

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA
FACULTAD DE HUMANIDADES
MAESTRÍA EN HISTORIA

TESIS DE MAESTRÍA

“La Modernidad Capitalista, el Barroco y América Latina. Una aproximación al problema de la identidad *Nuestroamericana*”

Maestranda: Carla Andrea Mónica Debenedetti (UNMDP)

Director: Dr. Edelmiro Alejandro Busto (UNMDP)

Año: 2024

Índice

Agradecimientos	1
Introducción	2
Capítulo 1. El problema de la identidad en América Latina	11
1. <i>El problema del nombre</i>	11
a. <i>Un recorrido histórico hacia el nombre de América Latina</i>	13
b. <i>América Latina, Nuestra América y otras especies</i>	16
2. <i>Una nota sobre la identidad en la modernidad capitalista</i>	19
3. <i>Una unidad sui generis: cultura e identidad en América Latina</i>	23
Capítulo 2. La modernidad capitalista, el ethos barroco y el ethos realista	28
1. <i>Sobre la modernidad en general y la modernidad capitalista en particular</i>	28
2. <i>La modernidad capitalista y el ethos barroco</i>	32
3. <i>El ethos barroco y América Latina</i>	34
4. <i>La modernidad capitalista y el ethos realista</i>	41
Capítulo 3. Modernidad en las Américas	55
1. <i>Las modernidades de América Latina</i>	55
2. <i>La modernidad norteamericana.....</i>	71
3. <i>Estados Unidos: de la república al imperio</i>	86
Capítulo 4. Imperialismo y capitalismo.....	96
1. <i>Imperialismo y capitalismo</i>	96
2. <i>El despegue del imperialismo norteamericano</i>	105
a. <i>El Panamericanismo</i>	107
b. <i>Imperialismo en estado puro: la política del garrote y la diplomacia del dólar</i>	110
Capítulo 5. Imperialismo y antiimperialismo en América Latina	116
1. <i>Antiimperialismo nuestroamericano en el primer cuarto del siglo XX</i>	116

<i>a. México</i>	117
<i>b. Nicaragua</i>	123
<i>c. Cuba</i>	130
<i>d. Bolivia: entre el imperialismo y la ortodoxia comunista</i>	139
Reflexiones finales	152
Bibliografía	162
Fuentes	165

Agradecimientos

Esta tesis es el resultado de tres años de trabajo. Inevitablemente, cuando una labor de estas características se prolonga tanto en el tiempo, mucho más de lo pensado inicialmente, resulta difícil mantener la continuidad, retomar el hilo del pensamiento y la escritura, pero sobre todo recobrar la motivación para dedicar el tiempo y la energía que requiere dar forma y, más aún, poner un punto final a la tarea que nos acompañó durante tantos meses y que se presenta siempre inacabada e imperfecta. En ese recorrido conté con el apoyo de diversas personas. Con las menos compartí inquietudes intelectuales, con la mayoría simplemente la sensación de agobio y frustración que me asaltó con frecuencia. Entre las primeras, mi mayor agradecimiento es para mi director, el Dr. Alejandro Busto, por innumerables horas de discusión y charlas que no sólo alimentaron el contenido de este trabajo, sino que sostuvieron la certeza de que era viable y valioso. Entre las segundas la lista es enorme y sería demasiado largo mencionar a tod@s, además de correr el riesgo de cometer algunas injusticias. Me limito entonces a agradecerles a mis hijos Marcos y Antonio; a Lucas Adur y a Martín Furmston por su apoyo incondicional. Va también un agradecimiento especial a mis colegas y compañeras del Departamento de Ciencia Política y Sociología, Adriana Martínez, Belén Capitán y Verónica Rustoyburu, por acompañarme en la última y compleja etapa final.

....

Introducción

Pensar y explicar la identidad latinoamericana ha representado siempre un gran desafío para los historiadores ya que plantea numerosos problemas teóricos y metodológicos. En primer lugar, estamos trabajando con dos conceptos sumamente complejos: el de identidad, por un lado, y el de latinoamericano por otro, que se complejizan aún más cuando los unimos en la mencionada combinación, en la que se entrecruzan también discusiones ideológicas y epistemológicas. Esto se ve reflejado en las diversas respuestas, que adolecen de zonas grises difíciles de catalogar según las categorías seleccionados como elemento aglutinador de esta compleja región. De allí que definir la identidad latinoamericana con criterios territoriales, lingüísticos, religiosos, étnicos, etc., ha demostrado ser insuficiente para abarcar en términos espacio-temporales a todos los pueblos que, pese a su diversidad, forman parte de esta *comunidad imaginada* (Anderson, 2011) que llamamos *Nuestra América*¹ y abarca la región designada actualmente como América Latina y El Caribe.² En muchos casos, se ha optado por definiciones por la negativa, es decir, pensar qué somos partiendo de lo que no somos (Bohoslavsky, 2009). Una complicación adicional aparece cuando se asume una perspectiva histórica, en la que esa identidad parece mutar y las posibilidades de asirla en algún modo se escurren nuevamente.

Creemos que uno de los mayores problemas se encuentra justamente en los intentos pensar la región como una categoría analítica, con fronteras definidas y estables. Por eso, parece más adecuado comprenderla como una categoría histórica que nos permita pensar su identidad a partir de un devenir en el que destaca una característica: la resistencia permanente de nuestros pueblos a los intentos sucesivos de disciplinarlos dentro de la lógica de la modernidad capitalista a través del imperialismo. Desde esta perspectiva, lo *nuestroamericano* incluye sin contradicciones a las regiones del Caribe que por su historia colonial no encajan en la nominación América Latina, a pueblos con

¹ La expresión *Nuestra América* surge en el contexto de los procesos de Independencia y es utilizada inicialmente por Francisco de Miranda, Simón Rodríguez y Simón Bolívar para diferenciar españoles americanos de españoles europeos. Plantea cierta identidad de los primeros para confrontar la dominación de los segundos, utilizando el concepto en un sentido profundamente político. José Martí retoma la expresión “Nuestra América” a fines del siglo XIX, reeditando la comunidad imaginada que une a los habitantes de la región, pero imprimiéndole un contenido social y cultural original en el contexto del avance del imperialismo norteamericano. En la perspectiva de José Martí, la descomposición del continente era producto de una concepción de la nación y el estado traspolados de otras realidades y excluía a las clases subalternas: negros, mestizos, indios, pobres. Por tanto, entender la región como una unidad necesariamente implicaba una construcción *con todos y para el bien de todos*.

² Como veremos, la nominación de la región asumirá formas diferentes de acuerdo al contexto y los diversos proyectos políticos que atraviesan la historia continental y el nombre elegido para nombrar la región define por tanto una postura política respecto a quiénes somos y cuál es nuestra identidad.

diferentes lenguas y etnias. Por lo tanto, una cuestión fundamental es definir la identidad como una construcción cultural dinámica, producto de las luchas que tienen lugar en la realidad histórica efectiva y se mueven en un escenario de múltiples relaciones y tensiones, internas y externas.

Otra cuestión, no menor es la presencia del imperialismo, entendido como elemento constitutivo de la modernidad capitalista, que asume a lo largo del tiempo diferentes estrategias de dominación (Amín, 2009) (Wallerstein, 1996). En efecto, a partir de la consolidación y la expansión imperialista norteamericana en la segunda mitad del siglo diecinueve, la resistencia latinoamericana se reconfigura en sucesivas actualizaciones anti-imperialistas con formas variadas a lo largo del tiempo y en diferentes espacios: el pensamiento Martiano en el contexto de la independencia de Cuba, el agrarismo zapatista dentro de la Revolución Mexicana, el sandinismo en Nicaragua, las ideas de Mariátegui en Perú, sólo por mencionar algunos de las expresiones de la primera mitad del siglo veinte, que constituye el marco temporal de nuestro análisis. Nuestra intención en este trabajo es reflexionar sobre los elementos comunes a todas ellas, que nos permitan agruparlas como parte de una caracterización positiva de la identidad *nuestroamericana*.

La producción de nuevas configuraciones identitarias se encuentra frecuentemente vinculada a momentos de crisis que generan la pregunta acerca de quiénes somos o, como plantea Fernández Retamar en su renombrado texto *Calibán* (1971), si existimos en tanto productores de una cultura propia. Bolívar Echeverría acierta al afirmar que “El cultivo de la identidad sólo es concebible como una puesta en peligro de esa identidad porque solo en el momento en que esa existencia que hay en la identidad se pone en cuestión es posible que pueda ratificarse como tal.” (Echeverría; 2011b, 248). De modo que a lo largo de la historia latinoamericana encontramos cuatro grandes momentos en los que se produce la reflexión y la disputa sobre la identidad. El primero se enmarca temporalmente entre fines del siglo dieciocho y la primera mitad del diecinueve, entre las Reformas Borbónicas y la consolidación de los Estados-Nación pasando por los procesos de independencia de la mayor parte de la América española, donde la ruptura del lazo colonial permite poner en disputa la idea de lo americano. El segundo se ubica entre fines del siglo diecinueve y las primeras décadas del siglo veinte, cuando encontramos una combinación de dos procesos importantes que darán lugar a una gama variada de construcciones identitarias: la crisis del régimen oligárquico por un lado y la irrupción violenta del imperialismo norteamericano por otro. Es el momento de la

recuperación del concepto de *Nuestra América* de Simón Rodríguez y Simón Bolívar por parte de José Martí, que le agrega contenido social al sentido político original; de la *raza cósmica* de Vasconcelos; de la *Indoamérica* de Haya de la Torre, entre otros. Un tercer momento se abre con el triunfo de la Revolución Cubana, que permite vislumbrar la construcción de un camino propio, recuperando la idea martiana de lo *nuestroamericano* liberándose de las imposiciones del imperialismo del norte. Finalmente, en los años noventa del siglo veinte, la conmemoración de los quinientos años del descubrimiento de América propició un gran volumen de trabajos que reflexionaban sobre la cuestión en un contexto de avance brutal del neoliberalismo, la forma más cruel de capitalismo, liberado ahora del fantasma de la revolución socialista, que generó la necesidad de indagar sobre nuevas formas de identidad en la región.

En este sentido, encontramos dos grandes enfoques en la producción académica (Larraín; 1994). El primero incluye una serie de trabajos que se internan en la búsqueda de una esencia o matriz cultural constituida en el pasado que debe ser recuperada pues representa la verdadera identidad latinoamericana. Una parte de esta literatura se define en oposición a la identidad construida primero por los conquistadores españoles y luego por las clases dominantes locales que despreciaron los patrones culturales de los pueblos originarios, siendo responsables del fracaso permanente de nuestra región para superar los problemas del desarrollo y la pobreza. Algunos de los autores que son catalogados dentro de esta mirada son Aníbal Quijano, Eduardo Galeano y Luis Guillermo Lumberras (Larraín, 1994). Dentro de este enfoque se enmarcan otras interpretaciones que, si bien incorporan la noción de mestizaje, lo hacen considerando este proceso como algo cristalizado en algún lugar en el pasado, produciendo ciertas pautas culturales e identitarias que constituirían la verdadera identidad latinoamericana que debe ser recuperada. Finalmente, se incluyen dentro de este enfoque a las posturas posmodernas que cuestionan el carácter totalizante del discurso moderno y afirman la especificidad y lo diverso de lo latinoamericano, pero caen en un relativismo cultural que sobreestima la diferencia encerrando dominios discursivos que se tornan inconmensurables entre sí y terminan asociándose con nociones de identidad cultural entendidas como una esencia inalterable. (Larraín, 1994)

Un segundo grupo, igualmente heterogéneo, considera que la construcción de la identidad es un proceso dinámico y permanente mirando hacia el futuro de la región. Los trabajos de intelectuales como Octavio Paz, que planteaba la identidad como una búsqueda permanente de difícil resolución; o Patricia Bifani y Mauricio Langón, que

identifican el problema con la desestructuración de la identidad producida por la conquista y que ahora debe ser construida para lograr esa integración perdida. Dentro de este enfoque, el sociólogo chileno Jorge Larraín, profundiza en el concepto de identidad afirmando que la identidad cultural está en permanente construcción y reconstrucción en el marco de contextos históricos que habilitan procesos discursivos con una variedad de versiones que, en definitiva, refieren a proyectos políticos diversos. Por tanto, desde esta perspectiva, la pregunta no debería ser ¿quiénes somos? sino ¿quiénes queremos ser? Entonces, la cuestión de la identidad latinoamericana “no es un problema de alienación, es un problema de cambio social y cultural y es el resultado del hecho de que la identidad latinoamericana está permanentemente siendo construida y reconstruida.” (Larraín, 1994)

El problema que encontramos en el análisis de Larraín es que, acorde con el momento en el que escribe, elimina de la escena un elemento que nos parecen central: el imperialismo, entendido como una parte estructural y activa de la modernidad capitalista. En el enfoque que proponemos, el imperialismo supera los límites temporales de las distintas fases o estrategias de acumulación adoptadas dentro del modo de producción capitalista, asumiendo manifestaciones diferentes, pero manteniendo su esencia constitutiva (Amín, 2009; Wallerstein 1996). Esta interpretación del imperialismo, pone en tensión las perspectivas que privilegian las cuestiones puramente económicas para considerarlo elemento esencial de la modernidad capitalista como totalidad civilizatoria (Echeverría, 2011b). Teniendo en cuenta este elemento, resulta de interés incorporar algunas otras miradas que forman parte del marco teórico que utilizamos para el desarrollo de nuestro trabajo y nos permiten configurar un enfoque novedoso para abordar el problema de la identidad latinoamericana sin perder de vista la realidad histórica efectiva en la que nos movemos.

En este sentido, no podemos escindir el concepto de identidad de su matriz epistemológica, que es en definitiva ideológica y filosófica. En efecto, la mayor parte de las interpretaciones sobre la identidad se presentan con pretensiones de homogeneidad y se definen frente a un otro también homogéneo. Esta característica es propia de la racionalidad construida por la modernidad capitalista. De allí las dificultades que presentan los enfoques anteriores, pues ya sean los que sostienen que existe esencia que recuperar o aquellos que proponen que la identidad es una búsqueda o una construcción permanente, aparecen las síntesis en configuraciones específicas que cierran la identidad en unas características determinadas, la definen por la negativa o se vuelven incapaces

de explicarla.

Desde el enfoque crítico en el que nos situamos, resulta imprescindible tomar en consideración el análisis de la identidad en el marco de la matriz epistemológica de la modernidad capitalista para discutirlo y repensarlo. La cultura y la identidad, al igual que otras formas de lo humano, son siempre procesos situados históricamente, es decir, *productos históricos y transitorios*³, reflejo de relaciones sociales y, por tanto, resultado del conflicto. Una de las características del conocimiento en el marco de la modernidad capitalista es la objetivación de los procesos sociales en *formas fetichizadas*⁴ que permiten la clasificación de todos los fenómenos en categorías estáticas, homogéneas y cerradas. La identidad es una de estas formas, con las que la modernidad capitalista clasifica toda la realidad, encasillándola en ciertas categorías inmóviles que por su naturaleza fetichizada impiden entender las relaciones sociales como procesos cambiantes, de los que esas *formas* son expresión.

En oposición a esto, entendemos que las culturas son siempre dinámicas, en tanto y en cuanto su validez es cuestionada a partir del contacto con otras culturas en forma multilateral. En el caso latinoamericano, la identidad se construye asumiendo el mestizaje permanente, como un ethos que resiste la imposición de una identidad homogénea y dominante, funcional a la modernidad capitalista. El fundamento de la identidad y la cultura de América Latina y el Caribe sería consecuencia de la configuración de una forma particular de modernidad, la modernidad barroca americana, que toma forma en nuestra región entre los siglos dieciséis y diecisiete, y que resiste a los consecutivos intentos de someterla a la modernidad capitalista a partir de un rasgo singular: la elección de una convivencia en continuo mestizaje, que no implica la negación de los otros sino la interpenetración de diversas culturas, una identidad que no expulsa, sino que necesita de las otras para autocuestionarse y configurar constantemente su propia versión de lo humano frente al *hecho capitalista*⁵.

³ Observa Marx (2009, 206): “Los mismos hombres que establecen las relaciones sociales de acuerdo con su productividad material, producen también los principios, las ideas, las categorías, de acuerdo con sus relaciones sociales. Así, esas ideas, esas categorías, son tan escasamente eternas como las relaciones sociales que expresan. Son productos históricos y transitorios.”

⁴ Utilizamos el concepto de fetichismo en el sentido desarrollado por Marx, es decir, la separación de las formas que asumen las relaciones sociales de las propias relaciones que las constituyen, asumiendo una definición y autonomía que oculta las relaciones de dominación que las subyacen y que les otorgan su historicidad y dinamismo.

⁵ Bolívar Echeverría (2011b) define el *hecho capitalista* como el conflicto que atraviesa a todos los seres humanos vinculados con la forma de modernidad capitalista y consiste en la contradicción entre la “forma social-natural” de la vida social y la dinámica de reproducción de la riqueza como “valorización del valor”.

Esta característica distintiva de la necesidad de convivir en un proceso de mestizaje cultural dinámico, lleva a la afirmación de una identidad que a primera vista parte de una paradoja, lo que Bolívar Echeverría (2011) llama la *tendencia a la defensa y cultivo de la pluralidad identitaria en contra y dentro de la unidad*.

Esta fórmula permite establecer un enfoque superador tanto de las miradas esencialistas como de la falta de respuestas de aquellas que postulan una identidad en permanente construcción, proponiendo que no son características fijas los rasgos que componen la identidad regional, sino un conjunto de comportamientos vitales en función de los contextos históricos sucesivos, atravesados primero por el colonialismo español, luego por el colonialismo interno y finalmente por el imperialismo norteamericano. La contradicción aparente en esta forma de definir una identidad es parte de la contradicción propia de la modernidad capitalista, y la adopción de una dialéctica negativa como forma de ir en contra y más allá de esa identidad que cierra, que excluye a partir de sucesivas síntesis, abre la posibilidad de reafirmar la pluralidad identitaria *en contra y dentro de la unidad*.⁶

Siguiendo a Echeverría, esta peculiar forma de identidad tiene su origen en la adopción de la convivencia en mestizaje como estrategia predominante de la reproducción de la identidad social.

“... 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 preferido 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.” (Echeverría; 2011b, 244)

Por lo tanto, su contenido múltiple está marcado por la presencia actual de distintos estratos de actualizaciones históricas sucesivas de esta lógica de comportamiento. Estas actualizaciones se reconfiguran en función de los permanentes intentos de la modernidad capitalista (shocks de modernización) de disciplinar a la modernidad barroca latinoamericana que se reinventa frente al imperialismo buscando siempre

⁶ El concepto de dialéctica negativa elaborado por T. Adorno es tomado por Holloway, Matamoros y Tischler, y se explica de la siguiente manera: “Entendida de esta manera, la dialéctica es un movimiento de quiebre y apertura. La no-identidad rompe la identidad y abre el camino para la creación de algo nuevo. El movimiento de la no identidad es el movimiento de la creatividad. La no identidad es un desbordamiento más allá de lo que es, es cambio y cambio de uno mismo, es creación y creación de uno mismo.” (Holloway, Tischler y Matamoros; 2007, 6)

formas renovadas de rescatar la concreción de la vida y el valor de uso frente a su subordinación al capital.

Plantearemos el desarrollo de esta tesis a partir de la construcción y re-construcción de la identidad basada en la lógica del mestizaje en el contexto de una confrontación permanente entre dos *ethe* que se desarrollan dentro de la modernidad. El *ethos* realista, que se consolida en Estados Unidos, entiende como natural la forma capitalista de la modernidad y asume su imposición en el resto del globo como misión civilizatoria que esconde tras la racionalidad capitalista un fundamento teocrático. Por otra parte, el *ethos* barroco encuentra una contradicción insalvable e insoportable en *el hecho capitalista* (es decir la subordinación de la “forma social-natural” de la vida social a la dinámica de reproducción de la riqueza como “valorización del valor”) de modo que resiste a los intentos de sometimiento del *ethos* realista generando, de acuerdo a los diferentes momentos históricos, nuevas formas de organización social y política que tienen como fundamento la lógica de la forma social natural y del mestizaje cultural en los términos que señalamos más arriba. Un elemento adicional que debemos tener en cuenta es que estos *ethe*, que consisten en comportamientos espontáneos que hacen del hecho capitalista algo soportable en la vida cotidiana (ya sea negando la contradicción o resistiéndose a su imposición), no aparecen en estado puro, sino que se combinan en diversas construcciones efectivas del mundo moderno, en las que cada uno juega un rol dominante dentro de la composición. Por lo tanto, dentro de las fronteras territoriales designadas como América Latina y el Caribe se reproduce el conflicto entre los sectores sociales que consideran la racionalidad de la modernidad capitalista como la única válida y por tanto se asocian con el imperialismo para eliminar las características propias de la identidad *nuestroamericana*, que se define por su rebeldía y su creatividad para mantener vigente la forma social natural de reproducción social con un fuerte anclaje en los lazos comunitarios.

La hipótesis de nuestro trabajo consiste, por tanto, en que la identidad latinoamericana se conforma en el marco de la confrontación entre dos configuraciones culturales de la modernidad: la modernidad capitalista y la modernidad barroca. La primera, es producto del desarrollo del capitalismo en la Europa noroccidental y se consolida en Estados Unidos a partir de una afinidad electiva con el puritanismo que, en el contexto histórico efectivo en el que se desarrolla, da como resultado un *ethos*, el *ethos realista*, y asume la forma capitalista de la modernidad como natural. La segunda, consecuencia del mestizaje cultural permanente que tiene lugar en América Latina con fuerte influencia

de la teología de la Compañía de Jesús y de las condiciones peculiares de la América española durante los siglos dieciséis y diecisiete, desarrolla un *ethos* diferente, el *ethos barroco* que, confrontado sucesivamente con la modernidad capitalista, la vive como una negación de lo propiamente humano. La modernidad capitalista que se expande por el globo a través de diversas estrategias imperialistas, intentará imponerse también en América Latina en reiteradas ocasiones, pero el *ethos barroco* siempre encontrará nuevas configuraciones que resisten a la entrada plena en la lógica del *ethos* realista y asume formas históricas anti-imperialistas variadas que recuperan elementos de configuraciones anteriores e incorporan otros en un permanente proceso de mestizaje cultural.

En función de nuestra hipótesis nos planteamos cinco objetivos. En primer lugar, analizar la configuración cultural de la modernidad capitalista, para identificar y deconstruir en un segundo momento las estrategias o *ethos* desarrollados en función de su carácter hegemónico, en particular el *ethos* realista, propiamente norteamericano, y el *ethos barroco*, propiamente Latinoamericano. En tercer lugar, establecer la relación conflictiva entre el *ethos* realista y el *ethos barroco* a través de las categorías de imperialismo y antiimperialismo. En cuarto lugar, analizar las coincidencias en diversas manifestaciones de antiimperialismo en América Latina en la primera mitad del siglo veinte a través de casos y, finalmente, establecer la relación entre el antiimperialismo, el *ethos barroco* y la identidad latinoamericana.

El trabajo está organizado en cinco capítulos y una conclusión. Dado que esta tesis se caracteriza por su enfoque novedoso respecto al problema de la identidad latinoamericana, conlleva un fuerte trabajo teórico acompañado por su verificación en la realidad histórica efectiva. De modo que, si bien la lógica que guía su organización va de lo general a lo específico y de lo teórico a lo concreto, veremos que se establece un diálogo permanente entre las categorías que utilizamos y los procesos que analizamos.

En el primer capítulo se plantea el problema de la identidad latinoamericana desde la perspectiva de las diferentes nominaciones que se han utilizado para designar la región, las dificultades y las disputas ideológicas que atraviesan el problema del nombre. Asimismo, se desarrolla parte del marco teórico que guiará el resto del trabajo, específicamente en lo referente a los conceptos de cultura e identidad. El capítulo dos se divide en cuatro apartados. En los dos primeros se definen categorías clave del marco

teórico que utilizaremos para llevar adelante nuestro trabajo en función de la hipótesis planteada: modernidad capitalista, ethos realista y ethos barroco. En los dos últimos se establecen las condiciones socio-culturales que hacen posible la configuración de estos ethe en América del Norte y en Latinoamérica respectivamente. El capítulo tres versa sobre el devenir de la modernidad en los procesos históricos efectivos de las Américas, sus articulaciones y sus resistencias hasta finales del siglo diecinueve. En el primer apartado delineamos las configuraciones de lo moderno en América Latina, cuyas sucesivas actualizaciones intentan eliminar las formas adoptadas por una modernidad diferente y original: la modernidad barroca latinoamericana y su ethos propio. En el segundo, repasamos la configuración de la modernidad capitalista, específicamente en su vertiente norteamericana y su ethos: el ethos realista. En el capítulo cuatro incorporamos un elemento clave para nuestro análisis: el imperialismo como parte constitutiva de la modernidad capitalista que, en su versión norteamericana, intentará permanentemente imponer el ethos realista sobre el ethos barroco. Esto nos obliga a introducirnos nuevamente al trabajo teórico para clarificar el uso que daremos a esta controvertida categoría, para luego desarrollar la configuración del carácter imperialista de los Estados Unidos de Norteamérica durante el siglo diecinueve y su expansión a partir de la década de 1880. El capítulo cinco contrapone al imperialismo norteamericano el antiimperialismo nuestroamericano en clave de confrontación entre el ethos realista y el ethos barroco, a través del análisis de cuatro casos: Cuba, México, Nicaragua y Bolivia. Finalmente, en la conclusión sintetizamos el desarrollo general del trabajo en función de los objetivos planteados, dejando como antecedente un nuevo enfoque para la comprensión del problema de la identidad latinoamericana para un estudio posterior que contempla el análisis de la compleja realidad de América Latina desde la segunda mitad del siglo veinte hasta nuestros días.

Capítulo 1. Muchos nombres para un ethos

1. *El problema del nombre*

El problema de la cultura y la identidad latinoamericana puede analizarse desde diferentes abordajes. La aproximación desde los problemas que generan los intentos de definirla y nombrarla, incluyendo los nombres alternativos que se configuraron durante el siglo veinte, nos parece acertada para poner de relieve la cuestión que nos ocupa y para el posterior desarrollo de nuestro trabajo. Partimos de la idea de Benedict Anderson de la nación como comunidad imaginada, y creemos que es pertinente extender este concepto a América Latina. En este sentido, Anderson sostiene que la nación es

“... una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión.” (Anderson; 2008, 23)

Se imagina limitada, porque tiene fronteras tras las cuales existen otras naciones que, podríamos agregar, al aparecer como un *otro* diferenciado contribuyen a la afirmación de la identidad de quienes pertenecen a la nación en cuestión. Se imagina *soberana* y *libre*, y se entiende *comunidad*, en tanto la unión de los connacionales está determinada por un sentimiento horizontal de fraternidad. (Anderson; 2008) Podríamos pensar que esta última cualidad actúa de manera diferenciada, en especial cuando aparece un *otro* externo como amenaza, pero no siempre es tan horizontal ni tan fraterno. Considerando el enfoque planteado por Anderson, podríamos preguntarnos cuál o cuáles son los criterios que permiten el surgimiento, pero sobre todo la pervivencia de la comunidad imaginada *América Latina*. Sin embargo, como señala Bohoslavsky (2009), cualquier criterio que tomemos para dar uniformidad a una identidad latinoamericana presenta numerosos problemas: la lengua, la religión, la historia común, la cultura y el territorio. En primer lugar, el criterio de la lengua, presenta graves problemas al momento de delimitar qué regiones entrarían en América Latina y cuáles no, modificando el mapa sustancialmente. Por ejemplo, si lo latinoamericano se define por la inclusión de aquellas regiones del continente en las que se hablan lenguas latinas, deberíamos incluir la parte francesa de Canadá y dejar fuera las islas del Caribe en las que se habla inglés u holandés, incorporadas a la región a partir del agregado “y El Caribe”, al nombre de América Latina. Por otro lado, y más trágico aún, es la exclusión de una enorme cantidad de poblaciones que viven en países claramente latinoamericanos, cuya lengua

original, y con ella sus saberes y cosmovisiones, no son contemplados. Nos referimos a cientos de lenguas y dialectos de los pueblos originarios que se extienden por todo el continente.

La religión presenta problemas similares. En principio, porque la fe católica dista mucho de ser una particularidad de la región; luego porque la misma alberga una variedad enorme de prácticas e iglesias; y finalmente, porque, de nuevo, se dejaría fuera una multiplicidad de iglesias, credos y creencias, autóctonas, importadas o producto del sincretismo, presentes en toda la región.

Más éxito ha tenido el criterio histórico que vincula la identidad latinoamericana al pasado colonial español y portugués (Bohoslavsky; 2009), y sus denominaciones Hispanoamérica o Iberoamérica. Sin embargo, este criterio, además de no considerar los territorios americanos colonizados por otras potencias europeas, dejaría asimismo fuera zonas importantes de países indiscutiblemente latinoamericanos que no fueron conquistados ni ocupados en tiempos coloniales (Patagonia, Araucanía, norte de México), mientras sugiere una actitud complaciente respecto a la conquista y la colonización, validando asimismo los proyectos políticos de las clases dominantes europeizantes.

Finalmente, el criterio cultural/territorial, que consideramos hegemónico, también presenta inconvenientes cuando afinamos el análisis. Señala Bohoslavsky:

“La aceptación de que la pertenencia a América Latina es únicamente cultural es compatible con la premisa de la fidelidad política primordial e irrenunciable a la unidad política nacional. Señalar que América Latina se compone de Estados nacionales implica un ejercicio inocultable de legitimación de los Estados nacionales, de su origen y de su supervivencia en el tiempo. El resultado de reificar la tierra como la que automáticamente latinoamericaniza a quienes la habitan, debe enfrentarse al desafío de que no basta la contigüidad geográfica para tener homogeneidad cultural...” (Bohoslavsky; 2009).

La supuesta homogeneidad cultural es, además, permanentemente puesta en tensión por la fuerza de los pueblos originarios que luchan por el reconocimiento de su cultura¹ y su

1 Consideramos las culturas como construcciones con dinámicas internas y permeables a experiencias interculturales, por lo cual sería contradictorio pensar en las culturas originarias como detenidas en el tiempo. Incluso la noción de originarios, como señala Rivera Cusicanqui, los sitúa en el origen negando la contemporaneidad de sus costumbres y cosmovisiones, colocándolos en el pasado e invisibilizándolos como alternativas a la modernidad capitalista: “...la noción de origen nos remite a un

identidad étnica, poniendo al descubierto el largo proceso de colonialismo interno que se desarrolló en la región aún después de la Independencia.

Siguiendo esta línea de desarrollo sobre el problema del nombre y la identidad latinoamericana, de acuerdo con las dificultades planteadas, Bohoslavsky concluye que “no hay una manera lógica ni objetiva” de poner un límite a América Latina. Coincidimos con su mirada en tanto sostiene que la identidad latinoamericana es una identidad colectiva, sistemática y voluntariamente asumida, sin embargo, disentimos en el fundamento y la fortaleza de ese sentido de pertenencia, que el autor atribuye a su capacidad para operar una excusión política:

“América Latina sobrevive obstinadamente como identidad no por representar transparentemente a la realidad, sino porque excluye a los norteamericanos —en menor medida a los europeos— y plantea de manera tajante la ilegitimidad del panamericanismo. Por ello la noción de América Latina debe ser entendida mucho menos como una caracterización realista de lo que efectivamente hay y somos y mucho más como una afirmación auto-constituyente de lo que se cree que aquí no somos y no hay.” (Bohoslavsky; 2009)

Como veremos más adelante, creemos que la identidad latinoamericana puede definirse de manera positiva, desentrañando un elemento constituyente que permite amalgamar sus manifestaciones siempre cambiantes: el antiimperialismo. Pero cabe aclarar que la introducción de este elemento plantea nuevos desafíos ya que, en este sentido, no todos los habitantes de América Latina se sienten latinoamericanos, y nuestra identidad regional adopta entonces la forma de una batalla permanente.

a. *Un recorrido histórico hacia el nombre de América Latina*

Revisemos brevemente la historia de los nombres asignados nuestra región en relación al contexto de su producción. Siguiendo la periodización sugerida por Arturo Ardao (1980), el nombre “América Latina” transita, al igual que antes “América”, tres etapas desde su gestación. En una etapa inicial no existen claramente ni la idea ni el nombre; en una segunda etapa aparece la idea, pero no todavía el nombre; y en la tercera se

pasado que se imagina quieto, estático y arcaico. He ahí la recuperación estratégica de las demandas indígenas y la neutralización de su pulsión descolonizadora. Al hablar de pueblos situados en el origen se niega la coetaneidad de estas poblaciones y se las excluye de las lides de la modernidad. Se les otorga un estatus residual, y de hecho, se las convierte en minorías, encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza.” Rivera Cusicanqui (2014; 59) Lo que De Souza Santos (2009) denomina la producción activa de ausencias o la no contemporaneidad de lo contemporáneo.

asocian la idea y el nombre. La primera etapa se inicia a fines del siglo dieciocho y se extiende hasta fines de la década del treinta del siglo diecinueve, y la idea de comunidad latinoamericana es embrionaria, asociada a las posesiones españolas en América. Para denominarlas, se utilizan nombres como América del Sur, o América Meridional (que incluyen a México y el Caribe); o también América Española o Hispanoamérica, pero desde su propio ámbito y no desde el exterior. (Ardao; 1980, 25-26).

En el contexto del inicio de los procesos de independencia, en la Proclama de Coro de Francisco de Miranda en 1806, aparece la necesidad de diferenciación entre españoles americanos y europeos, que plantea la identidad de los primeros para confrontar la dominación de los segundos, utilizando “nuestra América” en una dirección claramente emancipatoria, en un sentido profundamente político, pero escasamente social: “...llegó por fin el día en que, recobrando nuestra América su soberana independencia, podrán sus hijos libremente manifestar al universo sus ánimos generosos.” (Miranda, 1806)

Si bien existieron por aquellos días propuestas que recurrieran al pasado precolombino como forma de legitimación de la identidad criolla y su necesidad de emancipación de España, como el proyecto de monarquía Inca de Belgrano, la orientación dominante se dirigía en otra dirección en la que la unidad y la identidad estaban dadas por la calidad de criollos, es decir españoles-americanos, blancos e hispanohablantes en una forma de conciencia de las clases internamente dominantes y externamente dominadas. (Soler; 1981) Lo colonial se expresaba especialmente en las desigualdades políticas, y comerciales, de las que eran víctimas los criollos. No obstante, asomaba ya una mirada que entendía que lo latinoamericano es mucho más complejo que la subordinación política o económica de la relación colonial. Así lo expresaba Bolívar en la Carta de Jamaica de 1815, donde rescataba la originalidad de América, la riqueza político-cultural de las civilizaciones precolombinas, y criticaba duramente la conquista. Bolívar propone una identidad americana continental fruto de una suerte de mestizaje que deriva en lo criollo como punto de llegada de un largo proceso de homogeneización desde la diversidad,

“... nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte, no somos indios, ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país, y los usurpadores españoles; en suma, siendo nosotros americanos por nacimientos, y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar estos a los del país, y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado.” (Bolívar, 1815)

Aunque la inviabilidad política de un gobierno continental de “América del Sur”, estaba clara tanto para Bolívar como para San Martín, la necesidad de construir una comunidad imaginada americana era igualmente evidente como condición de posibilidad para la independencia, en tanto la libertad de cada una de las partes dependía de la libertad de todas ellas (Martí; 2009), y esa comunidad estaba dada por la condición de colonia frente a la metrópoli.

La segunda etapa en la periodización de Ardao se inicia a fines de la década de 1830 hasta fines de la década de 1850. Durante este período aparece la idea de latinidad, en una primera instancia de la mano de escritores franceses y luego de los propios americanos, para diferenciar culturalmente la América Meridional, latina, de la América del Norte, sajona. Esta diferenciación se produce en el marco de la creciente puja entre Francia e Inglaterra, y es parte de un proceso de competencia y nueva distribución étnico-cultural que sumaba a la clásica dualidad romano-germano, la diferenciación entre lo germano, lo eslavo, lo sajón y lo latino, que decantará luego en una nueva dualidad dominante latino-sajón. (Ardao; 1980, 35-37). La política expansionista del Segundo Imperio de Napoleón III hacia mediados del siglo diecinueve promovía el panlatinismo, que remite a una comunidad construida en torno de un origen remoto común, el Imperio Romano de Occidente, del que se han heredado tradiciones culturales, lingüísticas y religiosas. En términos materiales las consideraciones que llevaron a uno de sus promotores, Michel Chevalier, a dicha construcción se relacionaban directamente con la expansión de las potencias occidentales sobre Oriente. (Ardao; 1980). Considerando a América el puente natural entre “las dos grandes civilizaciones de la historia”, y teniendo en cuenta el creciente avance de los Estados Unidos, el territorio americano al sur del río Bravo adquiría un importante valor estratégico, político, económico y cultural. La necesidad de incluir este territorio en la órbita del pan-latinismo (con la consecuente adjetivación de América “latina” para la sección del continente que involucraba a las ex colonias españolas y francesas, en oposición a la América sajona) llevó a Francia a instalar a Maximiliano de Habsburgo como Emperador de México (1862-1867). La experiencia francesa en México fue breve y acabó en fracaso, pero el éxito de la adjetivación “latina” para América del Sur sobrevivió para convertirse luego en el sustantivo compuesto “América Latina”.

Aquí se inicia para Ardao la tercera etapa: la *afirmación* de América Latina como idea y como nombre. La bibliografía sobre el tema coincide en la cronología que supone la denominación previa a la adopción de ésta por parte de los propios americanos (tanto

del norte como del sur). Tenía la ventaja adicional de permitir a las clases dominantes vincularse con Europa a través de una potencia prestigiosa, desplazando del centro de la relación a España, mientras eliminaba también las herencias indígena y negra. (Funes; 2006) En esta etapa, entonces, el eje de la identidad americana, o ya para entonces latinoamericana, está puesto en el otro anglo-sajón, en América del Norte, desde un punto de vista sobre todo cultural, que tenía como telón de fondo la amenaza económica y política que ya configuraba el poderoso vecino, paradigma de la modernidad capitalista. Sin embargo, como señala Patricia Funes (2007), la discusión sobre el nombre implica definiciones y apropiaciones de contenidos. Y como veremos a continuación, los inicios del siglo veinte abrieron el horizonte a una gama de nombres y proyectos alternativos.

b. *América Latina, Nuestra América y otras especies*

A fines del siglo diecinueve se completa el proceso de Independencia de las colonias españolas en América, con la guerra hispano-cubana que culminó en 1898. José Martí retoma la expresión “Nuestra América” de Simón Rodríguez, Francisco de Miranda y Simón Bolívar, reeditando la comunidad imaginada que une a los habitantes de la región, pero imprimiéndole un contenido social y cultural original, que había estado ausente en los héroes de los inicios de la cruzada independentista, para superar la disgregación y los localismos en el contexto de un furioso avance del imperialismo norteamericano. En la perspectiva de José Martí, la descomposición del continente era producto de una concepción de la nación y el Estado transpolados de otras realidades que excluía a las clases subalternas, negros, mestizos, indios, pobres,

“¡Estos hijos de nuestra América, que ha de salvarse con sus indios, y va de menos a más... Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre civilización y barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza...” (Martí; 2009, 38-39)

Martí, consideraba que no se puede establecer un orden político estable a partir de experiencias o teorías trasplantadas de otras realidades, de modo que el *nosotros* construido por Martí incluye a aquellos que habían sido marginados por el Estado modernizante de las nuevas repúblicas como base indispensable para la creación de un pueblo nuevo, original y auténtico. Esta revalorización de los pobres, de los

maltratados, de las víctimas, tenía un antecedente importante en la constitución haitiana que superando lo racial igualaba desde la cualidad de negro, considerando ciudadano libre a cualquier hombre que hubiera sufrido la explotación y la segregación. La profundización social del “Nuestra América” de Martí en la identidad *nuestroamericana* está definida entonces por la inclusión de los componentes reales de lo latinoamericano en la forma de un mestizaje que incluso niega las razas, y por la amenaza de un otro externo, primero España, y en seguida Estados Unidos:

“Vemos colosales peligros; vemos manera fácil y brillante de evitarlos; adivinamos en la nueva acomodación de las fuerzas nacionales del mundo, siempre en movimiento y ahora aceleradas, el agrupamiento necesario y majestuoso de todos los miembros de la familia nacional americana” (Martí, 2009, 64)

En este sentido, Martí se opuso con convicción al panamericanismo auspiciado por Washington con la convocatoria a la Primera Conferencia Panamericana de 1889. Bajo el influjo de la ideología de la Doctrina Monroe y el Destino Manifiesto el panamericanismo estaba diseñado para neutralizar la influencia política y económica europea, basándose en un criterio geográfico que esconde mal las verdaderas intenciones del vecino norteamericano, manifestadas abiertamente a principios del siglo veinte con la política del Garrote. Martí, bregaría con fuerza contra el peligro que se cernía sobre las repúblicas americanas,

“Jamás hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles, y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menor poder... De la tiranía de España supo salvarse América española; y ahora, después de ver con ojos judiciales los antecedentes, causas y factores del convite, urge decir, porque es la verdad que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia.” (Martí; 2009, 152)

Pero, por otro lado, el cubano era consciente y explícito en cuanto a un *otro interno* en las repúblicas americanas que resiste al contenido profundamente social que él estaba proponiendo:

“... no buscamos, en este nuevo sacrificio, meras formas, [...] sino la esencia y realidad de un país republicano nuestro, sin miedo canijo de unos a la expresión saludable de

todas las ideas y el empleo honrado de todas las energías, ni de parte de otros aquel robo al hombre que consiste en pretender imperar en nombre de la libertad por violencias en que se prescinde del derecho de los demás a las garantías y los métodos de ella. Por supuesto que se nos echarán atrás los petimetres de la política, que olvidan cómo es necesario contar con lo que no se puede suprimir...” (Martí; 2009, 219)

Por su parte, las clases dominantes de principios de siglo veinte ensayaron numerosas explicaciones frente al claro fracaso experimentado al tratar de imitar las recetas de europeos y norteamericanos. Lejos de reflexionar sobre su intento de encorsetar la realidad en un esquema que había surgido en sociedades con otras trayectorias de lo moderno, las diversas variantes del positivismo latinoamericano buscaron la explicación en la composición racial mestiza de nuestra región, encontrando en ella el origen de todas las limitaciones en nuestro camino hacia el desarrollo y la modernización, tanto político como económico. Dicho sea de paso, la misma explicación sirvió durante mucho tiempo como justificación para mantener excluidas de la vida política de las jóvenes repúblicas a las grandes mayorías. Sin embargo, las primeras décadas del siglo veinte fueron también escenario de un giro cultural caracterizado por un fuerte sentimiento anti-norteamericano expresado con excelencia por las plumas de Rodó y Darío, que rescatan la herencia cultural europea y, luego, por los intentos de síntesis entre socialismo, latinoamericanismo y nacionalismo de Ugarte e Ingenieros.

La Primera Guerra Mundial no solo puso en crisis los valores del viejo continente, sino que dio ímpetu económico y político al imperialismo norteamericano al mismo tiempo que presentaba como posible una alternativa al capitalismo. En esta parte del mundo, la revolución mexicana había probado la capacidad de los pueblos al sur del río Bravo para forjar sus propios destinos. Ante este panorama, una nueva generación de pensadores latinoamericanos se abocó a revisar las concepciones decimonónicas y buscar alternativas. De allí surgieron críticas de mayor o menor difusión a la identificación de las elites republicanas con el orden del viejo continente. El núcleo común a gran parte de las interpretaciones responsabilizaba a las oligarquías que habían dirigido la consolidación de los Estados-nación por la disgregación de un continente que naturalmente estaba unido por un origen y un destino común. La actividad de los intelectuales estaba impregnada de una identidad común americana, una mentalidad y “una emoción revolucionaria” (Mariátegui; 1924) de corte marcadamente anti-

imperialista, con un núcleo común en la búsqueda de la originalidad del pensamiento continental.

Uno de los grandes exponentes de lo original americano fue José Vasconcelos, con la postulación de la “raza cósmica” y la creación de una disciplina específica a la que denominó Indología. No obstante, el mayor promotor de una denominación alternativa para la región fue el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, que proponía *Indoamérica* como el nombre más adecuado a la etapa que vivía el continente: hispanoamericano o iberoamericano referían a la etapa colonial, desconociendo las influencias previas y posteriores; América Latina correspondía a la etapa republicana del siglo diecinueve, mientras que panamericanismo representaba claramente la expresión del imperialismo norteamericano. Indoamérica, en cambio, recuperaba a la vez lo precolombino, lo ibérico, lo negro, lo mestizo y lo cósmico de Vasconcelos, en una síntesis de gran potencial emancipatorio y continental frente al imperialismo que promovía, asociado a las oligarquías locales, la permanencia de la fragmentación y la competencia entre pueblos hermanos.

Si bien la nominación América Latina no fue finalmente reemplazada por ninguna de las construcciones alternativas posteriores, en estas expresiones se ponía sobre la mesa un elemento que era común a todos los pueblos que la componen: la amenaza del imperialismo y la vulnerabilidad a la que se hallaban expuestos todos ellos, sin distinciones de tamaño, idioma u origen. Pero al mismo tiempo, convertía a la resistencia y la lucha de los pueblos frente a los atropellos del norte en el fundamento de lo propiamente latinoamericano.

2. Una nota sobre la identidad en la modernidad capitalista

Como señalamos en la introducción, intentaremos demostrar que el elemento constituyente de la identidad *nuestroamericana* es el Ethos barroco, y asume distintas configuraciones de resistencia anti-imperialista a la modernidad capitalista que se expande por el globo en sucesivas formas de imperialismo. Si bien en el próximo apartado delinearemos los conceptos de cultura e identidad que guían nuestra línea argumental, nos parece pertinente una nota sobre la manera en que la modernidad capitalista opera sobre las identidades.

Para abordar el problema desde su raíz partimos de los fundamentos epistemológicos que dan sustento a la racionalidad propia de la modernidad capitalista. Uno de los pilares de este modelo de racionalidad se encuentra en su expresión científica, que tuvo

sus primeros pasos y sus fundamentos en el área de las ciencias naturales y se extendió luego a las ciencias sociales para conformar un modelo global. Este tipo de conocimiento, que se apoya en las nociones de observación objetiva, rigurosidad y neutralidad, separa al hombre de la naturaleza, al sujeto del objeto, y permite a su vez la formulación de leyes, de las que deriva la posibilidad de predecir el comportamiento de los fenómenos en cualquier tiempo y lugar en que se reproduzcan las mismas condiciones iniciales. Por tanto, tiene como supuesto meta-teórico la idea de orden y estabilidad del mundo. El carácter específico de los fenómenos sociales, para los cuales parecía imposible sostener la rigurosidad en las mediciones y la predictibilidad de los fenómenos, determinaron entonces el “atraso” de las ciencias sociales respecto a las ciencias naturales, y un esfuerzo de quienes las impulsaban por alcanzar los cánones científicos de las ciencias duras. La separación del sujeto y el objeto que presidía las dificultades de las ciencias sociales y otorgaba neutralidad y objetividad a las ciencias naturales, comenzó a ser minada por varios frentes durante el siglo veinte, suscitando una profunda reflexión epistemológica de los científicos sobre su propia práctica.⁷ Sin embargo, algunos de sus presupuestos respecto a la validez del conocimiento continúan plenamente vigentes.

Dentro de las ciencias sociales tomó cuerpo la discusión sobre las posibilidades de conocimiento objetivo, y en el marco del materialismo histórico, corriente epistemológica en la cual la tendencia al determinismo era muy marcada, la discusión sobre la relación estructura/sujeto puso al segundo en el centro del debate. Si bien autores como E. P. Thompson⁸ fueron fuertemente criticados en su momento, las

⁷ En primer lugar, avances dentro de las propias ciencias que pusieron en cuestión el rigor de las ciencias formales abriendo la discusión sobre el concepto de ley y de causalidad. En segundo lugar, el conocimiento científico comenzó a ser entendido como una parte del conocimiento posible del mundo, que deja fuera otros tipos de saber. Finalmente, la evidencia del compromiso de la ciencia con el poder político, económico y social, rompió definitivamente con el aura de objetividad y neutralidad que se había adjudicado poniendo en tensión todo lo edificado sobre estos supuestos.

⁸ Thompson tomó claramente una postura a favor del sujeto tanto en cuanto actor fundamental de los procesos históricos, como en cuanto a la imposibilidad como investigador de separarse del objeto estudiado. En el primer aspecto, sostenía una lógica propia para la historia, acorde con los materiales de que dispone el historiador, teniendo en cuenta que su objeto de estudio está siempre en movimiento atravesado por contingencias propias de los procesos sociales. De allí que definió las categorías históricas como construcciones dinámicas que no se ajustan a criterios teóricos estáticos y que necesariamente requieren de su verificación en el proceso histórico real, y de esta mutabilidad se deriva la imposibilidad de enunciar leyes o teorías generales, lo cual no implica un atraso respecto a las ciencias naturales sino la existencia de diversas lógicas. En cuanto a lo segundo, supone inevitable y correcta la necesidad de los historiadores de dar sentido a la historia desde su propio presente. Ver Thompson, E. P. *Obra Esencial*. Parte III: Historia y Teoría. Crítica, Barcelona, 2002. Pp. 510-514.

corrientes que se fundan en sus reflexiones sobre el sujeto y la historia fueron las únicas capaces de articular un análisis coherente tras el fracaso evidente del marxismo ortodoxo. La reflexión desbordó el marco de las categorías históricas para enfocarse en todo el bagaje de categorías en las que se sustentaba el paradigma moderno, a cuya rigidez no habían escapado los más renombrados teóricos del comunismo. Esta revisión forzó un regreso a las lecturas de Marx y otros intelectuales⁹ que advirtieron sobre la centralidad del concepto de fetichismo en el pensamiento de la izquierda. De allí que gran parte del enfoque crítico de las últimas décadas recupera este valioso concepto, que no sólo resulta fundamental para la crítica del capitalismo, sino también para comprender la fragilidad sobre la que se construyó el socialismo real y la deriva de los fracasos de la izquierda para articular proyectos políticos en nuestro continente, como veremos hacia el final de este trabajo en el caso de Bolivia.

John Holloway desarrolla su crítica al paradigma moderno rescatando la subjetividad como necesaria para romper el cerco que impone la racionalidad moderna, capitalista y occidental, con su verdad única e inamovible,

“...la idea de lo científico se basa en una falsedad obvia, a saber, la idea de que es posible expresar un pensamiento que excluya al pensador... Si nosotros estamos excluidos, entonces nuestros sueños, nuestros deseos y nuestros miedos también lo están. El modo subjuntivo, el modo de las incertidumbres, las inquietudes, las ansiedades, los anhelos, las posibilidades, el modo del todavía-no no tiene lugar en el mundo de la objetividad. El lenguaje del mundo del ‘así-son-las-cosas’ está firmemente en modo indicativo.” (Holloway; 2002, 198-100)

Boaventura de Souza Santos parte del análisis de la razón moderna como una respuesta de Occidente para diferenciarse cultural y filosóficamente de Oriente en el marco de la expansión capitalista. Para ello, la cultura occidental reduce y simplifica la matriz cultural oriental que incluye mundos múltiples (terreno y ultraterreno) y tiempos múltiples (pasado, presente, futuro, cíclico, lineal, simultáneo) a un único mundo, el terreno, y un único tiempo, el lineal. La reducción a un mundo único se realiza a través de la secularización y la laicización promovida por la Ilustración, el liberalismo y el positivismo. La reducción de las diferentes concepciones del tiempo a un único tiempo lineal se concretó fundamentalmente a partir de las ideas de progreso y revolución. Sin

⁹ Podemos incluir en esta primera generación de pensadores heterodoxos a Walter Benjamin, Georg Lukács, Ernst Bloch, Antonio Gramsci, entre otros.

embargo, este proceso no se produjo de manera consensuada y pacífica, sino que se basó en la fuerza de la imposición que acompañó la expansión capitalista por el mundo, afirmándose como única cultura válida, desprestigiando al *otro* a partir de relaciones dicotómicas que afirman la identidad occidental mientras ocultan la imposición de una jerarquía: conocimiento científico/conocimiento tradicional; cultura/ naturaleza; civilizado/ primitivo; capital/ trabajo; etc. De modo que el tránsito hacia la posición hegemónica de la modernidad capitalista se asentó en dos planos distintos pero complementarios en el proceso histórico concreto: el material, centrado en la reproducción y acumulación capitalista de la riqueza, y el político-cultural centrado en la secularización y la laicización promovida por la Ilustración, el liberalismo y el positivismo, con el Estado-nación como corolario. La expansión por el mundo de la modernidad capitalista tiene entonces como correlato la instauración de instituciones y estructuras estatales y administrativas occidentales.

Este enfoque nos brinda una perspectiva en la que los procesos económicos, políticos y culturales dominantes se articulan en función de la expansión del capitalismo, donde la consolidación de los Estados-nación aparece como condición necesaria para el ingreso en el mundo occidental y, en el caso de nuestra región, fundamentalmente para su incorporación en el mercado mundial de la mano de la burguesía local, asociada al capital europeo. En este proceso, la consolidación de las clases dominantes tiene como condición la conformación de una identidad homogénea que se define por oposición al “otro”. Esto coloca a la identidad nacional como un elemento clave de la subordinación, que se realiza en las ideas de pueblo y nación. La primera elimina las diferencias, lo que resulta en subordinación racial y la purificación social, al tiempo que facilita la construcción de la segunda permitiendo que un grupo, una clase o una raza hegemónica se atribuya la representación de la población en su conjunto.

La identidad homogénea que plantean estos conceptos permite establecer un orden, presuponiendo que nación y pueblo son idénticos, de acuerdo a un interés o bien común que afecta a esa unidad, y que está determinado por el bloque histórico de poder. La forma más extrema de esta imposición la constituyen, según Benedict Anderson (2011), las nacionalidades que surgen como consecuencia de nacionalismos oficiales y/o coloniales, dentro de los cuales incluimos las experiencias de colonialismo interno tan comunes en nuestro continente.

La idea de pueblo se configura por oposición a la multiplicidad de la multitud como conjunto de singularidades, que es por definición heterogéneo y abierto, dinámico y

creativo, para encorsetarla dentro de un concepto homogenizante. Por eso, el problema de la noción de identidad dentro de la racionalidad moderna capitalista se encuentra en su carácter estático que tiende a la definición por oposición al “otro”:

“La definición fija las relaciones sociales en su esecidad estática, fragmentada, reificada. Un mundo de definiciones es un mundo limpio, un mundo de divisiones claras, un mundo de exclusión, un mundo en el que el otro está claramente separado como *otro*. La definición de x constituye a no-x como otro.” (Holloway, 2002)

De esta manera, la identidad nos define como una “cosa”, nos quita la subjetividad que nos constituye como personas y nos convierte en objetos en un procedimiento de formalización de las relaciones sociales que se repite en la definición y clasificación de todo cuanto sucede en el mundo cuando la ciencia moderna se propone analizarlo, eliminando el movimiento y la contradicción que existen en la realidad. Como señala Holloway, “la abstracción sobre la base de la identidad es la base de todos los métodos y procedimientos reconocidos como científicos en nuestras instituciones de enseñanza y aprendizaje.” Lo cual implica un ordenamiento estático que no contiene dentro de sí mismo otra posibilidad que la de seguir siendo lo que se es. Esta abstracción es lo que llamamos fetichismo, es decir la cosificación u objetivación de relaciones sociales dinámicas en *formas* estáticas. La trampa del fetichismo de las formas, propio de la ciencia moderna consiste en que elimina el movimiento que implican las relaciones sociales de las que esas formas son expresión, y oculta un proceso permanente de lucha por el sentido de esas categorías. Es decir, si pensamos la fetichización de las relaciones sociales como un hecho concreto cristalizado en algún momento de la historia, no habría manera de encontrar una salida. Pero si, por el contrario, pensamos en la abstracción de las formas como movimiento permanente, podemos encontrar una fisura por la cual resistir para recuperar nuestra propia subjetividad y tomar conciencia de diversas alternativas.

De acuerdo con esta argumentación, vamos a proponer conceptos dinámicos de cultura e identidad, que nos permitirán comprender a esta última como un proceso que incluye lo plural *dentro y contra la unidad*.

3. Una unidad sui generis: cultura e identidad en América Latina

Entendemos con Echeverría (2011b) la cultura como un proceso (cultivo) que se manifiesta en la reproducción práctica y discursiva de la vida cotidiana. Pero esta

manera de entender la cultura dista mucho de la idea de conservación y réplica indefinida en el tiempo. En una primera instancia, afirma Echeverría tomando a Braudel, podríamos afirmar que hay ciertas identidades elementales vinculadas a dinámicas de las comunidades humanas que se articulan de acuerdo a su civilización material dado que sus prácticas y discursos se organizan en torno a la subsistencia y reproducción material que influyen fuertemente en todas las dimensiones de la vida cotidiana. A partir de esta base material pueden darse una infinidad de variantes que van constituyendo diversas identidades a lo largo de la historia a partir de la puesta en crisis de la identidad construida. En este sentido,

“Hay que insistir, sin embargo, que el cultivo de la identidad no puede pensarse de otra manera que como cultivo, lejos de hacer referencia a un resguardo, un cuidado o una protección, a un embalsamamiento que para justificar 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 solo en el momento en que esa existencia que hay en la identidad se pone en cuestión es posible que pueda ratificarse como tal.” (Echeverría; 2011, 248)

En este sentido, las culturas son siempre dinámicas, en tanto y en cuanto su validez es cuestionada a partir del contacto con otras en forma multilateral. Según Echeverría el proceso cultural de mestizaje es una dimensión indispensable de la existencia *histórica*¹⁰ de las culturas¹¹. Ahora bien, hasta la llegada de la modernidad el sustrato de las identidades estaba vinculado a la supervivencia o a la administración de la escasez absoluta. Como veremos más adelante, la modernidad pone en cuestión a todas ellas desde el momento que inaugura una época en la que la escasez pasa a ser relativa, dando lugar a la posibilidad y la necesidad de buscar nuevas identidades que puedan hacerse concretas en esta nueva realidad en la que la naturaleza ya no representa una amenaza. No obstante, al asumir la vía capitalista, la modernidad realmente existente reproduce artificialmente la escasez, congelando las identidades en las que la humanidad se encuentra en una situación de inferioridad respecto a la naturaleza e impidiendo la

¹⁰ Lo que queremos señalar con la cursiva es la no existencia de “la cultura” como algo abstracto, sino la existencia efectiva de culturas concretas históricamente situadas.

¹¹ Debemos señalar que la noción de cultura utilizada por Echeverría sigue la línea conceptual desarrollada por otros representantes del enfoque crítico dentro del marxismo como Walter Benjamin, E.P. Thompson y Raymond Williams, entre otros.

invención de nuevas identidades concretas liberadas de las determinaciones de la naturaleza.

“Lo que observamos entonces en la modernidad realmente existente es que esa posibilidad de revolucionamiento de las identidades, de mestizaje, de creación de identidades nuevas, de **nuevas formas para lo humano** se encuentra reprimida, obstaculizada sistemáticamente por la forma capitalista de modernidad.” (Echeverría; 2011, 250)

Lo que intentaremos demostrar a lo largo de este trabajo es que existe un rasgo constituyente¹² de la identidad y la cultura de América Latina y el Caribe, consecuencia de la configuración de una forma particular de modernidad, la modernidad barroca americana, que toma forma en nuestra región entre los siglos dieciséis y diecisiete, y tiene como correlato un ethos propio que resiste a los consecutivos intentos de imponerle la modernidad capitalista. Este rasgo singular consiste en la elección de una convivencia en continuo mestizaje, que no implica la negación de los otros sino la interpenetración e interpelación de diversas culturas, una identidad que no expulsa, sino que necesita de las otras para autocuestionarse y configurar constantemente su propia versión de afirmación de lo humano frente al hecho capitalista¹³ que deshumaniza. Esta característica distintiva permite la afirmación de una identidad que a primera vista parte de una paradoja, lo que Bolívar Echeverría llama *la tendencia a la defensa y cultivo de la pluralidad identitaria en contra y dentro de la unidad*.

La identidad y la cultura, al igual que otras formas de lo humano, son siempre procesos situados históricamente, es decir, *productos históricos y transitorios*¹⁴, reflejo de relaciones sociales y, por tanto, dinámicos. Como dijimos, una de las características de la forma capitalista de modernidad es la objetivación de los procesos sociales en *formas*

¹² Nótese que utilizamos constituyente y no constitutivo para señalar que la identidad es un proceso de reconstitución permanente.

¹³ Como explicaremos más detalladamente en el próximo capítulo, el hecho capitalista se define como el conflicto que atraviesa a todos los seres humanos inmersos en la modernidad capitalista y consiste en la contradicción entre la “forma social-natural” de la vida social y la dinámica de reproducción de la riqueza como “valorización del valor” que resulta en la subordinación de la primera por la segunda con la consecuente fetichización de las relaciones sociales y la cosificación de los sujetos.

¹⁴ Observa Marx (2009, 206): “Los mismos hombres que establecen las relaciones sociales de acuerdo con su productividad material, producen también los principios, las ideas, las categorías, de acuerdo con sus relaciones sociales. Así, esas ideas, esas categorías, son tan escasamente eternas como las relaciones sociales que expresan. Son productos históricos y transitorios.”

*fetichizadas*¹⁵ que permiten la clasificación de todos los fenómenos en categorías estáticas, homogéneas y cerradas. La identidad es una de estas formas, con las que la modernidad capitalista clasifica toda la realidad, encasillándola en ciertas categorías inmóviles que por su naturaleza fetichizada impiden entender las prácticas sociales como procesos cambiantes y conflictivos de los que esas formas son expresión. Para comprender la aparente paradoja de la identidad latinoamericana, creemos que es necesario romper con el pensamiento binario que impone la modernidad capitalista, donde la identidad se construye por oposición a otro que queda excluido, quedando así constituida y fija, petrificada. Afirmar la pluralidad dentro de la unidad implica una negación de ese fetichismo que se nos impone a partir de las identidades homogéneas, “emabalsamadoras”. Recurrimos por tanto al concepto de dialéctica negativa de Adorno, que se diferencia de la dialéctica hegeliana cuya síntesis implica un cierre. “Entendida de esta manera, la dialéctica es un movimiento de quiebre y apertura. La no-identidad rompe la identidad y abre el camino para la creación de algo nuevo. El movimiento de la no identidad es el movimiento de la creatividad. La no identidad es un desbordamiento más allá de lo que es, es cambio y cambio de uno mismo, es creación y creación de uno mismo.” (Holloway, Tischler y Matamoros; 2007, 6)

Entonces, podríamos argüir que un aspecto de la identidad latinoamericana es la resistencia al fetichismo de las relaciones sociales que impone su clasificación a todo lo existente a partir de la separación en estas etiquetas de los procesos de los que surgen y que están siempre en movimiento.¹⁶ La puja entre la formalización de las relaciones sociales y la comprensión de las formas como resultado provisional de las disputas que se dan en el proceso histórico concreto se devela asimismo en los diferentes usos de la identidad: mientras en manos de las clases dominantes o coloniales implica la negación del otro y la afirmación del orden establecido, puede representar lo opuesto cuando las clases subalternas o colonizadas afirman su identidad en pos de una ruptura de ese dominio que los niega, lo cual implica movimiento.

¹⁵ Utilizamos el concepto de fetichismo en el sentido desarrollado por Marx, es decir, la separación de las formas que asumen las relaciones sociales de las propias relaciones que las constituyen, asumiendo una definición y autonomía que oculta las relaciones de dominación de que las subyacen y que les otorgan su historicidad y dinamismo.

¹⁶ Bolívar Echeverría (2000, 48) nos advierte sobre la utilización del ethos barroco como núcleo de cualquier identidad que se entienda “...como una inercia del comportamiento de una comunidad – “América Latina” en este caso- que se hubiese condensado en la historia hasta el grado de constituir una especie de molde peculiar con el que se hacen exclusivamente los miembros de la misma.”

La contradicción aparente en esta forma de definir una identidad es parte de la contradicción en la que estamos inmersos en la modernidad capitalista, y la adopción de la dialéctica negativa como forma de ir en contra y más allá de esa identidad que cierra, que excluye, que nos deja presos de una categoría, abre la posibilidad de reafirmar la pluralidad identitaria en contra y dentro de la unidad. Siguiendo a Echeverría, la peculiar forma de esta identidad tiene su origen en la adopción de la convivencia en mestizaje como estrategia predominante de la reproducción de la identidad social. Mientras que su contenido múltiple está marcado por la presencia actual de distintos estratos de actualizaciones históricas sucesivas de esta lógica de comportamiento. Como veremos en el desarrollo de los siguientes capítulos, estas actualizaciones se reconfiguran en función de los intentos permanentes y sucesivos (shocks de modernización de la modernidad capitalista) de disciplinar a la modernidad barroca latinoamericana que no se rinde frente al hecho capitalista buscando siempre formas renovadas de rescatar la vida y el valor de uso frente a su subordinación al capital, resultando en diversas modalidades de antiimperialismo o en lo que llamamos la identidad *nuestroamericana*.

Capítulo 2. La modernidad capitalista, el ethos barroco y el ethos realista

“Lo moderno es lo mismo que lo bueno; lo malo que aún pueda prevalecer se explica porque lo moderno aún no llega del todo o porque ha llegado incompleto. Esto fue sin duda, con plena ingenuidad, el lema de todas las políticas de todos los estados nacionales; hoy lo sigue siendo, pero la ingenuidad de entonces se ha convertido en cinismo.” Bolívar Echeverría, *Modernidad y capitalismo*. (15 Tesis).

1. Sobre la modernidad en general y la modernidad capitalista en particular

Habiendo planteado la identidad latinoamericana como consecuencia de una suerte de batalla entre ethos desarrollados en torno a la modernidad capitalista, parece sensato comenzar desarrollando la definición de modernidad que se ajusta a lo expresado en nuestra hipótesis. De ahí que seguimos la definición de modernidad del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría, cuando señala que,

“Por modernidad habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana... la modernidad está constituida por el juego de dos niveles diferentes de presencia real: el posible o potencial y el actual o efectivo... [En el primer nivel] la modernidad se presenta como una realidad de concreción en suspenso, todavía indefinida... [En el segundo nivel] se presenta de manera plural en una serie de proyectos e intentos históricos de actualización que, al sucederse unos a otros o al coexistir unos con otros en conflicto por el predominio, dotan a su existencia de formas particulares sumamente variadas.” (Echeverría, 2011a, 112-115)

Esta forma histórica, que puede asumir diferentes configuraciones efectivas, tiene como sustrato la superación de estructuras sociales, económicas y políticas medievales a partir de lo que el ecuatoriano considera el fundamento de la modernidad: el cambio tecnológico que permite por primera vez en la historia de la humanidad la posibilidad real de que la abundancia sustituya a la escasez como situación originaria de la existencia humana. Ahora bien, este cambio tecnológico, que algunos comparan con la revolución neolítica, se sitúa en Europa occidental en los inicios de la Baja Edad Media,

otorgando a aquellas sociedades la posibilidad de torcer el rumbo de la historia para acercarlo a la concreción de una de las mayores utopías de la humanidad en la que los males provocados por las necesidades materiales podrían ser finalmente conjurados. Sin embargo, esta posibilidad estaba claramente reñida con los pilares sobre los cuales la civilización europea se había levantado, poniendo en conflicto toda la estructura social asentada sobre el trabajo de muchos y los privilegios de unos pocos.

Una de las modernidades que surgió de este escenario de crisis (aunque no la única) y que desplegó más ampliamente su potencial fue la *modernidad capitalista*, "...aquella que, desde el siglo dieciséis hasta nuestros días, se conforma en torno al hecho radical de la subordinación del proceso de producción/consumo al "capitalismo" como forma peculiar de acumulación de la riqueza mercantil." (Echeverría, 2011, 117). Esta configuración de la modernidad, contiene otros elementos que le permiten afirmarse en todos los planos de la realidad social para presentarse como la única posible, dejando constituido un nuevo orden que garantiza cierta continuidad a través de la recreación artificial de la escasez operada por ella. Algunos de estos elementos que ocultan las ambivalencias planteadas por lo que algunos intelectuales denominan la *crisis de la modernidad*¹⁷ son: el humanismo, el racionalismo, el progresismo, el individualismo y el economicismo. Profundizaremos en cada uno de ellos, pero aquí creemos necesario aclarar que tal continuidad encubre, como veremos más adelante, opciones y alternativas que no se hicieron efectivas o que lo hicieron en forma marginal y que solo se detectan, tomando la expresión de Benjamin, cuando nos movemos a contrapelo de la historia.

El primero de los fenómenos que distingue entonces a la modernidad capitalista es el humanismo, que excede su sentido antropocéntrico para establecer un orden en el cual lo civilizado en su forma de conocimiento racional y técnico se impone sobre lo sobrenatural, lo mágico y lo religioso. El segundo, relacionado con el anterior, configura lo que conocemos como el racionalismo moderno, y consiste en la reducción de lo específicamente humano al desarrollo de su "facultad raciocinante", lo cual lo sitúa en

¹⁷ Hardt y Negri (*Imperio*; 2012): la "crisis de la Modernidad", está marcada por el permanente conflicto entre las fuerzas constitutivas de la multitud, proceso revolucionario radical representado por el Humanismo, que rompe con el paradigma trascendente medieval a través de la declaración de la inmanencia del mundo y de la vida, y tiene una tendencia hacia la política democrática, poniendo al hombre y el deseo en el centro de la historia; por otro, las fuerzas del orden, cuya vertiente filosófica es el Iluminismo, que proponen un nuevo poder trascendente constituido cuyo resultado será la construcción del Estado soberano, a través del contrato social. Otros autores que se puede consultar al respecto son: Immanuel Wallerstein en sus clásicos tomos de *El moderno sistema mundial*, como en otras obras; Boaventura De Souza Santos, en *Una epistemología del Sur* y otros; Samir Amin, entre otros.

un lugar de dominio y utilización instrumental de la naturaleza en su propio beneficio. Esta racionalidad, moderna y occidental, asume una forma metonímica, de aspiraciones totalizantes, en la cual todas las partes son referidas a un centro a partir del cual se generan jerarquías dicotómicas. Nada existe más allá de la totalidad establecida por la racionalidad moderna, o nada que valga la pena ser conocido. Esta forma de pensar el mundo moderno deriva en el tercero de los elementos constitutivos de la modernidad, el progresismo, que supone un tipo de historicidad en la que el proceso de innovación implica la sustitución de lo viejo por lo nuevo en un movimiento natural e irrefrenable que lleva de lo “atrasado” a lo “adelantado”, y que otorga a este último la calidad de superior: su experiencia del tiempo es la de una corriente continua, rectilínea y cualitativamente ascendente (Echeverría, 2011b). El progresismo contiene, además de este rasgo temporal, una contraparte espacial que se vincula con lo urbano, donde tienen lugar el humanismo y lo racional, sumando a las dicotomías racional/mágico y moderno/tradicional, una nueva: urbano/rural. Aquí se pone de manifiesto otra consecuencia de la forma metonímica de razonamiento vinculada a la reducción de la realidad sólo a aquello que favorece la expansión del capitalismo. En este sentido, a diferencia de la matriz cultural oriental, que incluye una multiplicidad de mundos y tiempos que conviven sin necesidad de sometimiento de unos por otros, Europa intenta reducir esa variedad a un único mundo, terreno, y a un tiempo, lineal. Podríamos entender entonces cómo el proceso de afirmación de la modernidad capitalista se asienta sobre la necesidad de diferenciarse de la matriz oriental, consolidada para la misma época en términos culturales e incluso tecnológicos, imponiendo de forma violenta y autoritaria una racionalidad que homogeniza a todas las partes que la componen. De ahí la necesidad de afirmarse como única cultura válida, desprestigiando al *otro* a partir de relaciones dicotómicas que afirman la identidad occidental mientras ocultan la imposición de una jerarquía.

El cuarto rasgo de la modernidad capitalista, el individualismo, implica la objetivación de los sujetos. En palabras de Echeverría (2011b):

“Consiste en privilegiar la constitución de la identidad individual a partir de un centro de sintetización abstracto: su existencia en calidad de propietarios (productores/consumidores) privados de mercancías, es decir, en calidad de ejemplares de una masa anónima o carente de definición cualitativa, e integrados en la pura exterioridad. Se trata de una constitución de la persona que se impone a través, e incluso en contra, de todas aquellas fuentes de socialización concretas del individuo –unas

tradicionales, otras nuevas- que son capaces de generar para él identidades comunitarias cualitativamente diferenciadas y en interioridad.”

En este punto, con la desaparición de la religión como referencia orgánica comunitaria y la irrupción del individuo, la modernidad produjo un quiebre, una crisis cultural civilizatoria que requirió de un sustituto secular que operara como referente colectivo: es el momento de la creación del Estado-nación y la identidad nacional. Nos detendremos un momento sobre este tema. Como ya señalamos, varios autores¹⁸ coinciden en que, tras la crisis de la modernidad, el tránsito hacia la posición hegemónica de la modernidad capitalista, se asentó en dos planos complementarios e indiferenciados en el proceso histórico concreto: el material, centrado en la reproducción y acumulación capitalista de la riqueza, y el político-cultural centrado en la secularización y la laicización promovida por la Ilustración, el liberalismo y el positivismo. Tenemos entonces, en una primera aproximación, que para resolver la crisis se restablece un nuevo orden trascendente, que tiene al Estado como su manifestación política y a la razón como su manifestación filosófica (Hart y Negri, 2012). Como ya señalamos, la expansión de la modernidad capitalista por el mundo conllevó la imposición de instituciones y estructuras sociales y administrativas occidentales, exportando de esa forma tanto el quiebre con las configuraciones propias de los pueblos sometidos como la receta para salir de la crisis abordando la senda de la civilización europea. En este contexto, será esencial la constitución de un pensamiento político que, acorde con la racionalidad moderna, genere identidades que permiten, a un tiempo, la homogenización de las partes y su subordinación al todo: el concepto de nación como complemento natural del Estado. En efecto, según dijimos en el capítulo anterior, las ideas de pueblo y nación eliminan las diferencias y las tensiones erigiendo, en un movimiento subsecuente, a un grupo, clase o raza hegemónica, en representante de la totalidad en función de un supuesto interés o bien común. En el marco de la crisis de la modernidad, donde aparecen diversas alternativas, esta unidad, cuya figura institucional fue el Estado-nación moderno, constituye una respuesta de las clases dominantes ante movimientos populares democráticos y creativos que amenazaban con marginalizarlas de las comunidades imaginadas.

¹⁸ Ver Echeverría, B. *Escritos políticos* (2011); Hardt y Negri. *Imperio*, (2012), y *Multitud* (2004); De Souza Santos, B. *Una epistemología del Sur* (2009), y otros trabajos. Holloway J. *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2002); Wallerstein Immanuel, *El Moderno sistema mundial* (1996) y *El capitalismo histórico* (2013).

Finalmente, volviendo a los elementos que apuntalan el dominio de la modernidad capitalista encontramos el quinto componente distintivo: el economicismo, que consiste en el predominio de la dimensión privada, sobre la dimensión política, que encubre la reproducción sistemática de la desigualdad tras el velo del enriquecimiento común. En este sentido, refuerza el individualismo, la enajenación y la cosificación de los sujetos cuando disfraza una relación de explotación con el traje de un intercambio entre equivalentes (salario por fuerza de trabajo), "... hace de la desigualdad en los medios de producción el fundamento de un destino asegurado de dominio de una clase social sobre la otra." (Echeverría, 2011, 120)

2. La modernidad capitalista y el ethos barroco

De acuerdo a lo dicho hasta aquí, la modernidad capitalista produce un fuerte quiebre en los sujetos en dos niveles constitutivos de su humanidad: en tanto los enajena de su trabajo, y en tanto los constituye como individuos abstractos quitándoles su pertenencia natural comunitaria. Ambos niveles están sumamente intrincados, y esto era observado claramente por Marx cuando hablaba del fetichismo la mercancía y de la enajenación del trabajo, dos conceptos centrales dentro de su crítica al capitalismo.

El modo de producción capitalista no solo separa al productor de su producto rompiendo el carácter social del trabajo, sino que separa al trabajador de sí mismo, convirtiéndolo en un objeto, y quebrando el carácter genérico de su humanidad.¹⁹ Por lo tanto, cuando la modernidad europea occidental se expande para convertirse en la modernidad dominante, lleva consigo la marca de lo que Echeverría llama *el hecho capitalista*, que no es otra cosa que el conflicto que atraviesa a todos los seres humanos vinculados con esta forma de modernidad y que consiste justamente en la contradicción entre la "forma social-natural" de la vida y la dinámica de reproducción de la riqueza como "valorización del valor". En este conflicto, la forma social-natural es sometida permanentemente a la valorización del valor, entonces, vivir en la forma capitalista de la modernidad supone aceptar un mundo falso en el que los objetos se relacionan entre sí y los sujetos son objetivados al punto de perder sus cualidades humanas, un conflicto en el que el valor de uso es reiteradamente subsumido y sacrificado al valor de cambio.

¹⁹ "...el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu... En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro." (Marx, 1995, 108-109)

¿Cómo tolerar esta realidad en tanto seres humanos? ¿Cómo convertir este mundo invivible en un lugar que no nos destruya del todo en nuestra humanidad? Siguiendo a Bolívar Echeverría, la única manera es desarrollar una mirada que haga posible integrar esta realidad como inmediatamente aceptable. Los diferentes *ethe* que se configuran frente al hecho capitalista consisten entonces en comportamientos espontáneos que lo hacen soportable en la vida cotidiana. Todos ellos forman parte de la cultura moderna y constituyen formas o identificaciones de la vida social que acompañan a esas estrategias de supervivencia, y esto dota a la modernidad de su innegable carácter plural, es decir las diversas modernidades que surgen de estos “mundos” diferentes contruidos con el fin de vivir la modernidad capitalista. Estos *ethe* no aparecen en estado puro, pero se pueden clasificar en cuatro tipos: realista, romántico, clásico y barroco. Ninguno de ellos conforma “un sistema puro de usos y costumbres” sino que, provenientes de diferentes momentos del desarrollo de la modernidad vinculados a impulsos sucesivos del capitalismo, en la realidad se combinan en diversas construcciones efectivas del mundo moderno, en las que cada uno juega un rol dominante dentro de la composición. Otro elemento importante a tener en cuenta es su distribución espacial, sistemáticamente desigual, dada la disimultaneidad de su constitución y sus diferentes articulaciones en función de afinidades y rechazos de la modernidad capitalista a medida que se expande por todos los rincones del planeta.

Suele hablarse de *lo moderno* en referencia a una de sus formas, en la que predomina el *ethos realista*, el más funcional a la modernidad capitalista ya que niega la contradicción que representa *el hecho capitalista*, otorgando a la acumulación de capital un carácter natural, propio del ser humano. Esta forma de vivir en la modernidad capitalista es el *ethos* dominante en los Estados Unidos. Por su parte, el *ethos romántico*, propio de la Europa de los grandes Estados Nacionales, con el esencialismo que identifica pueblo y nación y lo pone al servicio de la expansión de los grandes imperios del siglo XIX, consiste en vivir la modernidad capitalista como una etapa de sacrificio necesaria para una posterior afirmación del mundo en su forma natural. Se convierte de este modo en un proyecto nacional al que cada uno de los individuos debe aportar su cuota de esfuerzo. La modernidad clásica, se constituye en torno a un *ethos* que no niega la contradicción que genera el hecho capitalista, sino que intenta encausar sus efectos en forma favorable. Es el *ethos clásico*, con su impronta iluminista, el que se inicia en América Latina con los Borbones y continúa con la conformación de los Estados nacionales posteriores a la independencia, cuando se intenta imponer una

modernidad que se importa desde Europa sin tener en cuenta la realidad sobre la que intenta implantarse.²⁰ Finalmente, la modernidad barroca, con su respectivo ethos, asume una estrategia en la que se reconstruye en el plano de lo imaginario la forma natural destruida por la subordinación al capital. El *ethos barroco*, que como hemos señalado constituye el fundamento de la identidad latinoamericana, a diferencia de las otras tres formas de ethe que asumen el hecho capitalista como irreversible, implica la resistencia en la forma de defensa de la forma social-natural de vida frente a la forma del valor de cambio. Así lo explica en una entrevista el propio Echeverría:

“El ethos realista, por ejemplo, es un ethos que afirma que esa contradicción simplemente no existe. El ethos barroco la reconoce, pero se inventa mundos imaginarios para afirmar el valor de uso en medio del reino del valor de cambio. En este sentido, un proceso revolucionario que pudiera darse en América Latina tendría un poco la marca de este antecedente, es decir, de sociedades que han aprendido de alguna manera a defender el valor de uso, que tienen una tradición de defensa de la forma natural... El mundo moderno en su forma más pura o realista es el que dice que el mundo es tal como es, esto es: capitalista, o simplemente no es. En cambio, el ethos barroco dice: el mundo puede ser completamente diferente, puede ser rico cualitativamente, y esa riqueza la podemos rescatar incluso de la basura a la que nos ha condenado el capitalismo.” (Singüenza, 2001)

Esta afirmación no debe llevarnos a sostener que el ethos barroco es una estrategia superadora de la modernidad, sino una forma de vivir dentro de la modernidad capitalista en la que la afirmación de la forma natural de la vida parte de la experiencia de esa forma como ya vencida, para convertirla en la recreación de una dimensión de lo cualitativo que tiene el *potencial* de construir una modernidad alternativa.

3. *El ethos barroco y América Latina.*

Nos enfocaremos en este apartado en rastrear los orígenes del ethos barroco, pues es un ethos propiamente americano, y creemos que es la clave para comprender nuestra identidad y sus manifestaciones anti-imperialistas.

La primera configuración de modernidad que se presenta en el ámbito de lo latino en el espacio mediterráneo, más específicamente en España y Portugal, adopta una forma

²⁰ Como veremos más adelante, este intento resultará en una versión barroca de la modernidad europea.

excéntrica, relacionada con un debilitamiento de quienes habían sido el centro hasta que se produce la transición por la cual el capitalismo pasa de ser un fenómeno circulatorio a ser un modo de producción que basa su poder en la explotación de la fuerza de trabajo y la valorización del valor. En ese período el núcleo central de la modernidad capitalista cambia su localización espacial de sur a norte. La modernidad mediterránea, está marcada por una mayor resistencia a su configuración capitalista representada, por un lado, por el proyecto conservador (pre-moderno) impulsado por el Vaticano y sustentado por las monarquías católicas de España y Portugal; y por otro lado, por el proyecto de modernidad presentado por la Compañía de Jesús que, como veremos más adelante, propone una alternativa a la contrarreforma que es a la vez superadora de la Reforma Protestante. La modernidad capitalista de la zona mediterránea se subordina a la nueva centralidad de la modernidad noreuropea y en esta “negociación” mantiene su propia lógica y su identidad social, que retrasa su identificación plena con la modernidad capitalista hasta el siglo dieciocho. Esta disputa entre diferentes proyectos y la subordinación de las metrópolis ibéricas al proceso de consolidación capitalista en Europa, mantiene el proyecto colonizador en suspenso durante los siglos dieciséis y diecisiete. América se convierte entonces en el espacio natural del proyecto Jesuita, alejado de las amenazas de las guerras religiosas, al tiempo que el mismo proceso de colonización opera una transformación radical de sí mismo al verse obligado a integrar los restos de las civilizaciones pre-colombinas e incorporar los fragmentos culturales provenientes de África de la mano de la esclavitud. La modernidad resultante, de carácter barroco, dotará a Nuestra América de sus rasgos propios a partir de la constitución del ethos barroco, cuya presencia en la conformación de la identidad regional no ha sido eliminada por ninguna de las posteriores.

En efecto, como señala Boaventura de Souza Santos, la noción de *Nuestra América* no es una mera construcción intelectual, sino más bien una serie de proyectos políticos cuyas diversas configuraciones recuperan una y otra vez los objetivos políticos marcados desde sus primeras expresiones²¹, y en esto tiene un rol fundamental el

²¹ “...antes de convertirse en proyecto político, Nuestra América fue una forma de subjetividad y sociabilidad. Es una forma de ser y vivir permanentemente en tránsito y transitoriedad... acostumbrada al riesgo... acostumbrada a perdurar con un nivel bajo de expectativas, en nombre de un optimismo visceral que nace de su potencialidad colectiva... La subjetividad y la sociabilidad de Nuestra América son incómodas para el pensamiento institucionalizado y legalista, pero son afines al pensamiento utopista. Por utopía entiendo aquella exploración imaginativa de nuevos modos y estilos de capacidad y voluntad humanos, y la confrontación imaginativa de la necesidad de todo lo que existe –solo porque existe- en pos de algo radicalmente mejor, por el cual vale la pena luchar, algo que la humanidad se merece plenamente.

barroco como forma excéntrica de la modernidad europea que le confiere un carácter abierto a la creatividad de los márgenes y las periferias. Si bien por su propia naturaleza inestable resulta sumamente difícil la construcción de un tipo ideal y unívoco del ethos barroco, su articulación se produce en ciertas circunstancias, diferentes cada vez, en torno a un drama histórico que se juega a partir de un empate entre propuestas antagónicas pero dependientes entre sí. Las condiciones de la América colonial, especialmente en el inicio siglo diecisiete, representan más que ninguna otra realidad histórica este drama.

En este sentido, la Modernidad Barroca americana, es consecuencia de una particular combinación de elementos: por un lado el mestizaje cultural²² y social, producto del abandono por parte de España de sus colonias y de la caída demográfica de las civilizaciones originarias que destruyó definitivamente la posibilidad de recrear las pautas civilizatorias que éstas tenían; y por otro, de la influencia que ejerció la nueva teología de la Compañía de Jesús desde el siglo dieciséis y hasta su expulsión en el siglo dieciocho, que tuvo en América Latina un grado de aceptación e influencia de los que careció en otras partes del mundo.²³

Entre fines del siglo dieciséis y el primer tercio del siglo diecisiete tanto España como Portugal relegaron a sus colonias a un lugar de marginalidad que será suelo fértil para la configuración de esta forma particular de vivir la modernidad del ethos barroco latinoamericano. Las palabras clave para la comprensión del proceso serían *reconstrucción, reconstitución, recomienzo, recreación*.

Por un lado, tenemos el punto más bajo del derrumbe demográfico de las poblaciones originarias y africanas, junto al declive de la llegada de peninsulares, y una subsiguiente recuperación sostenida en términos cuantitativos, pero con una variación fundamental en lo cualitativo, en donde predomina claramente la población mestiza. (Carmagnani; 2004) El mestizaje cultural, que excede con creces lo étnico, se produce a partir de la combinación de diferentes fragmentos cuya lógica particular es destruida para crear nuevas constelaciones de significados carentes de sentido para los fragmentos que lo componen, aun cuando la nueva lógica de comportamiento refleje asimetrías. El proceso

Este estilo de subjetividad y sociabilidad es lo que denomino, siguiendo el pensamiento de Echeverría, el ethos barroco.” (De Souza Santos; 2009, 241-242)

²² El concepto de mestizaje cultural para oponerse al capitalismo es un concepto que trabaja Bolívar Echeverría de manera recurrente, así como Boaventura de Souza Santos en *Una epistemología del Sur* y Antonio Negri en sus trabajos *Imperio* y *Multitud*

²³ Para sostener esta afirmación nos basamos en que la Compañía de Jesús desde mitad del siglo dieciséis tiene un desarrollo homogéneo de su formación con el sistema *Ratio Studiorum*, pero sin embargo solo en América Latina tuvo un anclaje decisivo que le permitió formar parte basal del ethos barroco.

es forzado por la emergencia de una coyuntura en la que la relación entre dos culturas cuyo universo simbólico es mutuamente extraño no puede asumir ninguna otra forma dado que la civilización europea en el nuevo continente estaba debilitada, mientras que las originarias habían sido aniquiladas como totalizaciones político-religiosas.

Por otra parte, los circuitos económicos americanos, entorpecidos por el monopolio comercial español y el sistema de Flotas y Galeones, comienzan a articularse para integrarse en el mercado regional y mundial más allá de las restricciones formales de la metrópoli, superando la economía extractivista y el tráfico de esclavos como principales actividades, rebasadas por productos artesanales y agropecuarios. De esta forma, junto con las dinámicas productivas y comerciales organizadas desde la metrópoli, se configuran otras, semi-legales que conectan las distintas áreas americanas entre sí y con otras plazas comerciales europeas, generalmente controladas por corporaciones mercantiles locales o por el contrabando. En este contexto, algunas comunidades originarias consiguen también aliviar el peso de la dominación reorganizando su producción de tinturas y textiles para adaptarse al comercio con los ibéricos, protegiendo a su vez su propia cultura. Finalmente, al amparo de estas dos transformaciones se produce una tercera en el ámbito de la explotación de la fuerza de trabajo, con el declive de la encomienda y el ascenso de la hacienda y la mano de obra “libre”, rasgo netamente capitalista. De este modo surge lo que Echeverría llama un “proyecto histórico espontáneo de civilización criollo”, que se caracteriza por ser una *reconstrucción*, una *reconstitución* de la civilización europea, no en el sentido de prolongación sino más bien una *recreación*, sobre la prolífica base del mestizaje con los restos de las civilizaciones originarias y la polifónica cultura africana. Esa particularidad de las sociedades americanas coloniales asumirá nuevas configuraciones en los siglos siguientes conviviendo con otras modernidades que llegan acompañando sucesivos impulsos de expansión de la modernidad capitalista.

Ahora bien, no podemos explicar lo que ocurre en América Latina solo a través del mestizaje o el proyecto espontáneo de los criollos. Como ya mencionamos el otro elemento es el accionar de los Jesuitas, no solo en lo que respecta a la consolidación de un proto-nacionalismo basado en una identidad americana (Anderson; 2011) que constituye una de las bases más fuertes en algunos de los arquitectos de la independencia, sino como piedra basal del antiimperialismo. La acción de la Compañía de Jesús es fundamental para la articulación del ethos barroco, y dota a Nuestra América de un carácter único y rebelde en su formación política, social y cultural. Como parte

del proyecto postridentino de la Iglesia Católica y a contracorriente del juicio construido sobre ella por parte de la modernidad ilustrada²⁴, se inscribe dentro de la novedad de la modernidad y no como un intento de volver a la cultura pre-moderna dominada por la iglesia medieval. La teología que respalda el accionar de la Compañía de Jesús acompaña la transformación demográfica, política y socio-económica que describimos más arriba y le da sentido a través de una doctrina que reflexiona sobre la vida terrenal poniendo en tensión la rigidez del dogma para *reconstituir* los esquemas del catolicismo *redefiniendo* a la iglesia en su rol esencial de intermediaria entre lo humano y lo divino, no como reacción a la Reforma, sino como superación de las cuestiones que dieron lugar a ella. A través de los siglos, la Iglesia había cumplido una importante función socializadora en tanto establecía los comportamientos aceptables para la vida en sociedad, un sentido comunitario, una identidad común que permitía a los pueblos “civilizados” diferenciarse de los bárbaros. A partir de la entrada en escena del dinero como capital, la socialización de los individuos se da a través del intercambio de mercancías en el mercado.²⁵ Esta transformación (del valor de uso en valor de cambio; del dinero, que pasa de ser un instrumento de circulación a uno de apropiación; de los sujetos convertidos en objetos; de una situación originaria de escasez a la recreación artificial de la misma) deja a la Iglesia fuera de las definiciones sobre los valores adecuados para la vida social civilizada. En este contexto, siguiendo a Echeverría, el proyecto político-religioso llevado adelante por los jesuitas se inspira en la modernización de la Iglesia como comunidad universal a partir de una actualización de la doctrina teológica que reflexiona desde una perspectiva novedosa sobre la vida terrenal. En efecto, la teología de la Compañía de Jesús parte de una concepción de la creación de Dios como un devenir y no como una obra terminada. La creación como proceso inacabado contiene el antagonismo permanente entre el Bien y el Mal, que no se ha definido claramente a favor de ninguno de los dos. El ser humano tiene reservado un importante lugar en esta lucha; dotado del libre albedrío para elegir y decidir entre Dios y el Diablo, tiene la responsabilidad de que sus elecciones lo guíen en la construcción del mejor mundo posible. El comportamiento cristiano consiste en participar activamente de la lucha que tiene lugar en este mundo, en el que la perdición o la salvación pueden darse por igual. Sus acciones influyen en la obra inacabada de

²⁴ Dado que adoptamos un enfoque crítico del andamiaje conceptual construido por la modernidad que juzga anti-histórico o retrógrado el accionar de la Compañía de Jesús, nos vemos impelidos a revisar esos juicios.

²⁵ Cfr. Marx (1999, p.37)

Dios y, por tanto, impactan en la configuración del mundo terrenal, a diferencia de lo que, como veremos más adelante, plantean las doctrinas protestantes.²⁶

De modo que podemos entender el proyecto de iglesia de los jesuitas como superador de la Reforma Protestante, como una recomposición comunitaria dentro de la modernidad, y no como reacción conservadora a ella. Como un intento de crear a través de la religión una modernidad alternativa en la que la sociabilidad comunitaria se estructura en torno a la fe y la moral cristiana, en la que la libertad de elección del hombre respecto al bien y el mal tiene consecuencias en la vida terrenal. Tal proyecto, de ambiciones planetarias, llevó a la Compañía a todos los rincones del mundo, tanto a los centros como a las regiones en que la modernidad propiamente capitalista no se había impuesto aún, como el lejano oriente (China, Japón, la India) y las selvas americanas del Orinoco, el Amazonas y el Paraguay. El carácter moderno y universal del proyecto jesuita quedó plasmado en numerosos pasajes de las *Constituciones de la Compañía de Jesús* redactadas por Loyola, en las que se establece el carácter de la misión, los objetivos y las normas de funcionamiento.²⁷ Semejante empresa no hubiera podido llevarse adelante sin la capacidad de los Jesuitas de flexibilizar su código cultural para hacer accesible a culturas completamente extrañas los conceptos clásicos del catolicismo. Esto forzó un mestizaje en términos semióticos (Echeverría; 2000) que

²⁶ Uno de los principales teólogos del proyecto jesuita, Luis de Molina, nos ilustra sobre la centralidad del concepto de libre arbitrio en la reconstitución de la doctrina como en la superación de los planteos luteranos y calvinistas: “Los libros de su De libero arbitrio, en los que [San Agustín] demuestra que el hombre posee libre arbitrio y que el propio hombre —cuando, en virtud de su libertad, se desvía de la recta razón y de la ley de Dios y abusa de su libre arbitrio, realizando aquello para lo cual el creador de la naturaleza no se lo ha concedido— es causa de todo mal culposos sin que esto sea posible, ni inteligible, salvo que haya voluntariedad o libertad para obrar lo opuesto. Por esta razón, San Agustín explica con toda claridad que el mal culposos no debe atribuirse al autor de la naturaleza —que sólo confiere libertad de arbitrio a los hombres para que obren el bien y, además, les prohíbe obrar el mal—, ni a ningún otro principio externo, sino tan sólo al propio hombre en virtud de su propio libre arbitrio como causa exclusiva... En primer lugar, Lutero afirmó que el libre arbitrio carece de eficacia en relación a las voliciones internas en virtud de las cuales quiere algún bien, porque la producción eficaz de éstas dependería únicamente de Dios y la voluntad humana permanecería pasiva cuando apetece algún bien. Pero creemos que ya en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem* (q. 12, a. 2) y en otros lugares, hemos demostrado que el acto a través del cual, según se dice, la voluntad quiere algo o el entendimiento entiende algo, es una operación vital que procede de las propias potencias vitales y que estas potencias, o lo que subyace a ellas, no pueden recibir una denominación a partir de los actos apetitivos, salvo que procedan de manera eficiente de estas potencias. Por este motivo, este error no sólo contradice la fe católica —en la medida en que Lutero, por medio de él, pretende eliminar el mérito de las obras que realizamos con ayuda de la gracia divina—, sino que también es contrario a la luz natural y a la filosofía verdadera... Calvino persiste en el error de Lutero y reconoce que los filósofos, así como los Padres de la Iglesia, enseñan lo contrario. Pero afirma que los Padres lo hicieron con la siguiente intención, a saber, para no inducir a risa a los filósofos, pretendiendo enseñar lo contrario de una opinión tan extendida entre ellos. Ahora bien, ¿quién no ve que algo así sólo se puede decir de manera frívola y estúpida? No obstante, sólo exceptuó a San Agustín, a quien presenta, de manera desvergonzada y falsa, como patrono de su error.”

²⁷ Cfr. Loyola. “Cons 7:603, Capítulo 1º. De las misiones de Su Santidad”

permitió tender puentes entre códigos culturales y lingüísticos, contenidos y significaciones completamente extraños entre sí, pero que implicó la tensión, al límite de la herejía para el código propio. En el documento *Ratio Studiorum*, redactado en 1599 para regular el funcionamiento de las instituciones educativas, Colegios y Universidades montadas por los jesuitas en todo el orbe, aparece explícitamente la necesidad de esa flexibilidad lingüística²⁸. Según Bolívar Echeverría, este trabajo discursivo es quizás el único modelo que la Europa moderna puede ostentar como genuinamente abierto y autocrítico de sus propias estructuras mentales.

El proyecto jesuita, moderno y barroco, tuvo fuerte impacto en todos los ámbitos de la vida americana entre los siglos dieciséis y dieciocho, desde el desarrollo de instituciones educativas donde se formaron las elites, hasta su particular organización de la vida social y la producción desarrollada tanto en las ciudades americanas como en las misiones. Este impacto adquiere mayores dimensiones por la coincidencia temporal-espacial y la influencia recíproca que ejerce sobre, y recibe del “proyecto espontáneo criollo”, no planificado, pero sí efectivo. Esta interrelación, que es constitutiva del desarrollo de ambos proyectos, con la diferencia de que el primero es consciente y planificado mientras el segundo es espontáneo, deviene en la reconfiguración de todo un universo simbólico peculiar que organiza la vida cotidiana: desde la creación de técnicas y valores de uso, la organización de la reproducción social de la riqueza, la integración regional y el ejercicio de lo político religioso. América Latina se convierte entonces en el espacio socio-cultural en que se desarrolla una relación íntima entre las condiciones históricas efectivas y la propuesta de modernidad delineada por la Compañía de Jesús, de la que deriva un sustrato cultural específico, barroco, abierto y rebelde, que servirá de base para las sucesivas formas que adoptará la resistencia *nuestroamericana* a los intentos de la modernidad capitalista de imponer el frío individualismo de su propia lógica.

²⁸ En su *Ratio Studiorum*, la Compañía indica a quienes tienen a cargo la educación en la fe cristiana de los nativos: “De los textos hebreos y griegos traiga lo que sea útil sobre la materia, pero con brevedad; y solamente cuando haya que conciliar alguna diversidad ya de ellos ya de la edición vulgata, o también algunas expresiones propias de otras lenguas si ayudaren a una mayor claridad y significación... y no tenga por ajeno presentar algo del idioma patrio de vez en cuando, si en primer lugar sirve para la interpretación o tiene algo notable. Cuando explica el discurso, descubra los preceptos del arte. Al fin se permitirá, si pareciere, traducirlo todo al idioma patrio, pero de la manera más elegante.”

4. *La modernidad capitalista y el ethos realista*

Como dijimos al principio la modernidad se caracteriza por ser un proceso ambivalente, que asume diferentes formas efectivas a partir de la novedad de los cambios tecnológicos introducidos en Europa que permiten la sustitución de la escasez por la abundancia como punto de partida. Ahora bien, en la disputa por su establecimiento como proyecto civilizatorio, la modernidad capitalista debió lidiar con formas pre-existentes de civilización, transformándolas y/o sustituyéndolas en la medida de lo posible. Como señala Echeverría,

“...la realidad histórica concreta de la civilización moderna en Europa sólo se vuelve comprensible si se la descifra como la realización del proyecto civilizatorio que trae consigo el modelo capitalista de la reproducción social, llevado a cabo bajo la forma de un arrollamiento de las resistencias presentadas por las distintas civilizaciones pre-modernas y los múltiples esbozos no-capitalistas de civilización moderna.” (Echeverría; 2011b, 261)

En esta suerte de lucha, la imposición de la modernidad capitalista en zonas de tradiciones culturales y religiosas fuertes, como la región del mediterráneo, requiere cierta “negociación” dinámica en la que sus adversarios re-funcionalizan algunos aspectos esenciales de la forma natural de la vida social, retrasando o desviando a la modernidad capitalista en el camino hacia su pleno desarrollo y afirmación, de modo que la transición hacia la subsunción completa de la vida social al capitalismo se consuma recién en el siglo dieciocho. En contraste, en Europa noroccidental la Reforma Protestante operaba desde principios del siglo dieciséis sobre los vestigios de culturas débiles, celtas y germanas, con las que no hubo necesidad de negociar, siendo reemplazadas por una definición cristiana purista que facilitó el tránsito a la forma capitalista de modernidad. Esta diversidad cultural y religiosa en Europa hizo posible el surgimiento de múltiples formas de asumir la contradicción del hecho capitalista, que combinan de maneras variadas los comportamientos representados por las formas de *ethos* propuestos por Echeverría. Dada la densa trama de compromisos que la modernidad capitalista debió asumir a partir de los obstáculos que enfrentaba, es que la modernidad europea está marcada por cierta impureza en contraposición a la rama de la modernidad capitalista que llega a América del Norte de la mano de los colonos ingleses.

En efecto, a partir del siglo diecisiete, con la llegada de los colonos se produce en Norteamérica un desarrollo paralelo y autónomo de la modernidad capitalista que opera sobre una realidad completamente diferente, donde la subsunción de la forma natural al capitalismo se realiza en condiciones de extrema debilidad de la primera, sin chances de resistir o negociar, configurando una lógica de vida diferente que lleva a ejercer plenamente y de forma violenta las necesidades del capitalismo para su desarrollo.²⁹ De allí la configuración de un ethos, el ethos realista, que consiste en un grado de identificación casi pleno de la lógica de valorización del valor como la forma natural de reproducción social negando la contradicción que genera el hecho capitalista.

Más arriba hicimos referencia a la identificación entre ethos realista y la ética puritana. Deberíamos preguntarnos por qué, si describimos la consolidación de la hegemonía de la modernidad capitalista como un proceso político-cultural de laicización y secularización que acompaña la acumulación y reproducción capitalista de la riqueza, vinculamos el ethos realista con una expresión religiosa como el puritanismo. En lo que sigue trataremos de desentrañar esta aparente contradicción.

Ya decía Aristóteles, el hombre es un *zoon politikon*, un animal político, refiriéndose a la polis como ámbito necesario para el desarrollo del hombre como animal social, como espacio de su constitución como sujeto comunitario a través de la configuración de relaciones que dan forma a su sociabilidad. No obstante, el ejercicio de esa cualidad que consiste básicamente en ejercer la libertad para definirse como ser autónomo, estuvo durante siglos condicionado por la escasez, por la incerteza de la supervivencia frente a la amenaza representada por una naturaleza indómita de cuyo comportamiento dependía su sustento. Por tanto, la actualización de su condición política ha implicado una realización religiosa de la misma³⁰, dada por el vínculo de los hombres con un Dios³¹,

²⁹ Las víctimas de esta forma de asumir el hecho capitalista conforman una larga lista que, en términos temporales, abarcan desde la colonización hasta la actualidad: los pueblos originarios, los trabajadores y las minorías étnicas norteamericanos, los pueblos de América Latina, África, Medio Oriente y Asia.

³⁰ "... implica la necesidad de hacerlo a través de la interiorización de un pacto mágico con lo otro, con lo no-humano o supra-humano. Un pacto destinado a conjurar la amenaza de aniquilamiento que eso otro tendría hecha a lo humano y que podía cumplirse en cualquier momento mediante un descenso catastrófico de la productividad del trabajo. Se trata de una interiorización que afecta la constitución misma de las relaciones que ligan o interconectan a los individuos sociales entre sí, una interiorización que se hace efectiva bajo la forma de una estrategia de autorrepresión y autodisciplinamiento que debe ser obedecida necesariamente por toda la realización de lo político, por toda construcción de relaciones sociales de convivencia, es decir por toda producción de formas, figuras e identidades para la sociabilidad humana. Esta realización de lo político, una realización que se cumple, sin duda, pero que lo hace paradójicamente sólo a través de la negación y el sacrificio de su autonomía, solo mediante la sujeción a un pacto metafísico con lo otro, solo a través del respeto a una normatividad que es percibida como

que revela las formas de comportamiento social en función de conjurar la amenaza de una naturaleza que no se controla. No obstante, como hemos señalado, la novedad de la época moderna en el sentido de que la abundancia sustituya a la escasez como punto de partida de la existencia humana permite vislumbrar una ruptura con esa forma política arcaica abriendo finalmente la posibilidad de emancipación, de libertad para definirse autónomamente sustituyendo la actualización religiosa de lo político por la realización política de lo político, es decir, por la actualización de uno de los contenidos profundos de la modernidad, el laicismo, en el que la razón ilumina las decisiones sobre las cuestiones relativas a lo terrenal. Pero también hemos señalado que la forma capitalista de la modernidad tiene como fundamento la reproducción artificial de la escasez con el objetivo de sostener estructuras de dominación, lo que deja fuera del horizonte de posibilidades la emancipación de los seres humanos, el fin de comportamientos políticos condenados al auto-disciplinamiento y, por tanto, la eliminación de la presencia de la forma religiosa de la política. Encontramos aquí dos procesos complementarios: por un lado, la modernidad capitalista inicia su camino hacia el laicismo con la Reforma Protestante, que retira la religión del ámbito público de la comunidad para encerrarla en el fuero íntimo y privado de los individuos; por otro lado, a partir del siglo diecisiete con los primeros contractualistas, las ideas de la Ilustración francesa en el siglo dieciocho y la conformación de los modernos Estados-nación liberales con base en la protección los derechos inalienables del hombre en tanto individuo³² llevarán el laicismo hasta su concreción *aparente* más plena.

En este último sentido, Marx y Engels marcan claramente las diferencias entre los derechos del hombre, en tanto miembro de la sociedad burguesa (el hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad, el propietario privado de parte de la riqueza social) y los derechos del ciudadano, en tanto miembro del Estado. Los primeros, cuyo

revelada e incuestionable, es lo que conocemos como la realización propiamente religiosa de lo político...” (Echeverría; 2011b, 134)

³¹ Si nos detenemos un segundo a revisar el origen etimológico de la palabra religión, no nos sorprenderá que, si bien existe cierta controversia, interpretación más extendida es la que dio Lactancio (304-311 d. C.), que hace derivar *religio* de *religare*, que significa vincular, atar fuertemente <http://www.hispanoteca.eu/Foro/ARCHIVO-Foro/Religi%C3%B3n-religare-relegere.htm>

³² “Los derechos naturales e imprescriptibles son igualdad, libertad, seguridad y propiedad. La libertad es el poder del hombre de hacer todo lo que no lesione los derechos del otro. La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro. El derecho de propiedad es el derecho de todo ciudadano a gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de su industria. La igualdad consiste en que la aplicación de la misma ley a todos, tanto cuando protege como cuando castiga. La seguridad consiste en la protección conferida por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y de sus propiedades.” Cfr. Marx y Engles (1967) notas 14 a 19 del Editor.

fundamento es el *derecho a la libertad*, no se basan en la unión de los hombres, sino en su separación en tanto los demás individuos representan el límite y no la posibilidad de realización de los seres humanos. El *derecho a la propiedad* deriva directamente del anterior, y supone la libertad de disponer de su patrimonio sin atender a otro interés que el personal. Por otra parte, en la esfera de la sociedad civil la *igualdad* implica la misma libertad para todos los hombres, mientras el derecho a la *seguridad*, remite a la necesidad de la existencia de la propia sociedad como garante de la conservación de los anteriores. (Marx y Engels; 1967, 33)

En este proceso de secularización podemos apreciar claramente el establecimiento de un nuevo orden trascendente. De un lado, el *carácter misterioso de las mercancías* que desplaza a la *ecclesia* como instancia de sociabilidad (como ya señalamos, la fetichización de las relaciones sociales a través de las mercancías produce un fuerte quiebre en los sujetos en dos niveles constitutivos de su humanidad: en tanto lo enajena de su trabajo, y en tanto lo constituye como individuo abstracto quitándole su pertenencia natural comunitaria). Es necesario por tanto que se generen instancias capaces de re-ligar a los individuos en su carácter de animales políticos. El Estado aparece entonces como ese espacio de reconstitución y ordenamiento colectivo que reemplaza a la religión como mediación disciplinadora entre el hombre y su libertad para auto-determinarse, condicionada por la escasez ahora reproducida artificialmente. En síntesis, el Estado-nación moderno brinda al individuo un espacio en el que se siente parte de una comunidad, igual al resto de los individuos. Pero esta identidad se hace añicos en cuanto confronta con vida individual real en la que se relaciona con otros a partir de la venta una parte de sí mismo o la apropiación de una parte de otros hombres. En este sentido la modernidad simplemente ha reemplazado a Dios por un nuevo aparato trascendental el mercado, con su propio código de conducta plasmado en el Estado. Esta construcción devuelve la disciplina y el sentido al orden social establecido, al tiempo que la sociedad moderna, al igual que las sociedades arcaicas, depende del efecto sobrenatural de los fetiches, para reproducirse como asamblea de individuos. En definitiva, el capitalismo para poder someter a los hombres a las leyes del mercado, tuvo que recurrir a estructuras que se fundan en la religiosidad. Señala Echeverría tomando a Marx que,

“El ateísmo de la sociedad civil capitalista resulta ser así, en verdad, un pseudo-ateísmo, puesto que implica una religiosidad profana fundada en el fetichismo de la mercancía capitalista. El desencantamiento desacralizador del mundo ha sido acompañado por un

proceso inverso, el de su reencantamiento frío o económico. El lugar que antes ocupaba Dios se ha instalado el valor que se auto-valoriza.” (Echeverría; 2011b, 139)

Ahora bien, para comprender las raíces de esta religiosidad profana, nos sumergimos en el análisis de la relación entre el desarrollo de la forma capitalista de la modernidad y las ideas religiosas del protestantismo ascético, denominado en general puritanismo, valiéndonos del concepto de *afinidad electiva*. Vale entonces intentar precisar en la medida de lo posible este concepto partiendo de su resignificación en la sociología weberiana³³. Si bien el mismo Weber se abstuvo de tal definición, intentaremos aproximarnos lo más posible en función de la utilización que hacemos del mismo en este trabajo. En este sentido, debemos dejar de lado cualquier interpretación que establezca una relación causal directa, unívoca y/o exclusiva entre la Reforma Protestante y el surgimiento del capitalismo o viceversa.³⁴

Claramente esta relación no es una novedad dentro del materialismo histórico, señalada por Marx, Engels y una serie de intelectuales marxistas que escaparon al dogmatismo leninista (trotskista y estalinista) que simplificó y descalificó la influencia de la religión en la conformación de los sujetos a partir de una única frase plasmada en la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* y repetida hasta el cansancio que, descontextualizada de la enorme obra marxiana y su interpretación de la historia, resultó, como señala Busto (2020b), en un ateísmo inocuo que solo alimentó las posiciones más reaccionarias del capitalismo. He aquí la célebre cita:

“El sufrimiento religioso es al mismo tiempo la expresión del sufrimiento real y una protesta contra el sufrimiento real. La religión es el alivio de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas desalmado. Es el opio del pueblo.”

Podríamos encontrar numerosos pasajes en la extensa obra de Marx que matizan e incluso contradicen la deriva atea del marxismo. De hecho, muchos intelectuales marxistas, mayormente por fuera de la ortodoxia leninista, pusieron atención a la

³³ Para un recorrido de la transformación del concepto desde su fórmula original utilizada por algunos alquimistas a su uso como concepto sociológico en Weber cfr. Löwy, Michael (2018). *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa central. Un estudio de afinidad electiva*. Ariadna Ediciones. Santiago. Capítulo 1: “Sobre el concepto de afinidad electiva”.

³⁴ “... sólo se trata de iluminar la envoltura externa dada por ciertas ideas religiosas a la trama de la evolución de nuestra civilización moderna, a la que innumerables motivos históricos orientaron en un sentido específicamente terrenal y profano. Preguntamos, pues, únicamente qué contenidos característicos de esta civilización cabría imputar a la influencia de la Reforma.” (Weber; 1999, 106)

religión.³⁵ En principio, desde la perspectiva en la que estamos trabajando la modernidad capitalista, en la que los sujetos son atravesados por el hecho capitalista, podríamos pensar que la religión actúa como opio, no ya en términos de sustancia que nubla el entendimiento, sino como analgésico que calma el dolor que causa la explotación, la desigualdad, la injusticia de esta forma efectiva de modernidad. Siguiendo nuestra argumentación, podríamos entender entonces en qué sentido la religiosidad (en sus diferentes grados) es constitutiva de los diversos ethe que surgen como necesarios para hacer vivible lo que a priori es invivible.

Volvamos ahora a la idea de afinidad electiva entre la religión reformada, más específicamente el puritanismo, y el ethos realista. Michael Löwy, que utiliza el concepto en su trabajo *Redención y utopía* (2018) establece algunas precisiones que nos parece importante tomar. Dice Löwy:

“La elección, la atracción recíproca, la mutua elección activa de dos configuraciones socioculturales, conduciendo a ciertas formas de interacción, estimulación recíproca y convergencia. En este punto, las analogías y correspondencias comienzan a devenir dinámicas, pero ambas estructuras permanecen separadas. Es en este nivel (o en la bisagra entre él y el nivel siguiente) que se sitúa la *Wahlverwandtschaft* entre ética protestante y espíritu de capitalismo de la que habla Weber.” (Löwy; 2018)

A diferencia de otras aproximaciones al concepto, desaparece del análisis la noción de creación de una figura nueva y, como señalábamos antes, es necesario subrayar la presencia de condiciones históricas concretas que favorecen la identificación. En este sentido, la afinidad electiva no implica afinidad ideológica en diversas variantes de una misma corriente social y cultural, no es una correlación entre dos fenómenos diferentes, ni tampoco es sinónimo de influencia.

“La elección, la elección recíproca implica una distancia previa, una carencia espiritual que debe ser colmada, una cierta heterogeneidad ideológica... Es un concepto que nos

³⁵ Algunos ejemplos de trabajos marxistas que tratan sobre o incluyen la religión en su análisis son: el propio Marx (en su etapa neohegeliana) en *La Ideología Alemana* del año 1846 y mucho más en *El Capital*, así como en numerosas metáforas teológicas; Federico Engels en su trabajo sobre las guerras campesinas de Alemania en el siglo XVI y sobre Thomas Müntzer, o en *Contribuciones a la Historia del Cristianismo Primitivo*; Rosa de Luxemburgo en *Iglesia y socialismo*, de 1905; también hay referencias importantes a la religión en la obra de Gramsci y de Kautsky. Pero es en los trabajos Ernest Bloch, *El principio esperanza*, y en los trabajos de Walter Benjamin, principalmente en *El capitalismo como religión* de 1921 y *Tesis Sobre el concepto de Historia* de 1940, que se desarrolla esta problemática de manera más extensa y dándole una complejidad mayor. En el caso de América Latina es José Carlos Mariátegui quien a través de *El Mito* o la mística revolucionaria va a continuar por la senda de trabajo que otorga importancia a la religiosidad dentro del marxismo. Cfr. Busto (2020b).

permite dar cuenta de procesos de interacción que no dependen ni de una causalidad directa, ni de relaciones “expresivas” entre forma y contenido (por ejemplo, la forma religiosa como “expresión” de un contenido político o social).” (Löwy; 2018)

Como es sabido, Weber realiza un análisis pormenorizado de las características de las formas históricas efectivas del protestantismo ascético: el calvinismo, el pietismo, el metodismo y las sectas bautizantes (baptistas, menonitas y cuáqueros). No obstante, en función de la finalidad de su estudio, que coincide con nuestro interés al respecto, se preocupa por señalar que a partir del siglo diecisiete las divisiones dentro de las iglesias reformadas tuvieron siempre fronteras porosas, por lo que el concepto de puritanismo incluye variadas combinaciones, incluso de fundamentos dogmáticos diversos, pero que guardan notorias semejanzas en su práctica moral. Por esta razón señalaremos algunas de las características del puritanismo que nos resultan más reveladoras.

En primer lugar, de la mano de la doctrina de la predestinación que marca fuertemente al primer calvinismo, se entiende que el mundo fue concebido por Dios para su propia gloria, por lo cual los *elegidos* tienen la misión de aumentar la gloria de Dios en el mundo realizando sus preceptos. De este modo, tanto el trabajo social como la ética profesional deben cumplirse en tanto impuestas por la ley natural, establecida por Dios, y están al servicio de la colectividad en tanto el amor al prójimo existe para mayor gloria de Él. Estas tareas otorgan una estructura racional al cosmos que nos rodea de acuerdo a Su voluntad. De acuerdo con esta doctrina, Weber señala como uno de los rasgos sobresalientes del calvinismo el anti-misticismo, en el sentido de que se dejan de lado los cuestionamientos en torno a la demostración de la existencia de Dios o el sentido del mundo y de la vida, que se combina con un segundo componente, derivado del primero, que elimina todo dualismo entre individuo y ética, de donde se desprende el carácter utilitarista de la ética calvinista. Ahora bien, el problema de la predestinación generaba una enorme angustia en los creyentes en torno a su pertenencia al grupo de los elegidos, y de la existencia de indicios que permitieran reconocer el propio estado de gracia. Ante esta angustia existencial, se inculcó la necesidad de recurrir al trabajo incesante como modo de ahuyentar la duda y afirmar el estado de gracia. En efecto, una práctica cotidiana del puritanismo consistía en el continuo control del estado de gracia, llevando un registro pormenorizado de las acciones individuales, lo que impregnaba la existencia de una metodización racional de la conducta ética.

En un movimiento que combina el sentimentalismo religioso del pietismo alemán con el alejamiento del dogma de la predestinación, el metodismo, en particular el liderado por John Wesley, adoptó un fuerte carácter emocional que llegaba al éxtasis y la histeria, en contraposición con el ascetismo calvinista, y se consideró la conducta como claro signo de la regeneración nacida como fruto de la fe.³⁶ De modo que este deslizamiento permitió conservar una raíz religiosa en la conducta ascética puritana, tras haber dejado atrás la doctrina de la predestinación.

En segundo lugar, quisiéramos resaltar, dada su gran influencia en el desarrollo histórico de las colonias inglesas en América del Norte y de los Estados Unidos, las aportaciones del movimiento bautizante durante los siglos dieciséis y diecisiete, con sus sectas baptistas, menonitas y cuáqueras, que entroncan su ética con principios religiosos heterogéneos dentro de la iglesia reformada. El rasgo más importante de esta vertiente radica en la idea de la *iglesia visible* como comunidad exclusiva de los verdaderos creyentes y regenerados. Lo que nos interesa rescatar de este movimiento se relaciona, en primer lugar, con el aporte respecto al rechazo radical de la *idolatría*, en tanto implica “una atenuación de la veneración que sólo a Dios se debe”. Este rasgo, presente en el calvinismo, sumado al carácter voluntarista de la comunidad religiosa y su esmero por mantenerse alejados de elementos impuros, lleva a un rechazo concreto de toda relación con el Estado y a la adopción de una postura anti-autoritaria, fundamentada en que “en la iglesia, sólo Cristo debía imperar.” Así, a diferencia del ascetismo católico, rechaza enfáticamente la obediencia a cualquier estructura eclesiástica institucionalizada. Por otra parte, la doctrina elaborada por los cuáqueros sobre la importancia de la palabra, no como texto bíblico sino como fuerza interior del Espíritu Santo en la vida cotidiana de los creyentes a través de su testimonio en la razón y la conciencia individual, inicia una evolución que termina en el rechazo radical de cualquier residuo de la doctrina de la salvación por medios externos (los sacramentos) que llegó en los cuáqueros al extremo de la desaparición del bautismo y la comunión, llevando a “sus últimas consecuencias el *desencantamiento* religioso del mundo”. En definitiva, el estado de gracia que asegura un lugar en el mundo ultraterreno, sólo podía conseguirse a través de la comprobación de un cambio de vida que diferencia a los elegidos del *hombre natural*, sometido a sus apetitos, y la única manera de controlar tal estado se hallaba en la metodización ascética de su comportamiento cotidiano. Weber

³⁶ Un segundo concepto aportado por el metodismo es el de santificación, que significaba la libertad contra el poder del pecado y como prueba del estado de gracia. Cfr. Weber (1999).

afirma que esta racionalización es resultado de la concepción del protestantismo ascético de la profesión como un deber, una misión impuesta por Dios en este mundo. De modo que, a diferencia del ascetismo católico monástico, el *método* transforma la vida en vida racional en el mundo, aunque no para este mundo.

Ahora veamos de qué modo estos preceptos afectaban la vida concreta de los puritanos. Siguiendo a Weber, tomaremos como referencia el *Christian Directory* (1673), del puritano inglés Richard Baxter y las posturas morales respecto a cuestiones de este mundo (la riqueza, el tiempo, la profesión, el sexo, el lucro, etc.), a partir de las cuales se puede establecer la afinidad electiva entre la moral puritana y el capitalismo. En primer lugar, mencionaremos la posición puritana frente a la riqueza, fuente de múltiples tentaciones de goce, sensualidad y ociosidad, contrarias a la voluntad de Dios de aumentar su gloria por medio del obrar. De allí se desprende que el ocio y la pérdida de tiempo son graves pecados que sustraen al hombre del servicio a la gloria de Dios a través del trabajo. En el mismo sentido es considerada la contemplación en tanto es menos grata para Él que el trabajo profesional y las obras por el bien común. Incluso los ricos deben trabajar,

“... aun cuando no necesita hacerlo para cubrir sus necesidades, está sometido al precepto divino, al que tiene que dar cumplimiento lo mismo que el pobre. Pues Dios ha asignado a cada cual, sin distinción alguna, una profesión (*calling*)³⁷, que el hombre debe conocer y en la que ha de trabajar...” (Weber; 1999, 220)

La insistencia en el trabajo duro y continuo, en la profesión como prescripción divina, actúa también en forma preventiva respecto a las tentaciones mundanas que pueden desviar a los hombres del camino de la santidad. En efecto, la vida sexual, aún dentro del matrimonio sólo puede tener como finalidad aumentar la gloria de Dios siguiendo el precepto de la procreación. Cualquier vacilación frente a ésta o cualquier otro impulso natural es señal de la falta de estado de gracia. La profesión permite vivir de acuerdo a un método racional y sistemático de ascetismo, es decir una vida ordenada en pos de los preceptos morales puritanos. Pero además, la concepción puritana de la profesión, a diferencia de la mirada católica o incluso la luterana, introduce un matiz que consiste en el reconocimiento de la providencialidad de esa profesión a partir de sus frutos, lo cual

³⁷ Podríamos trazar aquí un paralelismo entre la utilización del vocablo *calling*, como llamado, con la noción de vocación religiosa del catolicismo, a través de la cual quienes integran institucionalmente la Iglesia sienten el *llamado* de Dios para ponerse a su servicio.

otorga un carácter religioso a la interacción de los intereses económicos-privados. Así, la división del trabajo y la estructuración de la sociedad también forman parte del plan divino. El grado en que cada profesión cumple su función de aumentar la gloria de Dios es determinable en primer término, en virtud de criterios éticos; luego, de acuerdo a la utilidad que pueda tener para la comunidad; y por último, pero no menos importante, el beneficio económico individual, que es dispuesto por Dios para su propia honra. Por tanto, la riqueza es reprobable cuando incita al ocio y el goce de los apetitos mundanos, o a la ostentación del lujo que se traduce en idolatría, pero como parte del ejercicio de la profesión es una obligación moral, una responsabilidad de administración encomendada por Dios con la única finalidad de aumentar su gloria³⁸. En este punto Weber establece cierto paralelismo con algunas tradiciones judías, con la idea de que Dios recompensa a sus fieles en este mundo, por la utilización del Antiguo Testamento como un código de conducta personificado en los héroes bíblicos y fundamentalmente por el renacimiento en el puritanismo de la antigua creencia respecto al pueblo elegido. Sin embargo, el ethos desarrollado por los judíos se acerca más al capitalismo de tipo especulativo, mientras que el ethos puritano se desarrolla de acuerdo con la sobriedad de la industria racional burguesa.

La ética puritana celebra la utilización racional de la riqueza, que implica el trabajo incesante, continuo y sistemático y el aumento consecuente de la riqueza por un lado, mientras por otro reprime el consumo, lo que inevitablemente da como resultado el ahorro y la conformación de un capital. En la realidad histórica efectiva, este círculo que intentaba ser virtuoso (trabajo, ahorro, inversión, trabajo) fue perdiendo sus raíces religiosas para ceder cada vez más ante la lógica utilitaria, en la que el empresario burgués podía enriquecerse en tanto y en cuanto lo hiciese dentro de las formas legales y no hiciese un uso irracional de su riqueza. No obstante, las raíces religiosas de tal utilitarismo no sólo justificaban el enriquecimiento del burgués, sino que sustentaban asimismo la explotación y el sometimiento de las clases trabajadoras.

En su célebre trabajo de 1963, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, E.P. Thompson se ocupa en particular de este problema, que es aludido marginalmente en el trabajo de Weber. De acuerdo con el trabajo del sociólogo alemán quedaba claro que el puritanismo había brindado a las clases medias cierta inclinación psíquica y coherencia social en torno a la idea del *llamado* o la *elección* de los individuos de su clase para

³⁸ Ni la riqueza, ni la profesión, ni las obras están orientadas al goce de los hombres, solo a la gloria de Dios

llevar adelante la voluntad de Dios. En el capítulo “El poder transformador de la cruz”³⁹, se pregunta Thompson,

“¿Cómo debió, entonces, una religión como esta atraer al naciente proletariado cuya masificación, en un período de dureza excepcional, no les predisponía en ningún sentido de llamada colectiva, cuyas experiencias en el trabajo y en sus comunidades favorecían los valores colectivos más que los individuales, y cuyas virtudes de frugalidad, disciplina o ambición proporcionaban beneficios a sus patronos más que éxito a ellos mismos?” (Thompson; 2012, 393)

Más aún, un problema central para los primeros industriales era la indisciplina laboral de los trabajadores imbuidos por un *ethos tradicional* que no se adaptaba fácilmente a las necesidades de la producción capitalista, al que se buscó disciplinar inútilmente mediante diferentes tipos de coacciones externas. Por tanto, se hacía necesario otro tipo de motivación, una coacción interna, que fuera capaz de canalizar eficazmente las energías de los obreros hacia el trabajo. Para comprender esta internalización del metodismo en los trabajadores industriales del siglo dieciocho, Thompson vuelve sobre el predicamento de Richard Baxter cuya lectura era preferida entre los puritanos, y cuya obra se reimprimió hasta entrado el siglo diecinueve, y señala que el presbiteriano impulsó un cambio remarcable en la disciplina del trabajo metodista estableciendo los lineamientos fundamentales en el ya mencionado *Christian Directory*. En una etapa posterior, John Wesley introdujo las variantes necesarias para hacer del puritanismo la religión del proletariado “...cuyos miembros no tenían la más mínima razón, por lo que a experiencia social se refiere, para considerarse elegidos” (Thompson; 2012, 399) Wesley compone su doctrina teológica combinando elementos del puritanismo calvinista y del luteranismo, rompiendo con la tradición intelectual y democrática de la vieja disidencia⁴⁰ para adoptar las doctrinas de sumisión a la autoridad y de la universalidad de la gracia, esta última en total contradicción con la idea de *llamado o elección* calvinista. A partir de éstos y otros lineamientos teológicos, el metodismo se hacía asequible para la clase obrera. Por un lado, tanto la gracia como el pecado eran

³⁹ En la titulación de su capítulo, Thompson parafrasea al Dr. Andrew Ure que en su *Philosophy of Manufactures*, de 1835, que preocupado por la disciplina laboral de los trabajadores industriales sugiere que “... es de sumo interés para todo empresario organizar su maquinaria moral sobre principios tan sólidos como los de la mecánica... ¿Dónde encontrará la humanidad este poder transformador? En la cruz de Cristo. Es el sacrificio que borra la culpa del pecado; es el móvil que acaba con el amor al pecado... expía la desobediencia; motiva la obediencia; hace que la obediencia sea factible; la convierte en aceptable...” Citado en Thompson (2012, 398-399)

⁴⁰ Nos referimos a la disidencia del Anglicanismo, origen del puritanismo inglés.

universales, por tanto, cualquier persona que se declarase culpable de pecado podía ser perdonado por la gracia de Dios sin importar su posición social ni su riqueza. A la universalidad de la gracia se sumó luego su provisionalidad, alejándose aún más de la doctrina calvinista, por la cual el redimido siempre podía recaer en el pecado, tras lo cual perdía el perdón otorgado previamente. Por lo tanto, sólo mantenía el estado de gracia aquél que seguía sin pecar. Sin embargo,

“La salvación era prerrogativa de Dios y todo lo que un hombre podía hacer era prepararse para la redención mediante la humillación absoluta.” [Por otra parte, recaer] “podía significar la expulsión del único grupo comunitario que conocían en el desierto de la Revolución industrial; y significaba el miedo, siempre presente, a una eternidad futura de castigo espeluznante.” (Thompson; 2012, 401)

Las recomendaciones para preservar la gracia eran de tres tipos: primero, el servicio a la iglesia; luego, el cultivo del alma mediante ejercicios espirituales; y finalmente, mediante una disciplina metódica en todos los aspectos de la vida, a punto tal que, si bien se promovían las escenas dramáticas en la iglesia, desaconsejaba cualquier tipo de pasión y espontaneidad. Señala entonces Thompson la correspondencia entre las virtudes del metodismo y las prácticas del utilitarismo que permitieron la transformación del rebelde trabajador en sumiso obrero industrial. Con el pasaje al utilitarismo, el enraizamiento religioso se fue perdiendo frente al creciente poder de las mercancías dejando a su paso una cáscara vaciada de contenido humano, desplazado por la lógica de valorización del valor.

Para terminar, nos parece importante hacer referencia a un elemento adicional en la composición de la afinidad electiva entre capitalismo y puritanismo. Bolívar Echeverría (2011b) problematiza un planteo esbozado por Weber en cuanto a la posible relación entre la capacidad de asumir la ética puritana y cierto tipo de etnicidad, y va más allá del concepto racial-étnico de blancura, para enfocarse en el concepto racial-cultural de *blanquitud*. Esta categoría histórica se compone de elementos geográficos, seculares y religiosos. En primer lugar, señala el ecuatoriano, la constitución fundante de la vida moderna, capitalista y puritana tuvo lugar casualmente sobre poblaciones racialmente blancas del noroeste de Europa; esto se combina con la relación que el calvinismo establece entre el privilegio de haber sido elegido por la gracia divina y su manifestación visible, dando como resultado que la blancura se convierta en una de las

formas visibles de santidad, con lo cual un ingrediente arbitrario pasa a ser elemento esencial de una identidad que, más allá de lo étnico, es fundamentalmente civilizatoria por su forma y puritana o realista por su contenido. En efecto,

“... el hecho de que los santos visibles fueran también, además de todo de raza y de usos y costumbres blancos abandonó su factualidad y pasó a convertirse en una condición imprescindible... centra su atención en indicios más sutiles que la blancura de la piel, como son los de la presencia de una interiorización del ethos histórico capitalista. Son estos los que sirven para la inclusión o exclusión de los individuos...” (Echeverría; 2011b, 148-150)

Por lo tanto, incluimos el racismo como elemento constitutivo de la modernidad capitalista: un proceso complejo que subordina el orden étnico a un orden ético o civilizatorio que consiste en un tipo de comportamiento humano funcional a la forma capitalista de la reproducción social cuya forma histórica efectiva más adecuada se identifica con el tipo de comportamiento establecido por el protestantismo calvinista o puritano desarrollado en el centro y el norte de Europa, y consolidado en los Estados Unidos de América. La austeridad, el sometimiento al mercado como si fuese un Dios, la ruptura de la comunidad para imponer el individualismo, la coerción y el control social, la blanquitud por sobre el mestizaje, son algunas de las afinidades electivas que existen entre el puritanismo y el capitalismo.

Retomando el planteo del inicio de este apartado, podemos encontrar la afinidad electiva entre puritanismo y capitalismo, pero debemos detenernos un momento para reflexionar sobre la cuestión de que no es el noroeste europeo donde esa afinidad electiva llega a sus últimas consecuencias para configurar el ethos realista, sino en la rama que se desprende con los colonos hacia América del Norte. Profundizaremos sobre el proceso histórico efectivo en el siguiente capítulo, sin embargo, resulta pertinente abordar brevemente aquí la relación entre los ethos realista y romántico. En efecto, la realidad histórica demuestra que Europa vive en una eterna tensión, una negociación constante, entre el ethos realista y el ethos romántico, lo que obstruye el desarrollo puro del primero. Podemos encontrar una explicación a este fenómeno en las tradiciones católicas que se sumaron durante el siglo diecinueve a la modernidad capitalista europea, después de que la Ilustración con su discurso iluminista centrara sus ataques en la figura de la Iglesia de Roma. Por lo tanto, el centro de la modernidad capitalista y del

ethos realista no es Europa, sino los Estados Unidos. Así como América Latina fue campo fértil para el proyecto católico emanado del Concilio de Trento, manteniéndose al margen de las guerras religiosas que tenían lugar en el viejo continente, lo mismo podríamos decir para las iglesias reformadas en América del Norte, donde el desplazamiento se produce en una etapa posterior, entre las décadas de 1830 y 1860 con el “El Segundo Gran Despertar Evangélico”, que coincide con la fuerte industrialización que se produce en Nueva Inglaterra y Nueva York. Nos detendremos con mayor profundidad en este proceso en el capítulo siguiente.

Capítulo 3. La modernidad en las Américas

1. *Las modernidades de América Latina*

Por lo dicho hasta aquí, y en concordancia con el desarrollo de la modernidad en América Latina de Edelmiro Busto (2020a), la modernidad barroca no fue la única modernidad que se desarrolló en América Latina. En este sentido, podemos encontrar por lo menos cuatro modernidades posteriores, que se fueron sedimentando una sobre otra en sucesivos intentos de eliminar a la modernidad barroca americana que, como ya señalamos, es consecuencia del mestizaje cultural que vivió la América española a finales del siglo dieciséis y de la teología revolucionaria que desarrolló la Compañía de Jesús para refundar el catolicismo en este continente entre los siglos dieciséis y dieciocho hasta su expulsión.⁴¹

La segunda modernidad que se desarrolla en América viene de Europa: es la modernidad de la Ilustración que trató mediante su imposición de eliminar los rastros de la modernidad barroca, incluyendo en este proceso la expulsión de los jesuitas y la construcción de una leyenda negra sobre ellos, para disciplinar y poner al continente al servicio del desarrollo del capitalismo europeo. Esta modernidad ilustrada, concretada en las Reformas Borbónicas para la América española y las Pombalinas para la América Portuguesa, que muchos historiadores proponen como uno de los antecedentes más importantes para explicar la disolución del pacto colonial, generó mucha resistencia y tuvo un alcance muy limitado, interrumpido por el inicio de los procesos independentistas para ser luego retomado en la conformación de las nuevas repúblicas. Fundamentalmente, promovió el abandono de

“...una práctica de convivencia pese a todo incluyente que había prevalecido en las sociedades americanas durante todo el largo *siglo barroco*, la práctica del mestizaje; una práctica que –pese a sufrir el marcado efecto jerarquizador de las instituciones monárquicas a las que se sometía- tendía hacia un modo bastante abierto de integración de todo el cuerpo social de los habitantes del territorio americano.” (Echeverría; 2011, 224)

Esta modernidad clásica o ilustrada, exportada por los Borbones, consagró la distinción entre metrópoli y colonias, colocando a la primera en el pedestal de ideal civilizador que

⁴¹ Retomando lo expresado en el punto 3 del capítulo 2 sobre la teología de los Jesuitas.

para ser adoptado por los sectores hispanizantes de los criollos tenía que distinguirse de los colonizados, someterlos y, de ser necesario, aniquilarlos. Como consecuencia de la independencia se produjo en la primera mitad del siglo diecinueve, una puja entre el liberalismo, una de las expresiones más despiadadas del capitalismo, y la resistencia que generó en las economías regionales, los campesinos que explotaban las tierras comunitarias y los ocupantes de las mal llamadas áreas vacías de Latinoamérica, que veían claramente que si el liberalismo triunfaba estaban condenadas a la explotación y la pobreza (Busto, 2020). Esta puja se resolvió con la configuración de una nueva modernidad, republicana, durante el proceso de constitución de los Estados Nacionales, que impuso las reformas liberales consistentes en una batería de acciones que iban desde la desamortización de las propiedades eclesiásticas y la conformación de un mercado de tierras, con la consiguiente destrucción de las tierras comunales, hasta acciones bélicas como la Guerra Apache en México, la Conquista del Desierto en Argentina, la Guerra de Canudos en Brasil, o la Guerra de la Triple Alianza y el genocidio del pueblo paraguayo⁴². La consecuencia directa de este proceso fue la consolidación del latifundio, complementario del capital extranjero, constituyendo a los terratenientes en sus diferentes versiones (Hacendados, Estancieros o Facenderos) como clase dominante y desarrollando el modelo agro-exportador que resultó en una masa de pobres nunca antes vista en el continente.⁴³ No obstante, señala Echeverría,

“No falta ironía en el hecho de que las repúblicas nacionales que se erigieron en el siglo diecinueve en América Latina terminaron por comportarse muy a pesar suyo precisamente de acuerdo a un modelo que declaraban detestar, el de su propia modernidad, la modernidad barroca... Pretendiendo *modernizarse*... las capas poderosas de las sociedades latinoamericanas se vieron compelidas a construir repúblicas o Estados nacionales que no eran, que no podían ser, como ellas lo querían, copias o imitaciones de los estados capitalistas europeos; que debieron ser otra cosa: representaciones, versiones teatrales, repeticiones miméticas de los mismos; edificios en los que, de manera inconfundiblemente barroca, lo imaginario tiende a ponerse en el lugar de lo real.” (Echeverría; 2011b, 221)

⁴² No es casual que el Paraguay hubiera adoptado una forma diferenciada en la concepción del Estado, de la tierra y el trabajo, dado que fue centro de referencia de la cultura construida por la Compañía de Jesús y, por tanto, era crucial para el proyecto capitalista europeo y sus aliados sudamericanos arrasar con cualquier posibilidad material de supervivencia del proyecto político, económico y cultural jesuita.

⁴³ Para profundizar en este proceso de concentración de tierra en el la formación de una clase dominante cuyos medios de producción es el latifundio Ver Marcos Kaplan: “La Formación del Estado Nacional en América Latina” y Waldo Ansaldi: “Frívola y Casquivana, puno de hierro en guante de seda. Una propuesta para conceptualizar el termino oligarquía en América Latina”.

En última instancia, estas nuevas repúblicas nacionales tenían como objetivo retomar el proceso definido en torno a la exclusión de una porción mayoritaria de su población considerada disfuncional. Así, los Estados nacionales conformados luego de la ruptura del pacto colonial, no fueron sino un engendro deformado que intentó construir una nación vaciándola de todo contenido identitario real, poniendo en su lugar unas repúblicas que no sólo se escindieron de su nación natural, sino que se enfrentaron con ella llegando a los límites de su exterminio. Pero el régimen de dominación oligárquico, que se extendió con sus variantes por casi todo el territorio latinoamericano, fue en sí mismo estructuralmente débil hacia adentro y dependiente en sus relaciones con las clases dominantes del capitalismo occidental-europeo y norteamericano. (Ansaldi; 1991) En este sentido, la modernidad capitalista les tenía reservado un lugar específico y subordinado en la reproducción global del capital. Como explicaremos con más detalle en el próximo capítulo, la modernidad capitalista se impone en todos los rincones del mundo con su rostro más perverso, el imperialismo, que degrada el valor de las materias primas y la mano de obra de las zonas que somete, con el beneplácito de sus socios locales, en beneficio de la acumulación y la reproducción del capital productivo ubicado en los centros.

Una nueva versión de la modernidad en América Latina tiene lugar desde la década del 20' hasta la década del 60' del siglo veinte, y consiste en diversos intentos de configurar una modernidad capitalista latinoamericana, que Busto llama *modernidad democratizante*, aprovechando la coyuntura de crisis endémica del sistema capitalista durante la primera mitad del siglo veinte. Todos estos intentos fueron truncados por el accionar del imperialismo tras la salida de la crisis, demostrando que la modernidad capitalista es un proceso europeo y nortatlántico que se impone a otras regiones en clave de subordinación. Esta línea argumental podría llevarnos a la conclusión de que cada tipo nuevo de modernidad reemplazó a la anterior, dando por sentado el triunfo definitivo de la modernidad capitalista. Pero volviendo a lo mencionado al principio, entendemos que los proyectos de modernidad al sucederse unos a otros o al coexistir unos con otros en conflicto por el predominio, dotan a su existencia de formas particulares sumamente variadas, y la evidencia histórica ha demostrado claramente la pervivencia de en América Latina de modernidad barroca como forma de resistencia a través de construcción de una identidad *Nuestroamericana*.

El ethos barroco, que se constituye a partir de una coyuntura singular americana, se convirtió, en sus diversas articulaciones, en la resistencia más importante a la modernidad capitalista que va llegando en sucesivos intentos de actualización primero desde Europa y luego desde Estados Unidos.

Para reforzar nuestro argumento podríamos tomar la afirmación de Loris Zanatta en su *Historia de América Latina* (2012) cuando señala que América Latina independiente heredó de la era colonial el imaginario social de tipo religioso que diseñaba una sociedad organizada como comunidad orgánica, reflejo de un orden divino revelado en el cual no existían diferencias entre unidad política/unidad territorial. De eso se trataba la cristiandad de los imperios ibéricos que conquistaron América. Pero entonces, se pregunta, ¿qué diferencia a América de España y Portugal en este sentido? Dos elementos distintivos: en primer lugar, América ibérica quedó fuera del alcance de la Reforma protestante y los conflictos generados por ella; el segundo elemento lo constituye el importante rol de la Iglesia católica en esta parte del mundo, no sólo en tanto pilar ideológico del orden político sino como eje de la unidad espiritual de un territorio sumamente extenso y geográficamente fragmentado, en particular la actividad de la Compañía de Jesús.

En este sentido, el “proyecto histórico espontáneo de civilización criollo”⁴⁴ es, a su vez consecuencia de la peculiar política de la metrópoli, especialmente durante los siglos dieciséis y diecisiete, en la que los territorios americanos ocupan un lugar marginal y no son una prioridad para la corona. Los Reyes Católicos, a diferencia de lo que suele afirmarse, no se propusieron la unidad de España en el sentido moderno del Estado, y mucho menos la conformación de un imperio. Constituyeron más bien una monarquía típicamente medieval, en la que los diferentes reinos mantenían una fuerte autonomía, con un rol preponderante de las cortes. La autoridad de los Reyes se basaba en su presencia personal, que ejercían de manera itinerante estableciendo negociaciones con las Cortes, en las cuales legislaban. La llegada de Carlos I al trono tras la muerte de Fernando no estuvo exenta de resistencias y dificultades que imposibilitaron la creación de un imperio fuerte y unificado. El gobierno de un imperio de la magnitud del heredado por Carlos, no dejaba otra alternativa que delegar el poder en diversas instancias: virreyes o gobernadores, un consejo de Estado que residía en Castilla y otros consejos de carácter administrativo con jurisdicción territorial. Mientras el rey atendía

⁴⁴ Ver Capítulo 2.

los numerosos conflictos y frentes militares en el viejo continente, América se convertía en una sociedad de frontera, en la que los colonos provenientes de clases bajas motivados mayormente por la avaricia, no ostentaban grandes proyectos civilizatorios, que tampoco eran procurados por la Corona, más allá del compromiso evangelizador asumido en el Tratado de Tordecillas de 1494 (mediante el cual España obtuvo el dominio de las tierras americanas) y delegado mayormente en las órdenes religiosas sobre las que carecía de autoridad directa. Fueron entonces las órdenes religiosas las que establecieron el ritmo, los objetivos de la colonización y la misión religiosa de España. Las primeras en llegar, las órdenes mendicantes, imprimieron a la evangelización un celo milenarista y realizaron un programa de conversiones sin precedentes. Los Jesuitas, por su parte, vieron en América la oportunidad de crear un continente cristiano, alejado de la corrupción y las guerras religiosas del viejo continente. Su mirada optimista sobre los nativos promovía una evangelización pacífica y libre, a través de la creación de comunidades o misiones. No obstante, la mirada de los religiosos chocaba con los intereses de los colonos en torno a la explotación de la mano de obra, lo que llevó a un largo debate que duró más de cuarenta años. La famosa polémica entre la postura que sostenía que los indios eran poco más que animales salvajes que debían ser sometidos al dominio español, cuyo mayor exponente fue Juan Ginés de Sepúlveda, y quienes sostenían que los nativos eran almas bondadosas en nada inferiores a los españoles, defendida por el dominico Bartolomé de las Casas y secundado por otros frailes, ponían en tensión la presencia misma de España en América. Los segundos sustentaban sus denuncias del abuso y la crueldad de los conquistadores en la idea de que Dios había dado América a España exclusivamente para la salvación de las almas. Si bien la presión de los religiosos consiguió la sanción de las Leyes Nuevas en 1542, que abolían la encomienda y decretaban la libertad para todos los esclavos indios en América, su cumplimiento distaba ampliamente de la realidad americana. Lo mismo sucedería cuando con motivo del debate entre Sepúlveda-de las Casas ante el Consejo Real en 1550 en Valladolid, Carlos suspendió la conquista hasta que se aclarase la posición al respecto, la conquista seguía adelante. De modo que, a la marginalidad tácita del rol de América respecto al resto de los reinos en términos políticos, podemos agregar la debilidad para hacer cumplir efectivamente las decisiones de la Corona.

Por otro lado, se ha argumentado que América financiaba los gastos del imperio de Carlos, pero lo cierto es que solo constituía una parte de los ingresos, siempre insuficientes, para solventar el peso de los enfrentamientos constantes y crecientes del

Emperador en los intentos de defender las fronteras de sus reinos europeos. La principal fuente de financiación no fue otra que los préstamos crecientes de banqueros alemanes e italianos, que no solo hipotecaban los ingresos futuros de la Corona con intereses cada vez mayores⁴⁵, sino que permitieron a los financistas controlar sectores enteros de la economía española a través de la compra de cargos, tierras y juros. De cualquier modo, los ingresos en metales americanos fueron bienvenidos y, de hecho, la Corona estableció dos centros administrativos que controlaban aquello que le correspondía por la extracción de metales, en manos de particulares: el Virreinato de Nueva España en 1535 y el Virreinato del Perú en 1542, desde donde se organizó todo el comercio legal mientras que la actividad minera generaba circuitos económicos subsidiarios. En el mismo sentido se crearon dos instituciones con sede en la península: la Casa de Contratación (1503), que regulaba el comercio; y el Consejo de Indias (1524), que legislaba sobre la administración colonial. Pero hasta la llegada de los Borbones en el siglo dieciocho ni la situación financiera de España ni la importancia marginal de los reinos americanos habrían de cambiar, sino todo lo contrario. La expansión de la conquista y la colonización seguirá en manos de particulares y de las órdenes religiosas. Los tibios impulsos de institucionalización y centralización en la administración colonial buscaban ejercer algún tipo de control sobre la avaricia de los conquistadores y evitar la barbarie y la catástrofe de la invasión de las Antillas, presentando al rey, una autoridad lejana y ausente, como garante de los derechos de sus súbditos. Pero las civilizaciones que encontraron los españoles en el área continental contaban con estructuras mucho más complejas y mayor capacidad de respuesta ante la novedad de los invasores, que apelarán a diferentes tipos de alianzas con los locales, flexibilizando los vínculos conquistadores-conquistados, en los que los nativos demostraron su capacidad de negociación, dando lugar a alianzas para derrotar a los gobernantes primero, y luego, a una sociedad en la que la nobleza indígena tuvo un lugar de privilegio y respeto prefigurando nuevos estatus sociales y proyectos políticos. Así, unos y otros tuvieron que adaptarse a realidades nuevas y aplicar respuestas creativas, que carecían de una dirección política clara y aplicable. Dado el carácter dialéctico de la relación, a partir de las condiciones particulares de europeos y americanos, será la religión la que proveerá unidad, incluyendo a los indios como un estamento social con estatus jurídico, como súbditos del rey de España a partir de una idea de lealtad de

⁴⁵ Los intereses pasaron del 17,6% en la década de 1520 al 48,8% en la de 1550 (Cfr. Kamen; 1984)

fuerte base ética. Este segmento social, junto con una cantidad de ibéricos que no lograron enriquecerse en la empresa conquistadora, se constituyó así en un freno a las tendencias centrífugas de los primeros adelantados, coadyuvados por la fuerte acción moderadora de la Iglesia. El prolífico avance de las órdenes religiosas se convertirá en un espacio privilegiado para el mestizaje, dando cobijo a los blancos pobres y constituyendo centros de propagación de la cultura europea en el mundo indígena. En este contexto, conquistadores y conquistados se vieron obligados a flexibilizar sus estructuras culturales y adaptarse a las nuevas condiciones. Así, en esta interacción social y cultural, los religiosos asumieron un importante rol de intermediarios, distante de la acción política de la Corona, tierra fértil para la configuración de lo barroco.

Como señala De Souza Santos (2009), la subjetividad barroca es lúdica y subversiva, y se reinventa cuando las sociabilidades que contiene tienden a institucionalizarse, lo que la reviste de potencial emancipador. Su temporalidad está marcada por la interrupción, que impide un cierre definitivo y permite la sorpresa. De esta manera, podemos identificar, en términos históricos, las diversas articulaciones de este ethos frente a los sucesivos intentos de disciplinamiento por parte de la modernidad capitalista, siempre en agresiva expansión. Frente a la modernidad de la Ilustración, cuya manifestación más clara fueron las reformas borbónicas y pombalinas, se sucedieron una serie de rebeliones y levantamientos, urbanos y rurales, en los que a veces confluyeron coyunturalmente los intereses de los criollos con los de las clases subalternas. Las reformas en las colonias españolas en América implementadas durante el siglo dieciocho, y profundizadas particularmente por Carlos III quien gobernó entre 1758 y 1788, estaban en línea con la tendencia modernizante de otras monarquías europeas, y tenían como objetivo un control más efectivo sobre los territorios americanos en orden a gobernarlos de manera más directa, y optimizar los ingresos fiscales. No es casual que esta transformación coincida con el cambio de perspectivas de la corona sobre las colonias en el sentido del descubrimiento de su potencial como mercado consumidor, cuestión que se hizo más evidente con el avance de la industria en los países del norte de Europa y la consecuente competencia por los jugosos negocios con América, lo que se puede asociar directamente con la mencionada transición de las metrópolis a la adopción de una modernidad capitalista consolidada. Vale pensar que en este marco las rebeliones fueron contra los funcionarios y no contra la figura del rey, esto se mantiene hasta principios del siglo veinte en Brasil y México, argumento utilizado erróneamente

para tildar a estos levantamientos de pre-políticos y no comprenderlos como un emergente político del ethos barroco.

Las reformas incluyeron, entre otros, los siguientes ejes. En primer lugar, el libre comercio, que habilitó el comercio entre nuevos puertos en España y en América. Esta reforma, si bien era reclamada por los criollos se caracterizó por una creciente presencia de comerciantes peninsulares que se hicieron con el dominio de los intercambios ultramarinos desplazando a los americanos, y una fragmentación de las economías regionales. Luego, un aumento de la presión fiscal, que se sintió fuertemente en todos los sectores de la sociedad colonial, desencadenando con frecuencia protestas anti-fiscales que, como mencionamos más arriba, en muchos casos unieron coyunturalmente a los criollos con las clases populares. En tercer término, una reorganización administrativa basada en el modelo francés de intendencias que, además de promover una administración más centralizada y eficiente, tenía como objetivo quebrar los fuertes lazos entre las autoridades coloniales y las elites criollas plagadas de ineficiencia y corrupción, cuya consecuencia secundaria fue que los cabildos se convirtieran en la base institucional desde donde actuarán luego los criollos en el proyecto independentista. El protagonismo de las instituciones municipales, sin embargo, no era nuevo, sino que hundía sus raíces en la configuración particular de los reinos americanos durante los siglos dieciséis y diecisiete, y se constituyó en la institución criolla por excelencia a partir del intento de control de los Borbones. De modo que los cabildos, especialmente los de las ciudades más importantes, se encontraban en posición de interpretar las necesidades del reino y neutralizar el poder real, configurando una parte importante del proyecto criollo. En esta estructura de gobierno indirecto, los funcionarios de la Corona representaban más bien figuras simbólicas, y la implementación las órdenes emanadas del aparato político-administrativo se relativizaban, a veces hasta el punto de su suspensión.

En cuarto lugar, se modernizó y reorganizó el ejército ante la presión de Inglaterra y Francia, que ya poseían colonias de este lado del Atlántico, generando descontento entre los americanos debido a la implementación del servicio militar y el enorme costo fiscal de su mantenimiento que recaía sobre ellos. Finalmente, la reforma religiosa que resultó en la expulsión de los Jesuitas en 1776 respondía a diversas razones. De acuerdo con Zanatta (2010) los Borbones, muy a tono con las ideas de la Ilustración, consideraban a la iglesia un lastre para el desarrollo económico y la modernización debido a su doctrina y a sus enormes riquezas “improductivas”, pero además veían en las órdenes regulares,

sobre las que no tenían autoridad, una amenaza en tanto constituían un Estado dentro del Estado y tenían el dominio sobre las instituciones de enseñanza superior en América. La autonomía y el éxito de las misiones, por un lado, y las ideas contenidas en la teología jesuita, como la doctrina de la retroversión de la soberanía de Suárez, entraban en tensión con las pretensiones absolutistas de los Borbones.

No obstante, resulta enigmático que en este contexto de mayor fragmentación económica, que muchas veces implicaba también la competencia entre diferentes puertos o regiones americanas, y de gran fragmentación político-administrativa, profundizada por la incorporación de dos nuevos virreinos y el sistema de intendencias, se haya conformado esta identidad regional, ese proto-nacionalismo americano que guio la acción de los más importantes defensores de la independencia. Tratemos de develar tal enigma.

Benedict Anderson (1993), sostiene que además de la cuestión de la identificación entre lo político y lo religioso que había sido uno de los pilares de la organización colonial, encontramos otros elementos que contribuyeron a la asimilación de una identidad común. En primer lugar, aunque los funcionarios criollos estaban confinados en su circulación a su unidad administrativa, encontraban que “la fatalidad compartida del nacimiento transatlántico” era el fundamento de la subordinación y la camaradería que establecían con sus colegas.

“... el accidente del nacimiento en las Américas lo condenaba a la subordinación... ¡Pero cuán irracional debe de haber parecido su exclusión! Sin embargo, oculta en la irracionalidad se encontraba esta lógica: nacido en las Américas, no podía ser un español auténtico...” (Anderson; 1993, 91-92)

En este sentido, esa fatalidad compartida se extendía a lo largo y a lo ancho de las colonias americanas en una permanente conciencia de la existencia de otros “mundos” semejantes; todos los habitantes de la América española se consideraban a sí mismos americanos como resultado de tal fatalidad. Según Anderson, así se explica la conocida duplicidad del temprano nacionalismo hispanoamericano, su alternación de gran alcance y su localismo particularista. Si bien las bases de la identidad estaban establecidas, la extensión y la fragmentación de las distintas unidades político-administrativas en que se dividió el territorio colonial dificultaban la existencia de un elemento constitutivo de una comunidad imaginada, la simultaneidad. Los procesos que tenían lugar en distintas regiones de América eran percibidos como semejantes a los acontecimientos locales,

pero no como parte de ellos. Y por ello, “... la incapacidad de la experiencia hispanoamericana para producir un nacionalismo propio **permanente**⁴⁶” (Anderson; 1993,99)

En nuestra perspectiva, el enfoque de Anderson es parcialmente acertado. Lo es en el sentido en que los americanos compartían una comunidad imaginada, pero se había construido sobre la base del mestizaje, el proyecto espontáneo criollo y la influencia de la Compañía de Jesús, y esto permitió la unidad al momento de la ruptura del pacto colonial. La fragilidad del nacionalismo regional viene más bien dada por la adopción de los sectores criollos privilegiados de aquellos elementos de la modernidad capitalista que les garantizaban la continuidad de su posición dominante en las nuevas repúblicas, liberados ahora de la subordinación a la corona española. Es esta disputa, la que en un lapso de medio siglo, debilitó pero no derrotó plenamente la idea original de Bolívar, San Martín y otros patriotas de la independencia respecto a la Patria Grande.

Veamos ahora el escenario complejo que nos lleva de esta segunda modernidad, a través de los procesos de independencia, hasta la consolidación de modernidad liberal de la segunda mitad del siglo diecinueve, con la fragmentación que implican los nuevos Estados-nación americanos y la constitución de una clase dominante que se configura a través de la concentración de la tierra y la economía agro-exportadora sometida a los designios del mercado mundial. Loris Zanatta (2012) identifica cuatro tipos de causas que confluyeron en los procesos de independencia. Las primeras, de tipo estructural, encarnadas por las reformas borbónicas y las reacciones a ellas; las segundas se relacionan con la coyuntura de la invasión napoleónica a la península ibérica; en tercer lugar, encontramos causas endógenas, identificadas con cambios profundos en la sociedad y en la política española a medida que intentaba convertirse en un Estado-nación moderno; finalmente, causas exógenas relacionadas con el clima revolucionario del mundo atlántico. Cada uno de estos tipos de causas operó con distinta intensidad, convirtiendo a la independencia americana en un proceso mucho más complejo de lo que resulta a simple vista. En este sentido se articulan dos explicaciones que en principio resultan antagónicas: por un lado, aquella que supone que la independencia de América Latina se inscribe en el proceso más amplio de las revoluciones atlánticas, que

⁴⁶ La negrita es nuestra

siguiendo a Estados Unidos y Francia arrasan con el Antiguo Régimen, por lo que los líderes criollos aspiraban a acabar con el absolutismo español representado por el despotismo ilustrado de los Borbones erigiendo como eje de las sociedades americanas la Constitución. Por otro lado, un análisis que propone que la ruptura del pacto colonial fue el resultado del paso de España de un imperio católico a un Estado-nación moderno, que resultaba en el atropello a la construcción barroca americana, los principios del poder, la autonomía y la libertad de los que habían gozado los americanos hasta entonces.

Los procesos que nos ocupan no pueden explicarse teniendo en cuenta de manera exclusiva ninguna de ellas, sino por la confluencia de ambas, que se configuraron de manera diversa en las diferentes regiones pero que, en última instancia, reaccionaron a la “dominación española”. Esta afirmación cobra relevancia si miramos con detenimiento los márgenes entre los que se movieron los procesos de independencia en la América española, en los que las rebeliones indígenas de fines del siglo dieciocho y la independencia de Haití, primera independencia americana en 1804, azuzaban el espanto de la revolución social. La línea entre la revolución política y la rebelión de las castas, los indígenas o los negros fue delgada e inestable, por lo menos al principio. Basta con recordar la reacción de criollos y peninsulares en México frente al movimiento liderado por los curas Hidalgo y Morelos, el destino corrido por los criollos rioplatenses más radicales, entre los que encontramos a Moreno, Castelli o Belgrano; o los fracasos sucesivos y las controversias vertidas sobre la figura de Bolívar.

Cabe aquí una digresión a modo de reivindicación de una de las figuras históricas más importantes no sólo en la construcción de una América independiente, sino de la identidad nuestroamericana. Si bien sabemos que esta reivindicación de Simón Bolívar no es novedosa ya que, en todo caso, tiene quizás más defensores que detractores, nos resulta interesante en tanto antecedente de algunas de las ideas que venimos presentando y que serán luego retomadas por José Martí, Mariátegui y otros intelectuales y políticos latinoamericanos en la constitución de diversas variantes del antiimperialismo nuestroamericano. Bolívar rescata la originalidad de América, la riqueza político-cultural de las civilizaciones precolombinas, y critica duramente la conquista. Propone una identidad americana continental fruto de una suerte de mestizaje que deriva en lo criollo como punto de llegada y reclama para los americanos formas de gobierno propias, basadas en las particularidades de nuestros pueblos y no en la imposición de un

modelo importado de Europa. Siendo Bolívar prolífico en sus escritos, nos permitimos una extensión mayor a la habitual en las siguientes citas textuales.

En la *Carta de Jamaica*, de 1815, ya aparece la idea de una identidad nuestroamericana basada en criterios culturales comunes:

“Es una idea grandiosa pretender formar de todo el mundo nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería por consiguiente tener un solo gobierno que confederase los diferentes Estados que hayan de formarse; mas no es posible porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes, dividen a la América...” (Bolívar; *Carta de Jamaica*, 1815).

Para 1819, cuando tanto el sueño de la Patria Grande como la concreción de una república ideal en el marco de las ideas de la ilustración ya eran parte de una utopía del pasado, Bolívar expresa la necesidad de construir una nueva sociedad a partir de la América real:

“... nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte, no somos indios, ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país, y los usurpadores españoles; en suma, siendo nosotros americanos por nacimientos, y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar estos a los del país, y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado... Uncido el pueblo americano al triple yugo de la ignorancia, de la tiranía y del vicio, no hemos podido adquirir ni saber, ni poder, ni virtud... La esclavitud es la hija de las tinieblas; un pueblo ignorante es un instrumento ciego de su propia destrucción; la ambición, la intriga, abusan de la credulidad y de la inexperiencia de hombres ajenos de todo conocimiento político, económico o civil: adoptan como realidades las que son puras ilusiones; toman la licencia por la libertad, la traición por el patriotismo, la venganza por la justicia... Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del Norte, que más bien es un compuesto de África y de América... Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y este se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferentes en origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis; esta desemejanza trae un reto de la mayor trascendencia... Un gobierno republicano ha sido, es y debe ser

el de Venezuela; sus bases deben ser la soberanía del pueblo: la división de los poderes, la libertad civil, la proscripción de la esclavitud, la abolición de la monarquía y de los privilegios. Necesitamos de la igualdad para refundir, digámoslo así, en un todo, la especie de los hombres, las opiniones políticas y las costumbres públicas... Que no se pierdan, pues, las lecciones de la experiencia; y que las escuelas de Grecia, de Roma, de Francia, de Inglaterra y de América nos instruyan en la difícil ciencia de crear y conservar las naciones con leyes propias, justas, legítimas y sobre todo útiles. No olvidando jamás que la excelencia de un gobierno no consiste en su teoría, en su forma, ni en su mecanismo, sino en ser apropiado a la naturaleza y al carácter de la nación para quien se instituye... Así, pues, os recomiendo, representantes, el estudio de la Constitución británica que es la que parece destinada a operar el mayor bien posible a los pueblos que la adoptan; pero por perfecta que sea, estoy muy lejos de proponeros su imitación servil.” (Bolívar, *Discurso de Angostura*, 1819)

Retomando nuestra línea argumentativa, y en consonancia con lo expresado por Bolívar, los líderes de la Independencia se vieron sacudidos por algunas paradojas que iban a contrapelo de las ideas puras de la Ilustración. Por un lado, los sectores criollos con mayores privilegios en el sistema colonial, no siempre estaban dispuestos a sacrificar las prebendas que los habían colocado en esa situación. Por otro lado, para las clases subalternas coloniales la figura de un rey tan lejano se convertía en una especie de mito bondadoso que nada tenía que ver con la malevolencia de los funcionarios de carne y hueso (monárquicos o republicanos) que llevaban adelante un régimen opresivo y jerárquico. En definitiva, indios, esclavos y mestizos constituían el pueblo soberano que invocaban como fundamento del nuevo orden político.

En este contexto, las primeras décadas posteriores a la ruptura con España estuvieron marcadas por fuerzas centrífugas que determinaron la fragmentación territorial y la inestabilidad política, un estado de suspenso entre el viejo imperio y las nuevas repúblicas en el que el carácter barroco del ethos latinoamericano asoma fugazmente, en una coyuntura en la que el protagonismo gira en torno a la puja permanente entre los nuevos centros americanos (periferia de otros centros) y sus periferias, atravesado por el conflicto entre liberales y conservadores. La diferencia, en apariencia, residía en las posturas frente a construcción de un Estado-nación moderno, que implicaba la separación de la Iglesia del Estado, la conformación de un mercado de tierras, la soberanía territorial y la seguridad jurídica que permitiera la plena inserción de las

nuevas naciones en el mercado mundial según la división internacional del trabajo, introducida recientemente por la revolución industrial, que en la nuevas condiciones de la América hispana la convirtió en un enorme proveedor de materias primas y un aún mayor mercado para las manufacturas inglesas.

El punto de mayor enfrentamiento se centraba en el rol de la Iglesia católica, atacada por los liberales y defendida por los conservadores. Los primeros la consideraban el más fuerte pilar del viejo orden, lastre del pasado que había que liberar para avanzar hacia el progreso económico y cultural, dado que su patrimonio económico bloqueaba la libre circulación de la riqueza y el monopolio que conservaba sobre la educación impedía el desarrollo y difusión de las nuevas ideas que debían acompañar en la consolidación de la modernidad. En el mismo sentido, los conservadores, aunque debieron apropiarse del constitucionalismo liberal y la soberanía popular, consideraban a la Iglesia como elemento clave del orden social que los mantenía en lo más alto de la estructura socio-económica. Zanatta (2012) reconoce, en el marco de este enfrentamiento, tres momentos u olas constitucionales. La primera, que expresa un liberalismo optimista y doctrinario que más temprano que tarde demostró ser ajeno a la realidad que pretendía regular. Una segunda ola que, dada la fragmentación y confrontación política manifiesta en una diversidad de caudillos regionales, se orientó más al orden que a las libertades individuales, limitando el acceso al voto y encontrando nuevamente un aliado en la iglesia. Finalmente, a mediados del siglo diecinueve, una nueva ola de constituciones fue el resultado de la definición de ese conflicto, llevado adelante a sangre y fuego, que decantó a favor de los liberales. Este impulso, que nos conduce a la versión más cercana en términos culturales a la modernidad capitalista, la modernidad republicana liberal, intentó avanzar definitivamente sobre todo vestigio de tradición en la estructura socio-económica americana, la iglesia y las comunidades, para erigir sociedades consagradas al progreso y la modernidad a partir de su ingreso triunfal al mercado internacional como proveedoras de materias primas. No obstante, el pasaje de la situación de poder fragmentado regionalmente y en constante conflicto militar, que podemos llamar con Ansaldi (1991) una coyuntura de luchas inter-oligárquicas, a la instauración del pacto oligárquico que unificó la estructura de dominio político-económico-social, y convirtió el conflicto en intra-oligárquico, marginando de la vida política a las clases subalternas hasta bien entrado el siglo veinte, no logró romper con la marca de lo barroco. Con sus respectivas variantes, este fue un proceso violento que concluyó con una fórmula sencilla: un poder ejecutivo que actuaba como moderador del

conflicto intra-clase y un parlamento compuesto por un senado en el que se garantizaba la representación regional igualitaria que se compensaba con los mecanismos de elección de diputados cuya base demográfica reflejaba las diferencias de peso económico y/o político, y que tenía a su vez un rol de garante del pacto establecido frente a las posibles intenciones reformistas del ejecutivo. Como resultante de la consolidación de este poder unificado, aunque de estructuras débiles por su naturaleza restrictiva y excluyente, los Estados americanos hicieron gala de su modernidad, fundamentalmente por la capacidad para monopolizar la percepción tributaria y el uso legítimo de la violencia, garantías para su participación en el mercado internacional. Pero como señala Ansaldi (1991),

“El proceso puede ser analizado y explicado mejor en términos de revolución pasiva, síntesis de cambios y continuidades, de transformaciones en las permanencias, simbiosis de economía capitalista y economía y comportamientos sociales no capitalistas, o de revolución y restauración... En todo caso la revolución pasiva que protagonizan las clases dominantes latinoamericanas tiene componentes que van más allá de lo estrictamente político-estatal, resuelto en el modo de dominación oligárquica, y definen imaginarios sociales y símbolos, como también comportamientos colectivos sintetizables en la expresión modo de ser oligárquico, donde la frivolidad es una nota distintiva...”

Esta apariencia quedará al descubierto cuando, superados algunos traspiés a principios del siglo veinte, el modo de dominación oligárquica entra en crisis terminal luego de 1930, y el recurso a soluciones por fuera de la institucionalidad política será mucho más que una excepción: la historia de la región está plagada de golpes de Estado, manotazos de ahogado de sectores que reaccionan ante los avances democratizantes de las masas. En el contexto de esta crisis marcada por el fracaso del impulso modernizador de las oligarquías se abre un nuevo espacio de disputa que permitirá nuevas configuraciones del ethos barroco para confrontar ahora contra el imperialismo norteamericano y sus socios locales. Esta grieta se abre durante la década de 1920 y se extiende hasta la de 1960, dando lugar a variantes políticas que adoptan diversas formas: radicales y revolucionarias, como son los casos de México⁴⁷, Cuba, Nicaragua y Bolivia; reformistas como por ejemplo en Argentina, Chile, Uruguay y Brasil, entre los que

⁴⁷ El caso de México es muy particular porque si bien hubo una revolución se impuso el ala reformista por sobre el agrarismo que era netamente anticapitalista.

podemos encontrar movimientos populistas, que intentaron un cambio de paradigma económico rompiendo con el modelo agro-exportador para desarrollar el modelo de industrialización por sustitución de importaciones; o los intentos de la CEPAL y el desarrollismo por imponer un desarrollo regional con un margen de autarquía sobre el sistema mundial. Pero todas estas experiencias fueron frustradas por el accionar del imperialismo. Es durante este período que la identidad nuestroamericana se desarrolla más cabalmente, recuperando y reivindicando la herencia de José Martí, precursor en advertir la inminencia del peligro que se cernía sobre América Latina con la irrupción del imperialismo norteamericano desde fines del siglo diecinueve, pero desarrollando nuevos marcos teóricos y políticos que pese a su heterogeneidad tienen un fuerte rasgo anti-imperialista que actúa como elemento identitario, reforzado por la interacción concreta y permanente de todo el espectro político e intelectual de la región. En el próximo capítulo nos detendremos en detalle en las propuestas más radicales como una primera aproximación a diferentes configuraciones del ethos barroco latinoamericano delimitando el marco temporal de este trabajo a la primera mitad del siglo veinte, dejando abierto a investigaciones posteriores el desarrollo de las expresiones que surgen con la Revolución Cubana de 1959.

Para cerrar este recorrido sobre los momentos en los que se produce una confrontación abierta entre el ethos realista y el ethos barroco, sólo señalaremos el cuarto y más reciente: la globalización neoliberal que comienza a implementarse de manera brutal en la década de los setenta, se consolida durante los noventa y es puesta en jaque en la región a principios del nuevo siglo. Una disputa que no se ha cerrado aún y en la que, según Echeverría,

“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 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 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.” (Echeverría; 2011, 244)

2. La modernidad norteamericana

La configuración de la modernidad capitalista en América del Norte es un proceso que se extiende entre los siglos diecisiete y diecinueve, y está marcado, así como en el resto del continente, por múltiples elementos: las características peculiares del proceso de conquista y colonización, la composición socio-cultural de los colonizadores, la relación con los nativos, las particularidades geográficas, el escenario colonial e internacional y los conflictos que guían el desarrollo de la nueva nación independiente hasta bien entrado el siglo diecinueve. Como veremos a continuación, la realización histórica del ethos realista, elemento clave para el desarrollo pleno del capitalismo y la identificación completa del valor de uso con el valor de cambio, no fluye de manera lineal, más bien enfrenta una serie de desafíos. Sin embargo, la experiencia norteamericana se asienta en unas bases que le permiten derrotar sucesivamente los esbozos de alternativas y consolidar una modernidad implacablemente capitalista.

Cuando a fines del siglo dieciséis comienza la colonización inglesa de las costas de América del Norte, esta empresa encuentra sus límites y sus posibilidades en la presencia y dominio de los territorios descubiertos por Colón por las potencias rivales de Inglaterra, en particular el Imperio Español y las colonias francesas. Como veremos, el compromiso y la relación de la corona británica con la empresa de conquista y colonización están jalonados por momentos diferenciados que marcan a su vez el desarrollo de Inglaterra hacia su constitución en potencia marítima e imperio comercial e industrial. No obstante, desde sus inicios las expectativas de los colonos respecto al Nuevo Mundo giraron en torno a las oportunidades de convertirse en propietarios independientes, alimentadas por las modalidades que implementaban las administraciones coloniales para atraer migrantes, y la construcción a ambos lados del Atlántico de una tradición política en torno al gobierno mixto y la *libertad por nacimiento* de los súbditos ingleses. De modo que a medida que se conformaron las trece colonias, se establecieron una asamblea y un gobernador en cada una de ellas, como así también el juicio por jurados cuya trayectoria en territorio británico se remontaba a la conquista de los sajones en el siglo quinto.

Las posesiones inglesas en América del Norte se sirvieron de dos modelos básicos: las colonias reales, que eran propiedad de la Corona, que nombraba a los funcionarios; mientras que las colonias por concesión se basaban en el otorgamiento de una carta (revocable) por parte de los reyes a quienes obrarían como propietarios (ya fueran individuos o compañías), que establecía la estructura del gobierno y los derechos de los

colonos y del rey sobre los mismos. A diferencia de la colonización ibérica, la corona británica no creó instituciones de gobierno específicas para gobernar desde la metrópoli, con excepción quizás del Consejo de Comercio y Plantaciones creado en 1696, cuya jurisdicción abarcaba la totalidad del comercio imperial, dentro del cual los territorios americanos no constituían ni la única ni la mayor preocupación. Por lo tanto, las relaciones entre colonias y metrópoli consistían más bien en vínculos esencialmente comerciales, lo cual confería a cada una de las trece jurisdicciones un amplio margen de autonomía fundada sobre regímenes políticos extraordinariamente participativos.

Las relaciones que entablaron los colonos con los indios, lejos de la integración o del sometimiento, se tradujo inicialmente en correctas relaciones comerciales beneficiosas para ambas partes. Como regla general, la coyuntura de competencia con los ya establecidos españoles y franceses, condicionó en parte las relaciones de los recién llegados con los pueblos nativos, que tomaron nota de la rivalidad de los europeos y la capitalizaron para reforzar su posición en las negociaciones y proteger su autonomía y sus formas de vida. A diferencia de las potencias católicas, los ingleses no se preocuparon por la evangelización, en la seguridad de que el comercio era la mejor manera de llevar la civilización a “los salvajes”. Pero al tiempo que las colonias basaban su economía en la expansión agrícola, las relaciones se tornaron cada vez más violentas, y la resistencia de los nativos pese a su coraje y tenacidad, en un contexto de caída demográfica, con el consiguiente quiebre de los entramados sociales y culturales, no pudo frente al inexorable avance de un invasor que, como señala Erika Pani (2016), entendía la colonización como una misión divina. A diferencia de las colonias ibéricas, y también de las francesas, establecidas sobre relaciones de intercambio, alianzas militares, el mestizaje y las misiones jesuíticas,

“En el norte del continente el desprecio de los europeos por concepciones distintas de la propiedad y del trabajo, su dificultad para integrar a las poblaciones indígenas y su hambre de tierra contribuyeron a polarizar las relaciones interétnicas hasta el punto que la convivencia se volvió, en ciertas coyunturas, imposible. Esto se tradujo en brotes de violencia que adquirieron rasgos genocidas...” (Pani, 2016; 24)

Las incursiones iniciales, que contaban apenas con el consentimiento de la Reina Isabel, comenzaron hacia 1570 en la región de la Bahía de Chesapeake. Un grupo de protestantes preocupados por el avance de los rivales católicos de Inglaterra en América conformaron una compañía que impulsó la creación de la primera colonia, Virginia, con

el objetivo de debilitar al catolicismo, distender la presión demográfica de la isla europea y, por supuesto, enriquecerse. Los primeros grupos de colonos tenían una composición heterogénea, agrupando en torno a las expectativas de enriquecimiento, tanto a aristócratas como trabajadores pobres.

A pesar de la amistosa relación comercial entablada inicialmente con los nativos, la situación cambió cuando el interés de los colonos se desplazó del comercio a la agricultura, lo que desató violentos enfrentamientos que culminarían no sólo en la merma significativa de la población indígena, sino en el colapso de la Compañía de Virginia y la población europea de Jamestown, que había sido fundada en 1607. La derogación de la concesión de la colonia a la compañía en 1624, y la producción y comercialización del tabaco (especie autóctona) no solo salvarían a Virginia de su extinción: este cultivo transformado en exitoso producto de exportación generó prosperidad tanto para los plantadores europeos como para la Corona británica, ya que para mediados del siglo siguiente la recaudación de impuestos por el tabaco representaba el 25% de los ingresos de importación de la Metrópoli. (Pani; 2016) La experiencia de la primera colonia, una vez superadas las dificultades iniciales, la convirtió en motivo de nuevos emprendimientos en la zona: Maryland (1634), Pennsylvania (1682) y Georgia (1732). Impulsadas por la elite bajo el paraguas de diversas versiones de la tierra prometida, las nuevas colonias atraeron fuertemente a trabajadores pobres dispuestos a arriesgarse por la promesa de una vida nueva.

La diversidad de destinos ofrecidos en América, generó competencia por la mano de obra entre las propias administraciones coloniales, que fueron subiendo la apuesta con una creciente generosidad en sus políticas de colonización. Esta situación, si bien encauzó hacia América a una cantidad cada vez mayor de inmigrantes, tuvo dos consecuencias indeseadas: por un lado, convirtió a gran parte de los trabajadores en propietarios y por tanto competidores de su empleador inicial, y por otro encareció el costo de la mano de obra libre. Por otra parte, el crecimiento y progreso de las plantaciones de tabaco se asentó sobre la importación de esclavos africanos. A diferencia de las colonias ibéricas, varios factores dificultaban el sometimiento de los indios al trabajo para los colonos ingleses, entre ellos su número y el tipo de comunidades nativas que, si bien no habían desarrollado grandes organizaciones imperiales al estilo de los pueblos mesoamericanos, poseían gran ingenio y dominio del medio en el que se movían. En cualquier caso, la mano de obra africana se presentaba como la mejor solución. Como señala Pani (2016), los esclavos africanos en las colonias

tabacaleras del Chesapeake, representaban en 1700 el 13% de la población y sólo cincuenta años más tarde el 40% del total.

Ahora bien, la esclavitud no era una novedad en la historia, ni tampoco patrimonio exclusivo de los colonos del norte. La pregunta sería entonces, por qué la sociedad norteamericana incluye el racismo como un elemento constitutivo que marcará su funcionamiento hasta la actualidad. Intentaremos una breve explicación.

La interacción entre diversas culturas era un hecho corriente en lo que refiere al mundo conocido antes del descubrimiento de América. Las rutas comerciales que se extendían desde Europa a Asia involucraban elementos de diferentes razas y culturas que necesitaban interlocutores que hicieran posible la comunicación, pero también la interpretación del repertorio cultural del otro en una amplia red de ciudades mercantiles. De hecho, en el encuentro inicial entre europeos y nativos americanos, estos últimos se convirtieron en muchas ocasiones en este tipo de “agentes culturales”, lingüísticamente flexibles y culturalmente adaptables, para facilitar el intercambio entre unos y otros. Muchas mujeres, como Pocahontas en Virginia o la Malinche en México, son claros ejemplos de esta versatilidad. Por lo pronto, no podemos pensar en la existencia del racismo como algo esencial al ser humano, ni como propio de los primeros colonizadores europeos, sino más bien como una construcción relacionada con otras cuestiones.

La esclavitud, en el modo que se implementó en el mundo atlántico, tuvo características novedosas y se encuentra fuertemente vinculada con la producción del azúcar. Este producto, proveniente del Levante, había sido descubierto por los europeos en ocasión de las cruzadas y llevado en calidad de artículo de lujo hasta España a partir de la expansión musulmana. De la mano de portugueses e italianos el cultivo se extendió a las islas atlánticas de Madeira, Santo Tomé y Canarias, junto con la utilización de esclavos africanos para su producción, y tras la conquista de América se introdujo en Brasil y las islas del Caribe. Hasta ese momento, la institución de la esclavitud no se definía en términos raciales: en 1500 los africanos eran minoría entre los esclavos del mundo, y entre el siglo dieciséis y diecisiete fueron esclavizados por los musulmanes alrededor de un millón de europeos católicos (Bender, 2011). Incluso en la misma África se practicaba la esclavitud, similar a la servidumbre en Europa.

Con la expansión del azúcar, daba sus primeros pasos una forma de esclavitud agrícola, en desuso en todo el mundo mediterráneo tanto en los países católicos como en las

regiones musulmanas. Muy pronto, la necesidad masiva de mano de obra evolucionó a una identificación entre esclavo y africano. Los europeos encontraron en África un enorme proveedor de cuerpos humanos que se convirtieron en unidades de trabajo, un insumo más en la economía de plantación, en contraste con las experiencias de la esclavitud en las sociedades musulmanas donde los esclavos, devenidos tales mayormente a partir de conflictos militares o deudas, no basaban su condición en pautas raciales o culturales y eran utilizados para trabajar en las ciudades, los pueblos o como marineros en los barcos comerciales. El historiador norteamericano Howard Zinn (1999) sostiene en este sentido que la esclavitud americana devino la forma más cruel de esclavitud de la historia a partir de dos elementos: “el frenesí del beneficio ilimitado que nace de la agricultura capitalista, y la reducción del esclavo al rango infrahumano con la utilización del odio racial.” Para principios del siglo dieciocho los esclavos africanos constituían una abrumadora mayoría dentro del sector de la población sometida a esta relación de trabajo. Los portugueses aportaron otro elemento a la reducción de los africanos esclavizados a un plano infrahumano cuando incorporaron en el siglo quince la palabra *negro* para designarlos. Esta denominación, rápidamente generalizada e incorporada al inglés en el siglo dieciséis, disolvió la identidad, y el color de la piel reemplazó a la cultura, negó la historia y la diversidad de los pueblos africanos, e impidió cualquier reivindicación de civilización a todo un continente. (Bender; 2011)

La creciente proporción de africanos esclavizados en las colonias inglesas de América del Norte y su rol esencial para la economía colonial, combinados con el miedo de los blancos ricos a la rebelión, siempre latente, de las clases subalternas sin distinción de procedencia o raza, promovió una construcción cultural en torno a la esclavitud que derivó en una mayor deshumanización, erigiendo una sociedad en la que el color de la piel se convirtió en indicador de inferioridad y sujeción, aún para los negros libres. El reflejo del temor de los blancos no sólo se tradujo en dominación por la fuerza y en discriminación, que se concretó en algunas de las medidas legales que los colonos europeos impusieron sobre los esclavos africanos: prohibición de reunirse, de aprender a leer y escribir, o a tener armas, como si transportarlos por la fuerza, en calidad de mercancías desde sus lugares de origen no fuera ya una importante vejación. Se pone en evidencia también en los diferentes resultados de la importación de esclavos africanos en términos culturales en las colonias del Caribe, incluso en las inglesas, y en las colonias de Norteamérica. En las primeras, la mayor mortalidad resultó en un flujo

continuo de esclavos que de alguna manera mantuvo vivo el sentimiento de pertenencia y la cultura africanas. Por otra parte, la proporción mayoritaria de población negra hizo inevitable su integración social y económica tras la independencia, y si bien el racismo estaba presente, no era parte constitutiva de la sociedad. En cambio, en América del Norte, la mayoría blanca se definió por oposición a la minoría negra, una población que era mucho más estable e incluso había crecido, constituyendo una estructura social racista.

La conformación de una sociedad en torno a la diferencia racial benefició a la elite esclavista en dos sentidos. En primer lugar, si existía un temor mayor que la rebelión negra, éste era que los blancos pobres y descontentos se unieran a los esclavos negros para subvertir el orden existente. Antes de la formulación racista de la esclavitud, cuando aún se maltrataba de igual forma a los trabajadores blancos contratados que a los esclavos negros, la cooperación entre ambos grupos era una posibilidad. Luego, se adoptará una cultura política supremacista que en nombre de la igualdad y la solidaridad racial de los hombres blancos ocultó tras el velo de la defensa de la libertad la creciente desigualdad económica de los colonos. Virginia fue pionera en la paradójica conformación de la oligarquía esclavista del sur de los Estados Unidos a través de la participación democrática de los sectores populares blancos de la colonia, pero el carácter racial de esta composición sociopolítica excede en mucho a los verdaderos problemas a los que intentaba dar solución. Como lo explica claramente Erika Pani, “Para estabilizar los volátiles precios del tabaco, los plantadores más ricos buscaron controlar el acceso al mercado trasatlántico, acaparar tierras e influir en la legislación colonial. Ante la resistencia del gobierno forjaron una alianza duradera con aquellos hombres blancos, miembros de sectores intermedios e incluso populares de la sociedad que podían participar en la elección del cuerpo legislativo.”

De modo que los plantadores ricos no sólo lograron prevenir la potencial alianza de las clases subalternas, sino que además fortalecieron su autonomía frente a la injerencia de la metrópoli en los asuntos locales.

Un siglo después de la llegada de los primeros colonos ingleses, un grupo de aristócratas cuya primera opción hubiera sido la colonia azucarera de Barbados, fundó las Carolinas en 1670, en los territorios del sudeste entre Virginia y la Florida española. Al igual que cien años antes, los primeros contactos con los nativos fueron de naturaleza comercial. No obstante, el comercio de armas y de cautivos generó rápidamente

enfrentamientos entre diversos grupos indígenas, provocando demasiada inestabilidad para el establecimiento permanente de nuevos asentamientos coloniales, al tiempo que se liberaban terrenos para la agricultura. En este caso, el arroz, conocido por los esclavos provenientes de África occidental será el cultivo que llevará a los plantadores de las Carolinas a lo más alto de la elite colonial. Para completar el panorama de las colonias del sur, la formación de Georgia tuvo un recorrido un tanto más sinuoso. La empresa de la colonización estaba inspirada en el proyecto de un grupo de funcionarios, comerciantes y clérigos que buscaban la redención de los pobres, desocupados y vagos que proliferaban en la madre patria. Inicialmente, para resguardar la moral puritana, se prohibió el ingreso de esclavos y de ron, sin embargo, estas pretensiones fueron superadas por las ambiciones de los colonos, que interpretaban que la proscripción de la esclavitud implicaba un enorme obstáculo a su desarrollo económico, y por tanto los privaba de un derecho. De modo que los promotores del proyecto cedieron el control a la Corona, que estableció estructuras similares a las de sus hermanas sureñas.

Las colonias de Nueva Inglaterra tuvieron otras particularidades. A diferencia de la diversidad de situaciones socio-económicas y culturales de quienes llegaron a las colonias del sur, los protestantes radicales que fundaron Plymouth y Massachusetts en la primera mitad del siglo diecisiete para extenderse a lo largo del siglo a Rhode Island y Connecticut componían una población mucho más homogénea. El puritanismo, fue un movimiento disidente de la iglesia anglicana, a la que consideraban reformada a medias y corrupta, influida por las prácticas de la iglesia romana y demasiado cercana al poder político en Inglaterra. Pretendían purificar el protestantismo a partir de una conducta ética que se identificaba con el calvinismo más recalcitrante. La persecución de los radicales con la llegada de Carlos I al trono inglés en 1625, forzó el éxodo hacia las costas americanas. Mayormente de clase media, emigraban en familia y conformaron asentamientos relativamente densos en los que la unidad económica básica era la granja familiar donde, apegados a la virtud puritana respecto al trabajo y la prosperidad, y condicionados por un clima menos favorable, cultivaban cereales también producidos en Europa. Por lo tanto, sin un producto de alto valor de exportación como el tabaco o el azúcar, estos pobladores sacaron provecho de su ubicación geográfica para el comercio y su economía no requirió de grandes cantidades de mano de obra, por lo tanto, la esclavitud no entraba en consideración. Dado el carácter religioso de estos grupos, en los asentamientos de Nueva Inglaterra la religión ocupaba un lugar central en la vida de

los colonos, que reproducían su fe a través de instituciones como las iglesias y las escuelas, pero también establecieron a través de la promulgación de leyes un fuerte apego a los preceptos morales que profesaban. A pesar de su política intolerante hacia la conducta moral desordenada y la disidencia religiosa, tenían fuertemente arraigadas las ideas de igualdad de los santos visibles y de rechazo a las jerarquías religiosas. Esta combinación los llevó a conformar un sistema político de una horizontalidad desconocida hasta ese momento.

Respecto a los pueblos originarios no hubo grandes diferencias entre los colonos de Nueva Inglaterra y las colonias del sur. Como hombres de fe, estaban dispuestos a evangelizar a los indios, sin embargo, las exigencias de la religión reformada incluían fuertes cambios de conducta y la obligación de cortarse el pelo y cambiarse el nombre, por lo que no resultaron atractivas para la población nativa. Como en el resto del territorio en el que se establecieron los ingleses, las tribus indígenas intentaron preservar su vida y su cultura a través de la diplomacia, las alianzas y la rebelión, pero su capacidad de resistencia activa era de corto aliento, y fueron condenadas a desaparecer o a vivir en los márgenes de la sociedad colonial.

A diferencia de Nueva Inglaterra y las colonias del sur, en el dominio inglés de la zona central de la costa atlántica norteamericana la corona tuvo una política mucho más activa. Durante la primera mitad del siglo diecisiete, tanto Holanda como Suecia se habían establecido en esta región de la costa de América del Norte. Los holandeses, con una larga trayectoria de comercio a larga distancia desplazaron a los portugueses de las principales rutas comerciales internacionales, tanto en relación con el comercio asiático como en tanto traficantes de esclavos africanos a América. Promediando el siglo, con la restauración de Carlos II en el trono de Inglaterra tras un período de fuertes turbulencias políticas, las necesidades de la Corona de afianzarse en términos financieros, desde una mirada mercantilista de la riqueza, la llevaron a emprender una decidida campaña para minar las ventajas de que gozaba la potencia holandesa. A través de las *Navigation Acts* de 1651, la corona estableció el monopolio comercial de su imperio colonial con los objetivos de incrementar los impuestos aduaneros, promover la industria naval y fomentar el comercio. Pero el grupo de disposiciones estaba también orientado a debilitar la potencia comercial de los Países Bajos, que respondieron con una declaración de guerra.

Ingleses y holandeses se enfrentaron en tres oportunidades entre 1652 y 1674. En el contexto de la segunda guerra anglo-holandesa, los primeros se apropiaron casi sin resistencia de Nueva Holanda y su importante puerto, lo cual quedó ratificado por un tratado de 1667. Estos territorios, que ocuparon las colonias de New York, New Jersey, Pennsylvania y Delaware, asentadas sobre valles templados y fértiles, fueron entregados a aristócratas con los que la Corona estaba en deuda. El paso previo de los holandeses había abierto estas tierras a la emigración protestante de cualquier lugar de Europa, y en las nuevas circunstancias confluyeron diversas vertientes religiosas que, bajo el influjo de la tolerancia de los cuáqueros, convivieron sin el dominio político o confesional de ninguna de ellas. Las tierras irrigadas por ríos navegables vinculaban el interior a la costa y al comercio en el Atlántico, desde donde se comercializaba su rica producción agrícola. (Pani; 2016)

Un nuevo impulso centralizador, orientado al fortalecimiento de la Corona, fue llevado adelante por el último de los Estuardo, Jacobo II (1685-1688), quien a pesar de los antecedentes ingleses respecto al carácter mixto de la monarquía intentó ejercer el poder político sobre las colonias americanas al estilo de la corona española, creando el “Dominio de Nueva Inglaterra” que agrupaba bajo la misma jurisdicción a New York y New Jersey con las colonias puritanas de Nueva Inglaterra, y nombró gobernador a uno de sus colaboradores. Edmund Andros estableció la tolerancia religiosa, clausuró los órganos representativos, e impuso algunos impuestos, entre otras medidas, atacando los fundamentos religiosos, políticos y económicos del poder colonial. Esto desató una serie de rebeliones en Boston, New York y Maryland, que además coincidieron con los eventos que terminaron en la Gloriosa Revolución de 1688 en Inglaterra, que puso fin al experimento jacobita y su reinado, depositando la corona sobre el protestante Guillermo de Orange. Mientras en territorio europeo esto implicó la confirmación del anglicanismo y la monarquía parlamentaria, en América el control de la Corona quedó garantizado por su jurisdicción en el nombramiento de los gobernadores, con excepción de Rhode Island y Connecticut.

La agitación del último tercio del siglo diecisiete se vio reflejada en el creciente debate político y la circulación de ideas a través de la prensa en el siglo dieciocho, favorecidos por los espacios de participación política extraordinarios que brindaban las autonomías coloniales con sus órganos representativos y un alto grado de alfabetización entre los colonos blancos ligado al grado de religiosidad en el que se apoyaban las comunidades protestantes. En este contexto, y en paralelo a los movimientos dentro del puritanismo

inglés, surgió un movimiento religioso que se conoció como el Gran Despertar y sacudió a la sociedad colonial de América del Norte. Entre 1730 y 1750, promovido por clérigos itinerantes, este movimiento hacía hincapié en la experiencia religiosa personal por encima de la doctrina. Su importancia, no obstante, más que en sus preceptos teológicos, está dada por sus consecuencias prácticas que resultaron, por un lado, en la ruptura de la identificación de las diversas iglesias con determinados territorios y la competencia entre ellas para cooptar la mayor cantidad de seguidores. Por otro lado, la cuestión de la privacidad de la relación del individuo con Dios, sumada a la debilidad de las jerarquías eclesiásticas a tan larga distancia, afectó el grado de autoridad y representación simbólica del clero, poniendo en cuestión su rol como institución estructurante en la sociedad.

Encontramos entonces que, luego de un turbulento fin de siglo, la primera mitad del siglo dieciocho se presentaba dotada de una participación política y libertad religiosa que permitieron la consolidación de una sociedad relativamente estable, de carácter rural, pero fuertemente vinculada al mercado por una dinámica red comercial, que habilitaba el consumo progresivo de productos industriales británicos. El creciente consumo de productos importados por parte de las elites y las clases medias coloniales produjo, a su vez, un incremento en las relaciones comerciales entre la metrópoli y sus territorios americanos, llegando a constituir hacia 1772, el 37% de las exportaciones inglesas. (Pani; 2016) Un mercado semejante, supuso una importancia cada vez mayor de las colonias americanas en las extensas redes del imperio comercial británico y, por consiguiente, en las disputas que a lo largo del siglo enfrentaron a Inglaterra, la principal potencia naval y comercial, y Francia, que de la mano de Luis XIV se había convertido en el Estado más poderoso de Europa continental con pretensiones de competir con su vecina insular por el control del comercio global. De manera más lenta pero no menos constante, Francia había logrado una considerable expansión, con enclaves comerciales en la India y ambas costas de África, y en la parte septentrional de América del Norte, actual Canadá. Pero sin duda, sus posesiones más rentables las constituían las islas azucareras del Caribe. (Bender; 2011)

Los conflictos, que habían tenido su origen en el apoyo del rey de Francia al católico Jacobo II, tuvieron durante la mayor parte del tiempo su teatro de operaciones en Europa. No obstante, el último de ellos, la Guerra de los Siete Años (1756-1763) no solo involucró milicias, territorios y otros recursos coloniales, sino que el triunfo británico expandió las fronteras americanas del imperio hacia el norte en el Canadá

francés, hacia el sur en la Florida española, y hacia el oeste en el territorio al este del río Misisipi (el resto de Luisiana fue cedido a España en 1762). Los desafíos estratégicos y económicos que planteaban las nuevas fronteras, conllevaron una reconfiguración de las relaciones entre la metrópoli y las colonias, que fue el principio del fin de relación colonial. La nueva política de Jorge III respecto a las colonias americanas tenía dos objetivos fundamentales: por un lado, aumentar los ingresos del gobierno dado que los gastos de la guerra y de la protección militar del imperio ampliado habían modificado fuertemente las erogaciones en este sentido; en segundo lugar, estabilizar las nuevas fronteras. En este sentido, con miras a pacificar la frontera con los indios, se clausuró la expansión hacia el oeste más allá de los montes Apalaches mediante la Proclamación de 1763. Pero además, en el norte se permitió a los habitantes del territorio ganado a los franceses mantener su religión católica y su sistema legal, mientras el rey y el Parlamento gobernarían de manera directa, sin una asamblea representativa local. Finalmente, para garantizar la defensa militar, se asignaban a las colonias ejércitos profesionales que respondían directamente a la Corona pero que debían ser sustentadas económicamente por los colonos. Estas medidas, iban contra de los pilares que hacían de América del Norte una tierra de oportunidades, donde reinaban los principios de la libertad frente al gobierno y la Iglesia, y la posibilidad de hacer realidad el sueño de convertirse en propietarios de tierra a expensas de la frontera con el indio. Por lo tanto, las medidas adoptadas fueron interpretadas por los colonos como actos de agresión intolerables, y si bien cada una de las colonias había mantenido un desarrollo autónomo e incluso competitivo con las demás, las razones para unirse eran superiores a su tradicional desconfianza.

En cuanto al incremento de los ingresos, se aprobaron en el Parlamento inglés una serie de impuestos que fueron fuertemente resistidos por los colonos. Si bien lograron que el gobierno metropolitano retrocediera en algunos de ellos, el conflicto ya estaba planteado en términos de una dicotomía, como una afrenta a los derechos más esenciales de los súbditos británicos libres o los derechos del Parlamento a legislar sobre las colonias en cualquier asunto. Sin embargo, más allá de las discusiones teóricas sobre las atribuciones del Parlamento o los derechos de los súbditos ingleses, la medida que desencadenó la ruptura tenía motivos claramente económicos. La Corona habilitó a la Compañía de las Indias Orientales a vender té sin pasar por el puerto de Londres para salvarla de la quiebra, lo que abarataba ese producto, pero eliminaba de la competencia a los comerciantes americanos que vendían el té holandés importado ilegalmente. En

respuesta a la reacción de los *Hijos de la Libertad*, un grupo de colonos radicales que arrojaron un cargamento de té al agua en el puerto de Boston, Jorge III cerró los gobiernos municipales de las colonias de Nueva Inglaterra, lo cual desencadenó una serie de acontecimientos que articularon la protesta y terminaron en la ruptura del lazo colonial.

Ante el intento de injerencia de la Corona y el Parlamento sobre los asuntos de las colonias se pusieron en juego varias tradiciones que se remontan al siglo diecisiete cuya ambigüedad permitió la inclusión de la mayor parte de los habitantes de América del Norte, cuyas contradicciones se resolverán casi cincuenta años más tarde. Estas tradiciones combinaban en un entramado complejo la trayectoria de los reformadores parlamentarios del siglo diecisiete que recogían los reclamos de los *levellers* en los debates de Putney⁴⁸ de 1647 (Thompson; 2012) respecto al derecho al sufragio restringido a los propietarios; la tradición de las sectas disidentes del anglicanismo, como los cuáqueros y los baptistas, de tendencias sumamente democráticas, de gran presencia en las colonias norteamericanas; las ideas de la ilustración y las prácticas políticas ampliamente participativas propias de la vida colonial. Tal combinación daba con el resultado una fuerte tendencia hacia el deísmo y el fortalecimiento de posturas favorables al auto-gobierno y la autonomía local frente a cualquier autoridad central, con un contenido no tan claramente democrático como anti-absolutista. Como señala Thompson (2012), la heterogénea historia intelectual de la disidencia llevaba consigo las semillas del radicalismo, que encontraron suelo fértil en la coyuntura de tensión entre el imperio y las colonias americanas.

En este clima de ideas y prácticas sumamente revolucionarias para el momento, el proceso de construcción de un nuevo Estado estuvo claramente tensionado por las tendencias radicales sobre la autoridad (cuyo mayor exponente fue Thomas Paine⁴⁹), la representación, la soberanía y el temor a la concentración del poder y su consecuente corrupción, que derivó en una estructura política y jurídica fuertemente descentralizada:

⁴⁸ Se llamó Levellers a los miembros del partido republicano y democrático que actuó en Inglaterra durante la guerra civil y la Commonwealth que promovía la participación política igualitaria de todos los hombres, propietarios o no. En los debates de Putney se discutió en base a esta postura la refundación del Estado a partir de un nuevo Pacto Social.

⁴⁹ Thomas Paine fue el mayor exponente del radicalismo artesanal. Revolucionario norteamericano de origen Inglés, Paine publicó varios ensayos y panfletos con fuertes críticas al absolutismo de la Monarquía hereditaria, a la Gloriosa Revolución y al sistema político inglés, pero también con gran contenido social. *Sentido Común*, *Los Derechos del Hombre*, *Justicia Agraria* y *La Edad de la Razón*, fueron obras que tuvieron fuerte impacto en los sectores radicales de la revolución de Estados Unidos y luego, de la mano de la Revolución Francesa, en la política de la misma Inglaterra.

la Confederación, ratificada por todos sus miembros en 1781. Los estados sancionaron leyes fundamentales que, en la mayoría de los casos, establecían un poder ejecutivo sometido a un poderoso órgano legislativo, cuyos integrantes rotaban a partir de elecciones en el término de dos años, o incluso uno, y debían legislar de acuerdo al mandato de sus votantes. Los ciudadanos, portadores de soberanía, jugaban un rol fundamental en tanto miembros constituyentes de las nuevas unidades políticas, y la discusión sobre la participación de todos los hombres⁵⁰ (blancos y libres) en el gobierno y las elecciones, decantó inicialmente en una enorme ampliación de la sociedad política⁵¹ que rebasó a los propietarios para incluir, artesanos, profesionales, comerciantes y jornaleros, es decir todos los varones que pagaran impuestos o participaran en las milicias. Por su parte, el poder ejecutivo era extremadamente débil, al punto de carecer de sede permanente, de ingresos propios (salvo el servicio de correos), sobre todo en cuanto a su capacidad de tomar decisiones, condicionada por la necesidad de contar con los votos suficientes por parte de los estados, que se convertían de este modo en legisladores de todas las políticas que intentara aplicar el gobierno central.

Las tendencias radicales se inscribían en la tradición del radicalismo artesanal inglés de corte esencialmente anti-monárquico, para quienes los problemas de la sociedad derivaban de la utilización de las estructuras estatales por parte de las clases parásitas para oprimir a la multitud de productores. La propiedad era legítima si era producto del trabajo visible. La forma ideal de organización social era el cooperativismo, y el gobierno debería obtener su legitimidad de su utilidad pública.

Los miembros más destacados de la elite revolucionaria no tardaron en reaccionar frente al abuso de los principios políticos que habían fundamentado la ruptura del lazo colonial y que ahora parecían someterlos al despotismo de las mayorías. Desde su perspectiva, no todos los nuevos ciudadanos estaban preparados para participar en la república y esta realidad resultaba crecientemente perturbadora. De modo que se hicieron inevitables algunos ajustes del sistema político y jurídico que dieran estabilidad al sistema y un

⁵⁰ Este conflicto se arrastraba desde la proclamación de la Carta Magna inglesa, que favoreció a los grandes propietarios. Esta acumulación de privilegios continuó con Cromwell y la Gloriosa Revolución, en la que nuevamente los beneficiarios fueron la burguesía puritana y los terratenientes en desmedro de los artesanos. El conflicto se trasladó a las colonias, donde finalmente se resolvió con el Segundo Despertar.

⁵¹ El discurso que cuestionaba el sometimiento que implicaba el lazo colonial y vociferaba sobre la igualdad natural de los hombres, no censuraba de manera abierta y frontal la esclavitud sobre la que se levantaba una importante parte de su economía.

grado razonable de control para las clases dominantes que habían iniciado la guerra de independencia bajo unas banderas que se habían vuelto una amenaza.

Así cuando en 1787 se reunieron los representantes de doce de los trece estados⁵², elegidos por las legislaturas y no por los votantes, establecieron una Carta Constitucional sobre un nuevo pacto político que establecía un esquema de gobierno republicano y federal. En este sentido, se conseguía cierto equilibrio entre el gobierno federal y los estados, por un lado, y entre los poderes ejecutivo, legislativo y judicial por otro. Mientras los estados seguían siendo el principal espacio de vinculación entre los ciudadanos y sus gobernantes, una cantidad de atributos habían pasado a la esfera del gobierno federal, que contaba con representantes de la ciudadanía (con la evidente exclusión de los indios y de los esclavos) en la cámara de diputados y representantes elegidos por las legislaturas estatales en el senado. Por otro lado, los sectores más conservadores lograron restringir el poder de las legislaturas, reformando las constituciones de las unidades políticas federadas, aumentando el poder de los gobernadores y estableciendo requisitos de edad e ingresos para los representantes populares. Finalmente, en cuanto a las relaciones de los estados entre sí y con el gobierno central, la constitución se convirtió en el único criterio para la validación de las acciones de gobierno, pero la discusión giró entonces en torno a quiénes tendrían la potestad de sancionar la constitucionalidad o no de determinadas acciones o leyes. Esta cuestión abrió de nuevo el debate entre el gobierno central y los Estados, para concluir con la definición de la Corte Suprema de Justicia como garante de la aplicación correcta de la carta magna.

La configuración del nuevo Estado permitía debilitar los rasgos más radicales del proceso político desatado tras la independencia a través de la construcción de una democracia representativa. Como señalan Pozzi y Nigra (2009), el problema que enfrentaba la elite revolucionaria radicaba en retener el poder frente a la amenaza de un demos radicalizado que daba un contenido social al concepto de democracia. En efecto, el sistema representativo implicó la enajenación del poder popular y un deslizamiento hacia el concepto homogenizante de pueblo⁵³ que tras los derechos políticos formales oculta las desigualdades económicas y sociales. De modo que la república se construyó sobre los escombros de la democracia sustantiva promovida por los sectores no

⁵² Rhode Island se mantuvo al margen de las deliberaciones levantando la bandera de la no injerencia del gobierno central en las decisiones referidas al comercio estatal.

⁵³ Ver el capítulo 1 donde se desarrollan más exhaustivamente los efectos de la adopción de este tipo de identidades.

propietarios. El proceso de consolidación hegemónica de las clases dominantes, no obstante, no se resolvió de manera inmediata ni con la ratificación de la Constitución por los estados, que se completó en 1791, ni con las once enmiendas que se incorporaron luego. Los sectores populares presentaron resistencia a través de numerosas rebeliones y protestas que fueron combatidas con una variedad de herramientas, desde la represión, las políticas migratorias y el racismo, hasta el desarrollo del sistema educativo y la construcción de una historia nacional oficial. Como elemento subyacente y legitimador de todas estas acciones, aparece, primero de manera tácita y luego abiertamente, el contenido religioso que otorgó a la república un fuerte sesgo teocrático reñido con los ideales de la ilustración.

El radicalismo artesanal se presentaba como un obstáculo evidente para la acumulación de capital en el contexto de fuerte expansión económica e industrialización de la primera mitad del siglo diecinueve. La disputa entre dos modelos de sociedad se definió a favor de un sector conservador, cuando éste abandonó conscientemente los ideales de la ilustración que habían guiado la lucha contra Inglaterra, para impulsar un resurgimiento evangélico, el Segundo Gran Despertar, y con él un cambio cultural profundo que reflejó las transformaciones socioeconómicas. El proceso tomó impulso en la década de 1820 cuando se hizo evidente el éxito de la emergente burguesía del norte en la utilización funcional de los valores religiosos en la actividad industrial. El ritmo de crecimiento industrial acelerado había puesto sobre la mesa las ventajas de la asociación entre las virtudes puritanas y el éxito empresarial. A su vez las iglesias protestantes se dividieron entre tradicionalistas y reformadas, siendo estas últimas partidarias de interpretar la riqueza como una recompensa divina por el cumplimiento de los preceptos religiosos. Ya sea por conveniencia o por convicción, el sector empresario manufacturero se convirtió en promotor de este despertar, no solo a través de los aportes monetarios a las iglesias reformadas, sino a través de la incorporación en sus empresas de empleados que participaban de la misma fe, lo cual tuvo consecuencias positivas para la burguesía tanto en términos socio-económicos como en términos políticos: por un lado, los patrones se garantizaban la aceptación de los obreros de los preceptos religiosos respecto al trabajo y las jerarquías sociales; por otro lado, esta nueva ética adoptada por las clases subalternas desplazó de la escena al radicalismo artesanal para sumirlo en los márgenes de la sociedad y la política. (Nigra y Pozzi, 2009)

La resignificación cultural, de raigambre religiosa, permitió también la resignificación de los conceptos políticos, que identificaban ahora a la democracia con una serie de deberes cuyo cumplimiento tiene un fuerte contenido moral. De modo que, para la construcción de una nueva hegemonía capaz de derrotar a los sectores democráticos radicales, que fundamentaban sus reclamos políticos en ideas de la ilustración como la soberanía popular, la igualdad y la libertad, las clases dominantes norteamericanas buscaron la articulación de las masas en una identidad nacional que diluía el conflicto de clases recurriendo a elementos pre-modernos como la religión. El resultado de este proceso fue la constitución de una Teocracia Republicana⁵⁴, que tuvo dos consecuencias fundamentales en la configuración de Estados Unidos como potencia imperialista. En primer lugar en su desarrollo interno, de modo que frente a cualquier desafío a la dominación de la burguesía se recurre a la religión como fundamento ideológico y elemento de legitimación, eliminando cualquier contenido social del concepto de democracia, para convertirlo en una cáscara vacía en la que la igualdad de derechos políticos no interfieren sobre las desigualdades sociales o las relaciones de explotación, liberando de esta manera el proceso de identificación plena del valor de uso y el valor de cambio a través de la configuración del *ethos realista*. Por otro lado, en términos de justificación de su expansionismo e intervencionismo a partir de la idea de pueblo elegido que lleva adelante una misión civilizatoria encomendada por Dios. Estados Unidos se convertirá entonces en el motor de la modernidad capitalista y, hacia fines del siglo diecinueve y principios del veinte, en el epicentro del capitalismo mundial y de su irradiación al mundo a través del imperialismo.

3. Estados Unidos: de la república al imperio

La llegada de Thomas Jefferson a la presidencia de Estados Unidos en 1801 inauguró un período de estabilidad política y crecimiento económico. Por un lado, en términos de política partidaria, la derrota de Adams marcó la desaparición del Partido Federalista, que se había constituido en 1787 como vehículo para lograr la ratificación de la Constitución. Recién en la década de 1830, surgirán contendientes políticos para oponerse a quienes se proclamaban republicanos. Por otro lado, la guerra europea contra los ejércitos revolucionarios franceses y luego contra el imperio napoleónico favoreció el crecimiento económico norteamericano, protegiendo el mercado interno y alentando

⁵⁴ Para profundizar este concepto ver Fabio Nigra y Pablo Pozzi. *La decadencia de los Estados Unidos*. “La República Teocrática”.

las exportaciones. En este contexto, se hizo fuerte la idea impulsada por el mismo Jefferson de una nación de granjeros dinámicos e independientes, liberados de la influencia del gobierno para promover la expansión territorial. El proceso fue acompañado por el entusiasmo religioso y el surgimiento y crecimiento de comunidades bautistas, metodistas y mormonas, y asociaciones que reflejaban el sentimiento compartido de búsqueda de estabilidad en torno a preceptos morales. La educación fue concebida como columna vertebral del nuevo proyecto de nación, y junto con las escuelas se conformaron organizaciones diversas orientadas a modelar el ciudadano ideal para esta pujante sociedad: se promovió la abstinencia y la participación de los trabajadores en política; aparecieron grupos que concientizaban sobre el maltrato a los indios al tiempo que otros pedían que se restringiera la inmigración; se exigía que se prohibiera el trabajo dominical y la venta de alcohol; y paulatinamente se hicieron visibles grupos abolicionistas. La heterogeneidad y aparente falta de coherencia se saldaba al amparo de un fuerte compromiso con una base ética común a las diversas vertientes religiosas que sostenían una relación dialéctica con el proceso de expansión territorial, económico y político de la floreciente república.

La nueva etapa prometía libertad a sus estados y ciudadanos, y una política exterior de paz, amistad y comercio con todas las naciones según lo expresado por el propio Jefferson. Sin embargo, tanto en el frente interno como en la relación con sus vecinos, los sucesivos gobiernos desplegaron diversas estrategias para expandir su territorio, no siempre pacíficas o amistosas, marcando el inicio de una transformación cualitativa que sentará las bases ideológicas sobre las que se construirá la política imperialista que pondrá sobre la mesa la rivalidad entre el ethos realista propio de la modernidad plenamente capitalista adoptada en el norte, especialmente una vez superados los obstáculos internos tras de la Guerra Civil, y el ethos barroco que resiste los embates al sur del río Bravo.

En el plano internacional, los conflictos con la Madre Patria no se habían saldado completamente en 1783. En el contexto de la guerra europea contra la Francia revolucionaria, el comercio con Europa se vio afectado en términos cuantitativos, al tiempo que la antigua metrópoli se arrogaba el derecho a abordar barcos neutrales y reclutar por la fuerza a quienes se habían convertido en ciudadanos norteamericanos dificultando aún más la seguridad de las relaciones comerciales. Por otra parte, la Corona sostenía aún reclamos sobre el territorio de Oregón (disputado también por los rusos) y obstaculizaba el avance hacia el oeste del territorio norteamericano apoyando a

grupos indígenas que habían actuado como aliados de la Corona en la guerra de independencia de las trece colonias. Las tensiones fueron en aumento hasta desembocar en una guerra entre 1812 y 1814 que, si bien no representó beneficios territoriales o comerciales concretos, fue presentada como una gran victoria para la nueva nación, reforzando su confianza y su sentido de misión. Pero no sólo eso.

La expansión sobre la frontera con el indio constituía una aspiración desde los primeros tiempos coloniales, cuyo fundamento material se combinaba con la construcción de un imaginario que se volvería de dimensiones continentales: el avance de la frontera hacia el oeste alimentaba el mito de América como la tierra prometida que permitía a los emprendedores convertirse en propietarios libres, independientes y autónomos. En 1803, la coyuntura europea había llevado a Napoleón a vender Luisiana a Estados Unidos, lo que resultó en la duplicación del territorio con la adición de la franja que se extiende desde el Golfo de México hasta Canadá. En este contexto, comenzaron las disputas por la indefinida frontera con la Florida española. Con la cesión de Luisiana, los norteamericanos reclamaron parte del territorio español y, a pesar de la negativa de los ibéricos, proclamaron la República de Florida Occidental en 1810, que en 1812 pasó a formar parte del Estado de Mississippi.

Por su parte, los indios representaban un obstáculo para el modelo Jeffersoniano de granjeros, de modo que el presidente propuso al congreso que debía animarse a los nativos a abandonar su estilo de vida, establecerse en territorios reducidos y dedicarse a la agricultura y el comercio, como estrategia para acercarlos a la “civilización”. Sin embargo, en forma paralela, y desde el inicio de su presidencia, promovió la “mudanza de los indios”, excluidos de antemano del pacto político establecido en la Constitución, para abrir el territorio al desarrollo moderno de la economía capitalista. El proceso de desplazamiento fue largo y variado, plagado de guerras, tratados incumplidos y pérdidas humanas por parte de los pueblos originarios. Entre 1814 y 1824, por medio de una serie de tratados, los norteamericanos avanzaron sobre gran parte de los territorios que pertenecen hoy a los estados de Alabama, Florida, Tennessee, Georgia, Mississippi, Kentucky y Carolina del Norte. El Gral. Andrew Jackson, que pronto será presidente, tuvo un rol fundamental en este proceso, que no excluyó ni el fraude ni la violencia para permitir el establecimiento de plantaciones esclavistas de algodón, que devino en el principal producto de exportación del sur. La expansión de Georgia se topó entonces con la parte de Florida aún perteneciente a España, tierras de los indios Seminole donde convergían asimismo esclavos fugitivos.

Esgrimiendo la cuestión de los esclavos y la acusación de saqueo sobre los Seminole, los norteamericanos comenzaron las incursiones en un territorio marginal para España pero, según el propio Jackson, “esencial para la defensa de los Estados Unidos” (una justificación que en el futuro será repetida hasta el hartazgo). La primera Guerra Seminole iniciada en 1818 culminó con la venta del territorio por parte de España en 1819, y el ascenso de Jackson⁵⁵ como gobernador del nuevo Estado.

En este contexto de avance sobre la frontera y tras la propuesta de Gran Bretaña de realizar una declaración conjunta contra la intervención de las potencias europeas en el continente americano, el presidente Monroe se decidió por un mensaje unilateral a este respecto. En su mensaje anual al Congreso en 1823 incluyó la célebre declaración “América para los americanos” estableciendo que Estados Unidos consideraría la intervención de cualquier potencia del Viejo Mundo en el hemisferio occidental como peligrosa para la paz y seguridad de su país. Con este mensaje de oposición tajante al colonialismo europeo, y más allá de las posibilidades reales de los norteamericanos de combatir con éxito una intervención seria de potencias como España, Francia o Rusia, Monroe legará una de las contribuciones más importantes para el desarrollo de un nacionalismo expansivo e imperialista.

A partir de la década de 1820, el nacionalismo como forma de comunidad imaginada surgió con fuerza. De acuerdo con Graciela Abarca (2009), para entonces Estados Unidos no era un Estado-nación al estilo europeo, sino más bien un proyecto sustentado sobre la idea de una sociedad caracterizada por una gran movilidad social, las oportunidades económicas y la disponibilidad de tierras cuya apropiación dio dinamismo a una forma particular de capitalismo. De modo que la expansión hacia el oeste definió la proyección del ser nacional fundado en el modelo de libertad y la democracia configurados tras la independencia para adoptar luego una matriz territorial. No obstante, en el marco de este proceso, resurgían una y otra vez las diferencias regionales en torno a temas como la esclavitud⁵⁶ y, en consecuencia, sobre la

⁵⁵ El proceso de “mudanza de los indios”, es decir, de desplazamiento y desposesión que resultó en la aniquilación parcial de los pueblos originarios de Norteamérica, tomará mayor impulso y culminará durante las presidencias de Jackson (1828-1836) y de Van Buren (1836-1840). Debemos aquí tener en cuenta que el proceso no estuvo exento de oposición ni en el ámbito del debate político formal ni en el de la opinión pública, y por otra parte señalar que Van Buren llega a la presidencia de la mano del partido Whig, que surge como consecuencia de la disidencia dentro del partido Demócrata para oponerse a Jackson, lo que pone en evidencia que más allá de las diferencias, existen acuerdos básicos sobre la misión civilizatoria que impregnan a toda la dirigencia política norteamericana

⁵⁶ Cabe aquí señalar que los grupos abolicionistas, con excepción quizás de pequeños sectores radicalizados, no bregaban por una sociedad multirracial o la integración social de los negros, la mezcla de razas seguía representando una abominación.

pertinencia de la intervención del gobierno federal en su aprobación o prohibición en los estados conformados a medida que se anexaban nuevos territorios, intentando sostener el precario equilibrio entre dos modelos políticos y productivos bien diferenciados. El nacionalismo del norte, de fuerte anclaje protestante, lidiaba con la inmigración de católicos irlandeses y alemanes, que trató de conjurar dando mayor impulso al Segundo Despertar Evangélico que ya estaba en proceso. Para 1840, había un predicador cada quinientos habitantes en todo el país. (Abarca; 2009). El problema de la esclavitud se relacionaba más con cuestiones como el mercado de tierras y de mano de obra que con algún interés humanitario sobre la situación de los negros o con la condena a la institución en sí misma. La idea moderna de Estado que se configuraba en Europa y en América, a la que adscribían los líderes políticos del norte, implicaba cierta homogeneidad en torno a los principios republicanos y democráticos al tiempo que asumía la necesidad de mantener la unidad política y territorial. Pero estaba marcada además por un fuerte sentido de misión civilizatoria. Por su parte, para sectores mayoritarios de los estados sureños, el significado de la Unión suponía que los estados individuales debían mantener una total libertad de acción más allá del gobierno federal, con la consiguiente independencia respecto a la cuestión del trabajo esclavo. Pero además, en la década de 1820, las diferencias se centraron en las políticas arancelarias definidas por dos modelos productivos disímiles: mientras los norteros promovían medidas proteccionistas los sureños rechazaban el encarecimiento de los productos industriales importados, poniendo de este modo el problema de la relación entre el gobierno federal y los Estados nuevamente en el ojo de la tormenta.

En 1828 el Congreso aprobó una serie de impuestos a la importación que exasperaron a los sureños. Para salvaguardar los intereses económicos del sur y prevenir el avance del gobierno federal sobre los estados, el vicepresidente John C. Calhoun desarrolló la doctrina de la “invalidación”, que otorgaba a los Estados el derecho a invalidar las medidas tomadas desde el gobierno federal que consideraran opresivas. El fundamento teórico de la invalidación o anulación consistía en que la soberanía radicaba en el pueblo de cada estado y no en la nación, convirtiendo a los primeros en árbitros de la constitucionalidad y dejando abierta la posibilidad de separarse de la Unión en tanto Estados soberanos en caso de enfrentar desacuerdos insalvables. Pero la mencionada doctrina, desarrollada en el contexto de la disputa arancelaria, intentaba poner a los Estados del sur a resguardo del peligro que podía representar el Congreso respecto a la cuestión de la esclavitud. De modo que como señala Pani (2016) el vicepresidente

Calhoun se proponía también limitar el potencial “despotismo” de las mayorías. Como vemos, una y otra vez, los problemas que se presentan en el funcionamiento de la democracia norteamericana resultan en soluciones que tienden a limitarla. En cualquier caso, el problema de la invalidación puso de manifiesto las dificultades de la joven república para zanjar diferencias regionales profundas, que como sabemos se harán irreconciliables hacia 1860. Entre tanto, la política estuvo marcada por los valores de la conciliación, la negociación y la flexibilidad para acordar aquellas cuestiones que podían resolverse dejando a un lado las que no se avenían con esta praxis. Pero esta posición era incompatible con los desafíos de la expansión de la frontera.

Durante la presidencia de Jackson (1828-1836) se impuso el debate, que se extendería hasta la década de 1840, entre la iniciativa individual y el papel del gobierno para su desarrollo. La visión jacksoniana del “Hombre Común” ponía el acento en las oportunidades individuales con la mínima intervención del Estado. Pero la expansión de las libertades y el desarrollo de los individuos estaba vinculado estrechamente a la ampliación territorial, que el propio presidente llamaba el “área de libertad”, y por tanto, el rol del estado era crucial, y la política de aquellos años no vaciló en la venta de tierras públicas, el desplazamiento de los indígenas y cualquier medida que beneficiara la expansión de las tierras disponibles para el cultivo de algodón. James Polk, llegado a la presidencia en 1845, tomará la posta de su predecesor demócrata para convertir el área de libertad en un imperio continental incorporando Texas, Oregón y California, llegando de este modo a las costas del Pacífico.

La cuestión de Texas no era nueva, y los plantadores de algodón del sur habían puesto sus ojos en estos territorios desde la compra del territorio de Luisiana y la Florida. La colonización se inició casi en forma simultánea con la independencia de México (1821), inicialmente con el beneplácito del gobierno mexicano y el compromiso de los colonos a respetar las leyes del flamante Estado latinoamericano. Sin embargo, la migración superó lo estipulado, los colonos tendían a desconocer la soberanía mexicana y establecieron instituciones para el autogobierno. Junto con los colonos llegaron además todo tipo de aventureros y prófugos de la ley, convirtiendo la región en una de las más violentas del continente. En cualquier caso, para 1835 la mayor parte de la población de Texas era de origen anglosajón, protestante y propietaria de esclavos⁵⁷, y se manejaba con total impunidad respecto al gobierno, ignoraban sus leyes y menospreciaban a los

⁵⁷ La esclavitud había sido abolida en México en 1827.

habitantes mexicanos. Por otra parte, la cuestión de la anexión de estas tierras y sus habitantes generó no poca resistencia en algunos sectores, que miraban con desprecio y preocupación la incorporación de habitantes mestizos y mulatos, para colmo católicos, como ciudadanos con derecho a participar de las instituciones de la moderna república. El intento del gobierno mexicano de poner orden en Texas en 1835 dio a los colonos, y a algunos mexicanos vinculados económicamente a la pujante región del Mississippi, la excusa para declarar la independencia en 1836. La región se incorporó inmediatamente al circuito de la economía esclavista del algodón, al tiempo que solicitaba la anexión a los Estados Unidos. Pero el presidente Van Buren consideró que la inclusión de un nuevo estado esclavista pondría en riesgo el frágil equilibrio político que se sostenía hasta entonces en el Congreso entre la representación de estados libres y esclavistas. La tensión sobre la cuestión de Texas irá en aumento, al punto de permitir la llegada a la presidencia de Polk tras una campaña sustentada en la anexión de Texas y la reocupación de Oregón. Pero mientras la segunda cuestión se resolvió con Gran Bretaña en términos diplomáticos, la anexión de Texas tuvo como escenario el conflicto que desembocará en un enfrentamiento bélico entre 1846 y 1848. Del proceso de anexión de Texas nos interesan dos cuestiones. En primer lugar, el procedimiento utilizado por Estados Unidos para provocar una confrontación armada que le permitiera negociar no sólo Texas, sino el territorio que separaba a este Estado del océano Pacífico; y en segundo lugar, y aún más importante en lo que a nosotros respecta, la enunciación de lo que se convertirá en el mayor argumento para la expansión y la intervención norteamericana en las Américas: la doctrina del Destino Manifiesto.

Respecto a lo primero, nos interesa en particular porque es una práctica que se repetirá con frecuencia para justificar la intervención, cuyo caso más paradigmático en el marco de la consolidación del imperialismo norteamericano será la guerra de independencia cubana. Tras la incorporación de Texas como estado de la Unión, el presidente Polk ordenó el avance de tropas norteamericanas hasta el río Grande (Bravo). La frontera tradicional, y aceptada tanto por Texas como por México, había sido el río Nueces, ubicado unas ciento cincuenta millas más al norte. Por lo tanto, el avance hacia el sur, una zona habitada por mexicanos, constituía una clara provocación que no tardó en convertirse en el incidente que provocaría la guerra. En abril de 1846, una patrulla norteamericana fue atacada por mexicanos dando lugar a las hostilidades. El presidente Polk, anunció con indignación al Congreso que: “México ha vulnerado las fronteras de Estados Unidos, ha invadido nuestro territorio y ha derramado sangre americana en

territorio americano...” (Zinn; 1999, 117) El resultado de la guerra implicó la adquisición territorial más grande de la historia de Estados Unidos: los territorios actualmente abarcados por los estados de California, Nevada, Utah, Arizona y partes de Colorado, Kansas, Nuevo México y Oklahoma. Sin embargo, la conformación de los nuevos Estados volvería insostenible la discusión entre los modelos del norte y el sur, hasta el estallido de la Guerra Civil en 1860.

En cuanto al Destino Manifiesto, nos interesa en tanto se convertirá en el fundamento ideológico de la política exterior imperialista norteamericana, pero además porque hace explícita la base teocrática del nacionalismo estadounidense en tanto pueblo elegido por Dios para extender el “área de libertad” y enaltecer la condición humana con su modelo de república y democracia. El artículo de John O’Sullivan que contiene la enunciación de la mentada doctrina fue publicado en agosto de 1845 bajo el título de “Anexión”, en *United States Magazine and Democratic Review*⁵⁸, en el contexto de la anexión previa a la guerra. El documento es por demás revelador. Tomaremos algunos fragmentos:

“...si se requiriera otra razón, a favor de elevar ahora esta cuestión de recibir a Texas dentro de la Unión... seguramente será encontrada, encontrada abundantemente, en la manera en que las otras naciones han emprendido para inmiscuirse en ello, entre nosotros y las partes adecuadas para el caso, en un espíritu de interferencia hostil contra nosotros con el objeto proclamado de torcer nuestra política y obstaculizar nuestro poder, limitando nuestra grandeza y bloqueando el cumplimiento de nuestro **destino manifiesto** de cubrir el continente **señalado por la Providencia** para el libre desarrollo de nuestros millones multiplicados cada año.”⁵⁹

Además de la idea de Pueblo Elegido, aparecen en el artículo otros rasgos del nacionalismo que se consolidaba en el país del norte, un nacionalismo impregnado de racismo y romanticismo, al mismo tiempo que tomaba las premisas de la racionalidad científica moderna que abonaba el terreno de la superioridad cultural noreuropea traspalada a Norteamérica por el pueblo anglosajón. En su avance continental los Estados Unidos se toparían con una variedad de “razas inferiores”, “condenadas a la subordinación o la extinción”. (Abarca, 2009) El artículo de O’Sullivan es una clara manifestación de estas características. Refiriéndose al avance sobre California dice:

⁵⁸ *United States Magazine and Democratic Review*, 17, No. 1, July-August 1845. Hemos tomado la traducción disponible en <http://jlg.com.mx/traduccion/de-ingles/destino-manifiesto-john-osullivan-1845/>

⁵⁹ Las negritas son nuestras.

“Imbécil y distraído, México nunca podrá ejercer una verdadera autoridad gubernamental sobre tal país. La impotencia de uno y la distancia del otro, deberían hacer de tal relación una de independencia virtual; a menos que, atrofiando la provincia de todo crecimiento natural, y prohibiendo la inmigración que es la única que puede desarrollar sus posibilidades y colmar los propósitos de su creación, la tiranía la retenga como un dominio militar... El pie anglosajón está ya en sus fronteras. Incluso la avanzada del irresistible ejército de la emigración anglosajona ha comenzado a establecerse ahí, armado con el arado y el rifle... Una población estará pronto en ocupación real de California, sobre la cual será vano el sueño de México por dominarla... Todo esto sin intervención de nuestro gobierno, sin responsabilidad de nuestra gente –en un flujo natural de eventos, el resultado espontáneo de principios, y la adaptación de las tendencias y deseos de la raza humana a las circunstancias elementales en medio de las cuales se localizan.”

En este fragmento, así como en el que sigue, se hace fuerte la idea de un progreso indetenible bajo el liderazgo de la bandera de las barras y las estrellas y la raza anglosajona:

“¡No hay crecimiento en Hispanoamérica! Cualquier progreso que pueda haber en Canadá Británica, se debe únicamente al previo debilitamiento de su actual relación colonial con la pequeña isla tres mil millas cruzando el Atlántico; pronto será seguida por Anexión, y destinada a aumentar el todavía creciente impulso de nuestro progreso.”

En el proceso de consolidación y difusión del sistema de valores del Destino Manifiesto confluyeron elementos del desarrollo intelectual de mediados del siglo diecinueve, prejuicios populares y una política activa de legitimación para la expansión territorial por parte del gobierno, resultando en el reforzamiento del pensamiento racial configurado a partir la colonización inglesa de la costa norteamericana. De modo que los blancos anglosajones no sólo se constituían en una raza superior a mestizos, indígenas y negros, sino que se consideraban los más avanzados dentro de la raza blanca en general. Los mexicanos de Texas, ahora extranjeros en su propia tierra, cayeron en el estereotipo construido durante siglos de enfrentamiento, competencia y envidias entre Inglaterra (luego Estados Unidos) y España, que los caracterizaba como ignorantes, holgazanes y supersticiosos, resultado indeseable de la mezcla de españoles católicos e indios. De modo que avanzar sobre las posesiones mexicanas no era un pecado, sino

más bien el cumplimiento del mandato divino. Pero por detrás de la construcción cultural que lo justificaba, la expansión territorial norteamericana tenía un aspecto muy concreto que implicaba la construcción de un imperio mercantil. Luego de la Guerra con México, se producirá una reformulación del Destino Manifiesto desde el pensamiento liberal, agrupado en el partido whig, según el cual la expansión del comercio “...resultaría en el beneficio inmediato de los pueblos más avanzados y el beneficio a largo plazo de los más retrógrados.” (Abarca, 2009) Esta mirada sobre la superioridad anglosajona se asociaba a las virtudes del pueblo norteamericano, lo que brindaba contenido moral de misión civilizatoria a la expansión comercial.

Las consecuencias políticas⁶⁰ y geo-económicas de la incorporación de territorios tras la guerra con México marcarán una pausa en el desarrollo de este *destino*, delineado desde la colonización y enunciado en el proceso de consolidación de Estados Unidos como una nación de dimensiones continentales. El sistema esclavista del sur se presentaba como un obstáculo en el avance de este plan de la Providencia para la nación elegida. Sería necesaria la trágica Guerra Civil para subsanar las diferencias entre los proyectos del Norte y del Sur, y avanzar hacia la construcción del Imperio.

⁶⁰ La incorporación de los nuevos territorios y la disputa entre el Norte y el Sur respecto a la posibilidad de habilitar la esclavitud en los nuevos estados llevarán la tensión a un punto de quiebre: La Guerra Civil. (1861-1865)

Capítulo 4. Imperialismo y capitalismo

*“El capital viene al mundo chorreando
sangre y lodo por todos los poros, desde los
pies a la cabeza”*

Karl Marx. El Capital

1. *Imperialismo y capitalismo*

La definición que hemos delineado de la modernidad capitalista, se presenta espacialmente como un fenómeno de Europa noroccidental. Por lo tanto, podríamos preguntarnos cómo y cuándo la modernidad capitalista alcanza una fase global, que la mayoría de los intelectuales han conceptualizado en la noción de fase imperialista del capitalismo. Entre quienes lo entienden de esta manera encontramos a John Hobson, *La teoría del Subconsumo* (1902), Vladimir Ilich Lenin, *Imperialismo etapa superior del capitalismo* (1916), o Eric Hobsbawm, *La Era del Imperio* (1987). Siguiendo a Busto (2020a), en la mayoría de los casos las conclusiones giran en torno a dos ideas: o bien el imperialismo se desarrolló entre los años 1870-1914, siendo La primera Guerra Mundial el punto límite de este proceso; o el imperialismo es una etapa superior del capitalismo. Sin embargo, nos parece más adecuado adoptar una perspectiva diferente, en la que el imperialismo es una parte estructural de la modernidad capitalista y, por lo tanto, supera los límites temporales de las distintas fases o estrategias de acumulación adoptadas dentro de este modo de producción que, si bien asume manifestaciones diferentes manteniendo su esencia constitutiva, pone en tensión la idea de que es una etapa superior, pero sobre todo superada del capitalismo.

Para dar forma a esta noción alternativa de imperialismo, tomamos la afirmación de Samir Amín (2001) cuando señala que el imperialismo no es una etapa, ni siquiera la etapa más alta, sino que desde el comienzo es inherente a la expansión del capitalismo. Como mencionamos en el párrafo anterior, el aspecto imperialista del capitalismo tiene un núcleo constitutivo esencial que puede asumir diferentes formas históricas, de acuerdo al momento de expansión y el espacio sobre el que se desarrolla, de allí que podamos diferenciar en los procesos históricos diversos modos de dominación, pero todos ellos con el objetivo común de **poner a la periferia al servicio de la acumulación de los centros**. He aquí el punto que otorga a la expansión capitalista su

carácter imperialista diferenciándola de otros tipos de “imperios” que han tenido lugar en la historia de la humanidad. Sin embargo, hemos definido a la modernidad capitalista como una totalización civilizatoria, lo que nos lleva asimismo a una comprensión del imperialismo mucho más allá de sus características meramente económicas, como un proceso que implica un complejo entramado político, social, económico y cultural.

La idea de la transnacionalidad del capitalismo está presente en diversos análisis desde Marx a esta parte. Como señala John Holloway en relación a las discusiones sobre la globalización como un fenómeno del último cuarto del siglo veinte,

“...las relaciones sociales nunca han coincidido con las fronteras nacionales. Las discusiones actuales sobre la globalización apenas resaltan lo que siempre ha sido cierto: las relaciones capitalistas, por naturaleza, siempre han ido más allá de los límites territoriales... la característica distintiva del capitalismo es que liberó la explotación de tales límites territoriales, en virtud de que la relación entre el capitalista y trabajador está mediada por el dinero.” (Holloway; 2002, 32).

Marx aborda el tema en *El Capital*, señalando la conformación de un nuevo mercado mundial a partir del descubrimiento de América a fines del siglo quince y la acumulación originaria de capital en Europa producto del saqueo, el monopolio comercial, la esclavitud y la matanza de los pueblos originarios.

“El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata en América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborígen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos representan otros tantos factores fundamentales en el movimiento de la acumulación originaria. Tras ellos, pisando sus huellas, viene la guerra comercial de las naciones europeas, cuyo escenario fue el planeta entero.” (Marx; 1999, 638)

Aparece aquí un elemento que se presenta como fundamental, tanto en la acumulación originaria necesaria para el desarrollo capitalista como para la configuración de su forma imperialista: el Estado. En prácticamente todos los análisis del capitalismo desde un enfoque crítico aparecen con persistencia las enormes contradicciones que se producen entre la teoría económica clásica y la realidad del proceso histórico. El

problema del Estado es quizás uno de los más evidentes, en el sentido de que en ningún momento el mercado se autorregula a través de una “mano invisible”, sino que el Estado, con las respectivas disputas por su control dentro de las clases dominantes para ponerlo al servicio de sus intereses, y la utilización de la violencia si fuera necesario, corrige permanentemente las tendencias autónomas de la economía libre.

Desde siempre el Estado ha tenido un rol protagónico en la acumulación de capital, tanto de la acumulación originaria como en las etapas posteriores. Marx lo deja claro cuando en *El Capital* señala,

“Las diversas etapas de la acumulación originaria tienen su centro, por un orden cronológico más o menos preciso, en España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra. Es aquí, en Inglaterra, donde a fines del siglo diecisiete se resumen y sintetizan sistemáticamente en el sistema colonial, el sistema de la deuda pública, el moderno sistema tributario y el sistema proteccionista. En parte, estos métodos se basan como ocurre en el sistema colonial, en la más avasalladora de las fuerzas. Pero todos ellos se valen del poder del Estado, de la fuerza organizada y concentrada de la sociedad... la violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva. Es por sí misma una potencia económica”, y más adelante agrega, “El sistema colonial, la deuda pública, la montaña de impuestos, el proteccionismo, las guerras comerciales, etc., todos estos vástagos del verdadero período manufacturero se desarrollaron en proporciones gigantescas durante los años de la infancia de la gran industria.” (Marx; 1999, 638-644)

Resulta fundamental la relación centros-periferias, en tanto constituye las dos caras de la expansión capitalista/imperialista. Si bien esta relación no es una novedad, pues ha sido claramente desarrollada previamente con otros objetivos⁶¹, utilizaremos las categorías para explicar cómo y por qué el imperialismo es parte inherente del desarrollo capitalista. Nos referimos ya a la acumulación originaria, pero no debemos perder de vista que en este sistema socio-histórico, la acumulación de capital es el norte que guía y se impone sobre otros propósitos en todo momento. Bajo esta característica se desenvuelve la “competencia” dentro de la clase capitalista por una tajada mayor del

⁶¹ Por ejemplo los intelectuales que propusieron la Teoría de la Dependencia en los años sesenta para explicar el “subdesarrollo” y la imposibilidad del desarrollo de los países periféricos en el marco del capitalismo y la división internacional del trabajo

valor generado en las cadenas mercantiles. Como ya señalamos⁶², el capitalismo se distingue por la creciente mercantilización de las relaciones sociales a través de la sucesiva imposición del valor de cambio sobre el valor de uso rompiendo el “carácter social del trabajo” (Marx, 1999) o el “flujo social del hacer” (Holloway, 2002), es decir el entrelazamiento de las actividades productivas en una sociedad, donde el trabajo previo de otros permite continuar la cadena productiva. El desarrollo del capitalismo implicó la mercantilización generalizada, aunque no completa, de estos procesos y tuvo como resultado la conformación una larga cadena de mercancías cuyos extremos son los productores directos de materias primas y la gran industria⁶³, conteniendo una enorme cantidad de mercados intermedios, en los que los capitalistas disputan entre sí una porción mayor de la ganancia obtenida en los procesos que le preceden al producto en transacción (Wallerstein; 2013). Ahora bien, esa disputa entre empresarios capitalistas no es simétrica, y está solo en parte condicionada por elementos objetivos relacionados con la economía de mercado. Lo que nos interesa resaltar aquí no son esas restricciones económicas objetivas, sino más bien el rol de la política, la cultura y el Estado en este proceso, definiendo ganadores y perdedores en esta competencia por la acumulación de capital.

“Esta lucha estaba sin duda determinada en puntos concretos del tiempo y espacio por la oferta y la demanda, pero nunca de forma exclusiva. En primer lugar, por supuesto, la oferta y la demanda pueden ser manipuladas a través de restricciones monopolistas, que han sido la regla más que la excepción.” (Wallerstein; 2013, 19)

Otra forma de manipular el mercado es a través de la “integración vertical”, que consiste en la propiedad de más de un eslabón de la cadena mercantil por parte de la misma empresa que se articula en estructuras globales, una estrategia adoptada desde tan temprano como el siglo dieciséis. Por lo tanto, desde sus inicios, el capitalismo se extendió progresivamente a lo largo y a lo ancho del mapa, traspasando las fronteras políticas y construyendo cadenas mercantiles en las que los capitalistas se disputaban la ganancia acumulada en cualquier punto a partir de estrategias que corregían las tendencias de la oferta y la demanda a favor de los sectores más concentrados de la economía. En una perspectiva más amplia, el resultado de esta organización de la economía en cadenas mercantiles no es otro que una enorme cantidad de trabajadores,

⁶² Ver Capítulo 2

⁶³ Dejamos fuera el capital financiero para simplificar la explicación.

dispersos por el globo, que reciben algún tipo de remuneración, y un grupo desproporcionadamente menor que comparten (de manera desigual) el plusvalor producido por esa amplia y variada masa de trabajadores. Sin embargo, esta dispersión no es casual, sino más bien una distribución geográfica que atiende a una división social del trabajo cada vez más extensa y jerárquica, donde el valor fluye de múltiples puntos que llamamos periferia, hacia unos pocos que llamamos centros, y en este desarrollo las diferencias naturales o históricas fueron consolidadas por la fuerza. Entonces el Estado entra en escena como una estructura necesaria para el desarrollo del capitalismo. La concentración de capital motivó, y a su vez fue ayudada por, la construcción de Estados fuertes que aseguraran la debilidad de la periferia y su subordinación especializándose en los eslabones de las cadenas de mercancías más alejadas del centro, manteniendo asimismo, de acuerdo a estructuras sociales y de explotación que no necesariamente encajan en las categorías modernas de trabajo asalariado, niveles salariales que permiten una mayor apropiación del valor producido que circula desde la periferia hacia el centro. A través de las estructuras estatales y la construcción cultural promovidas por la modernidad capitalista, se ocultan las relaciones de dominación, tanto hacia adentro de los estados nacionales como entre ellos. Esta disociación tiene como premisa metodológica la separación de la política y la economía, del Estado de la sociedad civil, y en última instancia, el uso de la violencia. En este sentido resulta pertinente recordar algunas afirmaciones de Perry Anderson en su texto *Las antinomias de Gramsci* (1981), “Los órdenes político y económico están, de este modo, formalmente separadas bajo el capitalismo. Así pues, el estado burgués ‘representa’ por definición a la totalidad de la población, abstraída de su distribución en clases sociales, como ciudadanos individuales e iguales. En otras palabras, presenta hombres y mujeres sus posiciones en la sociedad civil como si fuesen iguales en el estado... En el sistema político también prevalece una relación estructural similar (no aditiva y no transitiva) entre ideología y represión, consenso y coerción. Las condiciones normales de subordinación ideológica de las masas – las rutinas diarias de la democracia parlamentaria – están construidas por una fuerza silenciosa y ausente que les confiere su valor corriente: el monopolio del estado sobre la violencia legítima. Desprovisto de éste, el sistema de control cultural se volvería frágil instantáneamente, puesto que los límites de las posibles acciones con él desaparecerán.” (Anderson; 1981)

La misma lógica funciona en el marco de las relaciones mercantiles internacionales,

donde los precios reales aparentan ser definidos a través de la mano invisible del mercado con condiciones iguales para todas las partes, pero la desigualdad en las transacciones es moneda corriente.

“El enorme aparato de fuerza latente... no tenía que ser invocado en cada una de las transacciones para asegurar que el intercambio fuese desigual. Más bien, el aparato de fuerza aparecía en escena sólo cuando se producía un desafío significativo al nivel existente de intercambio desigual. Una vez terminado el grave conflicto político, las clases empresariales del mundo podían pretender que la economía operaba únicamente por consideraciones de la oferta y la demanda...” (Wallerstein; 2013, 23)

Ahora bien, difícilmente estos procesos económicos y políticos hubieran sido tan exitosos sin la poderosa construcción cultural que le permite al occidente capitalista imponerse sobre otros tipos de modernidades en Europa y expandirse por todo el globo disputándoles y derrotando una y otra vez a otras configuraciones socio-culturales. El primer momento de la expansión capitalista, que podríamos llamar imperialismo mercantilista, se despliega durante la conquista y la colonización de América, en donde las metrópolis establecieron sistemas económicos y sociales coloniales al servicio de los centros dominantes. En este sentido, la asimetría entre los territorios a ambos lados del Atlántico, como dijimos más arriba, no es casual o natural, sino construida a sangre y fuego. A este tipo de colonialismo, llamamos con Samir Amín (2009), colonialismo exterior. El colonialismo exterior, se observa como tal desde las metrópolis, primero desde las clases dominantes, y luego también desde los sectores populares que con el desarrollo de la modernidad capitalista asumirán como propias las “derivas racistas” reflejo de las prácticas de brutal sometimiento sobre los colonizados, mientras en paralelo se construyen en los centros nuevas formas de vinculación entre los individuos a partir de las ideas de la Ilustración. De modo que, teniendo en cuenta la función económica de las colonias respecto a las metrópolis, la relación colonial sienta las bases de las culturas de que devienen en elemento legitimador del contraste que perdura en el tiempo. “La explotación de las colonias beneficia al capital del centro en su conjunto” (Amín; 2009, 8). A esto podríamos agregar la observación de Wallerstein (2013) en el devenir de las relaciones diferenciales entre capital y trabajo en los centros y las periferias. Desde su perspectiva la creciente proletarización en los centros acarreo consecuencias políticas negativas para el capital, como las organizaciones obreras y sus reclamos, y el aumento salarial vinculado asimismo con la imposibilidad dentro de las

unidades domésticas de generar valores de uso para su propia reproducción, a diferencia de lo que ocurría en los hogares campesinos en los que se habían implementado diferentes combinaciones entre autoexplotación y trabajo asalariado. De allí surge un complejo esquema de división del trabajo en términos geográficos en primer lugar, entre géneros y edades luego, y finalmente, la identificación de determinados grupos étnicos con roles y posiciones laborales que condicionaron asimismo la valoración del trabajo y su remuneración. De esta manera, a la jerarquía establecida entre cadenas mercantiles y estados nacionales, se suma la construcción cultural de la modernidad capitalista en la que el racismo justifica una mayor explotación en las periferias y garantiza la acumulación de capital en los centros.

“El racismo fue la justificación ideológica de la jerarquización de la fuerza de trabajo y de la distribución sumamente desigual de sus recompensas. Lo que entendemos por racismo es un conjunto de enunciados ideológicos combinados con un conjunto de prácticas continuadas cuya consecuencia ha sido el mantenimiento de una fuerte correlación entre etnia y reparto de la fuerza de trabajo a lo largo del tiempo... [sin embargo] El racismo ha sido siempre *post hoc*. Se ha afirmado que aquellos que están económica y políticamente oprimidos son culturalmente inferiores.” (Wallerstein; 2013, 68-69)

Debemos aquí recordar⁶⁴ que el racismo construido por (y constitutivo de) la modernidad capitalista es un proceso complejo que subordina el orden étnico a un orden ético o civilizatorio que consiste en un tipo de comportamiento humano funcional a la forma capitalista de la reproducción social, cuya forma histórica efectiva más adecuada se identifica con el tipo de comportamiento establecido por el protestantismo calvinista o puritano desarrollado en el centro y el norte de Europa, desde donde se extenderá hacia los Estados Unidos de América. La misión civilizatoria asumida por las metrópolis capitalistas como una suerte de cruzada, esconde tras de sí su propia naturaleza imperialista. La jerarquización mercantil respaldada por el aparato burocrático y militar del Estado es completada por una dimensión cultural que cierra el esquema de la dominación capitalista de Europa occidental. En este sentido, el tránsito hacia la posición hegemónica de la modernidad capitalista se asentó, como ya señalamos, en la reproducción y acumulación capitalista de la riqueza combinada con

⁶⁴ Cfr. Capítulos 1 y 2.

un modelo político-cultural centrado en la secularización y la laicización que conduce a los Estados-nación.

La racionalidad implantada por la modernidad capitalista conforma un modelo global y totalitario, en tanto niega validez a cualquier otra forma de saber, determinando una sola forma de conocimiento verdadero, de acuerdo con sus principios epistemológicos y sus reglas metodológicas. (De Souza Santos; 2009) Con la reducción de la variada y rica complejidad del mundo por parte de la ciencia moderna europea a unas leyes universales emanadas de Europa occidental, la imposición de esta racionalidad acompañó la expansión capitalista por todo el globo. Su incapacidad de aceptar la diversidad en tanto proyectos alternativos la llevó a afirmarse de manera autoritaria como totalidad, como única cultura válida, desprestigiando al *otro* a partir de relaciones dicotómicas que imponen una jerarquía. Esta pretensión de universalismo epistemológico ha llevado a la identificación entre modernización y occidentalización. Siguiendo a Wallerstein (2013), el cambio cultural forzoso, disfrazado de misión civilizatoria, ocultaba dos objetivos esenciales,

“Uno de ellos era la eficiencia económica. Si de unas determinadas personas se esperaba que se comportaran de determinada manera en el terreno económico, era eficiente tanto enseñarles las normas culturales requeridas como erradicar las normas culturales rivales. El segundo era la seguridad política... si las llamadas elites de las áreas periféricas se occidentalizaran, se las apartaría de sus masas y por consiguiente serían menos proclives a la revuelta y ciertamente menos capaces de organizar a sus seguidores en una revuelta...” (Wallerstein; 2013, 73)

Esta perspectiva, en la que los procesos económicos, políticos y culturales se articulan claramente en función de la expansión del capitalismo, la consolidación de los Estados nación aparece como condición necesaria para el ingreso en el mundo occidental y moderno, y en el caso de las repúblicas latinoamericanas surgidas de los procesos de independencia, para su incorporación en el mercado mundial de la mano de la burguesía local, asociada al capital europeo. En este sentido, y retomando las ideas expuestas en capítulos anteriores, si los criollos americanos construyeron estructuras político-administrativas acordes con la modernidad capitalista disociadas de la realidad sobre la que operaban, como una imitación berreta de los Estados-nación europeos, podríamos pensar en la fragmentación posterior a la independencia como resultado de la victoria de los criollos vinculados al mercado internacional y la competencia regional.

Como vimos, la integración al mercado mundial no podía asumir una relación simétrica con las potencias, y los intentos nacionales latinoamericanos, como señala Echeverría, se toparon reiteradamente con “*la mano invisible del mercado*” que parecía tener el encargo de encontrar para esas empresas estatales de América Latina una ubicación especial dentro de la reproducción capitalista global” (Echeverría, 2011b, 221-222) subordinando a las nuevas repúblicas a una posición de dependencia que todavía conservan. La renta obtenida por los Estados patrimoniales latinoamericanos, aunque siempre mermada por su rol de periferia, permitió a las clases dominantes una puesta en escena política en la que pocas veces las cuestiones en disputa tuvieron impacto decisivo sobre la América real. Sin embargo, la disociación entre lo real y lo imaginario que marca su nacimiento, las condena a la crisis permanente. El colonialismo interno operado en las nuevas repúblicas no escapó a las consecuencias que produce el colonialismo en general (Amin; 2009): el racismo y el desprecio por lo propio americano, lo mestizo.

Las formas, herramientas y estrategias de dominación de la modernidad capitalista han cambiado a lo largo del tiempo, y compartimos la idea de que asume su manifestación imperialista más violenta a partir de 1898, cuando EE.UU. muestra su verdadero rostro con la intervención forzada en la guerra de independencia de Cuba. Pero el objetivo era tan claro entonces como cuando en 1845 se produjo la anexión del norte de México, o como cuando José Martí denunciaba las verdaderas intenciones del Primer Congreso Panamericano impulsado desde Estados Unidos en 1889. A pesar de los cambios producidos en los últimos ciento cincuenta años, y contra todos los intentos de desterrar la categoría imperialismo del análisis histórico y político para los períodos posteriores a la segunda posguerra, la realidad latinoamericana nos la impone con una persistente contundencia. Es por esto que reafirmamos que el imperialismo tiene una actualidad innegable como parte del capitalismo y ayuda a esclarecer las razones por las que decimos que América Latina *vive en*⁶⁵ una modernidad barroca, definida por el ethos

⁶⁵ Como ya señalamos, la cuestión de la identidad es sumamente compleja y las consecuencias prácticas de la utilización de este concepto en sentido estático, cerrado, fetichizado puede llevarnos a contradicciones insalvables. Por eso, vale aclarar aquí, junto con Echeverría, que “Sustantivar la singularidad de los latinoamericanos, folclorizándolos alegremente como barrocos, realistas mágicos, etc., es invitarlos a asumir, y además con cierto dudoso orgullo, los mismos viejos calificativos que el discurso proveniente de las otras modalidades del ethos moderno ha empleado desde siempre para relegar el ethos barroco al no-mundo de la pre-modernidad y cubrir así el trabajo de integración, deformación y refuncionalización de sus peculiaridades con el que esas modalidades se han impuesto sobre el barroco.” (Echeverría; 2000, 48) Por tanto, la expresión “vive en” intenta marcar la diferencia semántica con el verbo ser. Como señala Holloway (2009), nosotros *no somos, devenimos*

barroco, que se niega a aceptar la realidad del capitalismo y resiste los embates del imperialismo, cada vez mediante la creación de nuevos mundos posibles.

Esta manera de pensar la relación entre imperialismo y antiimperialismo resuelve uno de los mayores problemas cuando se trata de analizar el segundo término del binomio, ya que es muy difícil darle cohesión conceptual a todas las vertientes que surgen con el correr del tiempo y aparecen como un mosaico de expresiones distintas, adecuándose una y otra vez a la realidad histórica que le toca enfrentar para resistir a la modernidad capitalista. Por lo tanto el antiimperialismo de Martí, Rodó, Rubén Darío, Ingenieros, Ugarte, Haya de la Torre, Sandino, Aníbal Ponce o José Antonio Mella no difiere mucho del desarrollado por Mariátegui, Fidel Castro, El Che Guevara, Salvador Allende, la Teología de Liberación, Juan Bosch, el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra, El Ejército Zapatista de Liberación o Chávez y la Revolución Bolivariana, simplemente son distintas formas de un mismo ethos, a lo largo de la historia de Nuestra América para resistir los ataques del capitalismo y su forma efectiva de modernidad.

2. El despegue del imperialismo norteamericano

Superadas las trabas que representaba el modelo esclavista del Sur, de la mano de la mecanización del campo y la expansión de la frontera, en el último cuarto del siglo diecinueve Estados Unidos se convirtió primero en el mayor productor agrícola mundial, y en menos de cuatro décadas, en la potencia industrial más importante del mundo, superando la producción de Alemania y Gran Bretaña juntas. (Pani, 2016)

El avance de la frontera hacia el oeste, no solo tuvo consecuencias económicas concretas, sino que venía a confirmar la cualidad de “pueblo elegido” y el Destino Manifiesto, en tanto fenómeno propiamente americano. Los pioneros, representaban esa idea impulsada por Jefferson del pequeño granjero que se abría paso frente a la adversidad a fuerza de iniciativa individual y ética del trabajo. Para fines del siglo diecinueve desde los ámbitos intelectuales se celebraba la frontera como el lugar de consolidación de la democracia y conformación de la “identidad americana”. Según la formulación de Frederick Jackson Turner, “Para conquistar a una dura naturaleza, todos tenían que aprender a ser autosuficientes, a crear su justicia, a establecer su ley y a elegir sus autoridades.” (Nigra; 2010, 34) La frontera fue concebida en términos civilizatorios, como la línea que separaba la civilización de la barbarie, espacio en que se había forjado el carácter de la nacionalidad propiamente norteamericana. Resulta

interesante que dentro de esta lógica se realiza un giro conceptual respecto a la identidad, ya que serían más bien el avance sobre lo indómito desde el este y el desafío de lo bárbaro más que el legado de la cultura europea los elementos que confluyen para la construcción de una civilización nueva, original, dinámica y superior incluso a los rasgos culturales heredados del pasado anglosajón. Sin embargo, debemos abstenernos de una interpretación demasiado simplificada. Como señala Fabio Nigra (2010) cuando nos recuerda que durante mucho tiempo la expansión hacia el oeste había sido considerada por las clases dominantes como una vía de descompresión para los blancos pobres. Por tanto,

“Este concepto [el de frontera] ha sido sostenido y resignificado por la clase dominante norteamericana para inventar lo que podríamos llamar la *norteamericanidad*... El pasado que cada norteamericano entiende como original y propio debe ser analizado como una construcción, elaborada por la clase dominante norteamericana en rechazo a la invasión cultural *aluvional* que promovía la inmigración masiva... resulta claro que existe una necesidad de tipo *ideológica*, por parte de la clase dominante norteamericana a partir de fines del siglo XIX, que debe presentar una entidad difusa (la *nación* Estados Unidos) como un espacio real, con el objeto de circunscribir y solidificar un mercado interno en creciente expansión, y explicar aquello que los hace diferentes para lograr la supremacía mundial.” (Nigra; 2010, 31-32)

En el plano económico, ayudado por el acceso a materias primas esenciales para la industrialización, como el hierro, el carbón, el cobre y otros minerales; constituido como un espacio económico de enormes dimensiones, conectado por un pujante sistema de comunicaciones (correo, telégrafo y ferrocarril), se construyó una red de intercambios en torno a las ciudades que permitía la organización de un enorme espacio económico que impulsaba las ventas por catálogo y facilitaba la distribución y las transferencias financieras. Sin embargo, el creciente mercado distaba de ser estable, y los empresarios norteamericanos estuvieron lejos de respetar la “mano invisible” para su autorregulación conformando organizaciones empresariales (carteles y trusts) que tendían abrumadoramente hacia la concentración económica. De modo que una sola corporación podía controlar el acceso a las materias primas, los costos y precios de venta integrando en cadenas verticales las distintas fases de la producción y generando sus propias compañías de transporte y comunicación. Por otro lado, de la mano de la expansión de la actividad económica se produjo un enorme crecimiento del sector

financiero y la especulación en el mercado de tierras, que enfrentó exitosamente la resistencia de pequeños agricultores y pastores del modelo jeffersoniano. A partir de la década de 1880 surgieron los grandes imperios empresariales que se extendieron por todo el país: bancos, ferrocarriles, minas, y un poco más tarde el petróleo con Rockefeller como su figura paradigmática. Quienes se encontraban a la cabeza del proceso se sentían profetas del Destino Manifiesto, líderes naturales del pueblo elegido por Dios para llevar la civilización y el progreso a todos los rincones del orbe, aunque por supuesto, había otras razones para la expansión más allá de las fronteras establecidas hasta ese momento.

El desarrollo vertiginoso del capitalismo industrial generó la necesidad de nuevos mercados para los productos estandarizados fabricados en serie que el mercado interno era incapaz de absorber. En 1893 se inició una severa depresión económica que favoreció la idea de las elites políticas y financieras en torno a la expansión como una solución al problema del consumo interno. Por otro lado, el capital financiero buscó expandir sus inversiones hacia regiones menos desarrolladas carentes de recursos propios y con márgenes de ganancia muy superiores. En 1897, un senador por indiana declaraba que:

“Las industrias americanas están fabricando más de lo que el pueblo americano puede utilizar; las tierras americanas están produciendo más de lo que pueden consumir. El destino ha marcado nuestra política; el comercio mundial debe ser nuestro y lo será.” (Zinn; 1999, 223)

Además, el proceso de crecimiento y la concentración económica estuvo plagado de conflictos con la clase obrera y la intervención más allá de la frontera aparecía también como un elemento de unidad y patriotismo que podía encauzar la energía rebelde hacia un objetivo común, como señalaba Teddy Roosevelt en 1895, “el país necesita una guerra” (Zinn, 1999). De modo que Estados Unidos desarrolló una política que combatía y competía con el imperialismo europeo clásico en China y Japón, en el Caribe y en toda América Latina, bajo el amplio paraguas ideológico de la Doctrina Monroe y el Destino Manifiesto.

a. El Panamericanismo

La idea de un sistema panamericano que asegurara la hegemonía de Estados Unidos sobre el resto de las naciones americanas tiene su origen hacia 1880. El ascendente

británico sobre la América hispana, especialmente en Sudamérica, indudable tras la organización de las repúblicas oligárquicas, motivó a la clase política norteamericana a pergeñar un modo de hacer efectiva la Doctrina Monroe en su más amplia interpretación. En el contexto de la Guerra del Pacífico, que enfrentó a Chile con la alianza entre Bolivia y Perú (1879-1884), la iniciativa del gobierno del país del norte de actuar como mediador, avalada por el Congreso, fue rechazada por los sudamericanos. De allí que se autorizara al presidente a organizar una conferencia interamericana, en la que detrás del objetivo de estipular un plan de arbitraje para futuras disputas entre países de la región donde Washington oficiara de árbitro, los parlamentarios recomendaban estudiar la posible constitución de una unión aduanera americana que asegurara mercados más amplios para los productos de los países involucrados. En 1881 el Secretario de Estado, James Blaine, se dispuso a emitir las invitaciones, pero el proceso quedó trunco tras el asesinato del presidente Garfield, cuando Blaine fue destituido de su cargo. La iniciativa fue retomada cuando el recién asumido presidente Harrison designó nuevamente a Blaine como Secretario de Estado en 1888, y envió las invitaciones, redactadas por su antecesor, que rezaban:

“... a los diversos Gobiernos de las Repúblicas de México, Centro y Sud América, Haití, Santo Domingo, y el Imperio del Brasil, para que en unión con los Estados Unidos celebren una Conferencia en Washington, en los Estados Unidos, en la época del año de 1889 que al Presidente pareciere oportuna, con el objeto de discutir y recomendar a los respectivos Gobiernos la adopción de un plan de arbitraje para el arreglo de los desacuerdos y cuestiones que puedan en lo futuro suscitarse entre ellos; de tratar de asuntos relacionados con el incremento del tráfico comercial y de los medios de comunicación directa entre dichos países; de fomentar aquellas relaciones comerciales recíprocas que sean provechosas para todos y asegurar mercados más amplios para los productos de cada uno de los referidos países.”⁶⁶

El panamericanismo elucubrado por la clase dominante norteamericana colocaba a los países latinoamericanos en calidad de protegidos de la poderosa potencia del norte, excluyendo a Europa (particularmente a Gran Bretaña) tanto de los asuntos políticos como de los circuitos comerciales. La hegemonía de Estados Unidos sobre las Américas

⁶⁶ <https://www.dipublico.org/12240/invitacion-a-la-conferencia-circular-del-secretario-de-estado-de-los-estados-unidos-de-america-a-los-representantes-diplomaticos-americanos-acreditados-a-los-gobiernos-de-mexico-centro-america-y-la/>

se teñía también con los colores de la *misión histórica civilizatoria* del Destino Manifiesto.

La Conferencia (I Conferencia Internacional de Estados Americanos) comenzó a sesionar en octubre de 1889, con escaso éxito, dado que los objetivos principales de la convocatoria no se lograron. Los países latinoamericanos vieron con claridad que el sistema de arbitraje obligatorio propuesto por los anfitriones los colocaba bajo la tutela del país más poderoso del hemisferio; mientras que la unión aduanera reportaría beneficios sumamente desiguales impidiendo negociar libremente sus productos con sus habituales compradores europeos que eran también la principal fuente de financiación e inversión en sus respectivos países. La mirada aguda de José Martí, que se encontraba exiliado en Estados Unidos, desentrañó rápida y claramente las aspiraciones tras la invitación, cuando reportaba para el *Diario la Nación* de Buenos Aires en el artículo “Su historia, sus elementos y sus tendencias”:

“Jamás hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos, para ajustar una liga contra Europa, y cerrar tratos con el resto del mundo... Sólo una respuesta unánime y viril para la que todavía hay tiempo sin riesgo, puede libertar de una vez a los pueblos españoles de América de la inquietud y perturbación, fatales en su hora de desarrollo, en que les tendría sin cesar, la política secular y confesa de predominio de un vecino pujante y ambicioso, que no los ha querido fomentar jamás, ni se ha dirigido a ellos sino para impedir su extensión, como en Panamá, o apoderarse de su territorio como en México, Nicaragua, Santo Domingo, Haití y Cuba, o para cortar por la intimidación sus tratos con el resto del universo, como en Colombia, o para obligarlos, como ahora, a comprar lo que no puede vender y confederarse para su dominio.” (Martí; 2009, 152-153)

Como describe Martí, la prepotencia de la política exterior norteamericana, que ya se había puesto de manifiesto claramente en reiteradas ocasiones⁶⁷, no dejaba lugar a dudas sobre la interpretación dada a la declaración del presidente Monroe respecto al resto de

⁶⁷ En 1962, se presentó en el Senado un documento del Departamento de Estado que contiene una lista pormenorizada de más de 100 intervenciones y violaciones a la soberanía de otras naciones (no necesariamente americanas) bajo la consigna de proteger vidas e intereses norteamericanos o para obtener concesiones comerciales. (Zinn; 1999)

las naciones del continente, y en particular de la región del Caribe. En cualquier caso, los Estados Unidos entraba en su etapa imperialista apropiándose de un proyecto de unidad continental que hasta ese momento se había planteado en términos de mayor igualdad entre los latinoamericanos.⁶⁸

El fracaso de la Conferencia Panamericana no puso fin a las pretensiones hegemónicas de Estados Unidos sobre América Latina, el Caribe y las rutas del Pacífico que le abrían las puertas de China. El expansionismo norteamericano estaba fuertemente extendido entre las elites militares, políticas y financieras, y era vociferado por la prensa de Pulitzer y Hearst. La anexión de territorios insulares de ambos océanos era crucial para la expansión del capital, y hacia fines del siglo diecinueve y principios del siglo veinte la política exterior asumirá un perfil que combinaba la Doctrina Monroe y el Destino Manifiesto para desplazar a Gran Bretaña del rol hegemónico que había ostentado hasta ese momento, convertirse en el amo indiscutido en toda la región y disciplinar los intentos locales de resistencia al imperialismo.

1898 será un año excepcional en la consecución de tal objetivo, ya que no solo dará el golpe de gracia sobre el imperio español obteniendo el control formal de Puerto Rico, Filipinas y Guam a partir de la grosera intervención en la guerra de independencia cubana, sino que en ese mismo año el Congreso aprobará la anexión de las Islas Hawaii en un proceso de apropiación que recuerda a la anexión de Texas. El primer paso en el proceso de expansión imperial sobre el Caribe, plagado de violencia y traiciones, culminará, como veremos, en un período breve con la concesión de la construcción del Canal de Panamá en 1903. El siguiente paso en la consolidación del nuevo imperio, vendrá de la mano del intervencionismo del garrote y del dólar.

b. Imperialismo puro y duro: la política del garrote y la diplomacia del dólar

La intervención de Estados Unidos en el proceso de independencia cubana marcó el inicio de la expansión imperialista en América Latina, profundizada a partir de la llegada de Roosevelt a la presidencia (1901-1909). La política del garrote implicó una creciente intervención en la zona del Caribe a través de la amenaza o la concreción del desembarco de la marina estadounidense en nombre de la seguridad nacional y la protección de bienes y ciudadanos norteamericanos. Roosevelt, influido por el

⁶⁸ El Congreso de Panamá, convocado por Bolívar en 1826 proponía una organización Confederal, y no contemplaba la participación orgánica de los Estados Unidos.

darwinismo social e imbuido del espíritu imperialista de las clases dominantes de su país, estaba convencido de que los más fuertes estaban destinados a ejercer su dominación sobre los más débiles. Esta imposición se daría naturalmente a través de la competencia que dejaría fuera del juego a los menos aptos. La paradoja es que mientras en la política interna esto se tradujo en el combate a los monopolios (ley Anti-trust de 1903), hacia el exterior se pondrá de manifiesto en una virulenta política imperialista, en la que las iniciativas diplomáticas traían consigo la amenaza real de la utilización de la fuerza militar.

De acuerdo con lo anterior, tras haber salido de Cuba luego de obtener legalmente el derecho a intervenir en la isla de manera unilateral con la Enmienda Platt, desembarcó nuevamente con fuerzas de ocupación entre 1906 y 1909. En 1903, Washington intervino en la crisis de la deuda externa venezolana como intermediario entre las potencias europeas acreedoras que bloquearon puertos, hundieron o se apoderaron de parte de la flota de Venezuela y bombardearon la costa de la nación caribeña. Invocando la Doctrina Monroe, Roosevelt exigió el retiro de los buques europeos y en virtud de los Protocolos de Washington, negociaciones en las cuales actuó en nombre de Venezuela el norteamericano Herbert W. Bowen, se levantó el bloqueo a cambio del compromiso de Estados Unidos de obligar a Venezuela a pagar sus deudas con el 30% de los ingresos de sus aduanas. Una situación que se repetiría en varias ocasiones durante los años siguientes.

La crisis de la deuda venezolana llevó a Roosevelt a proclamar en su Discurso del Estado de la Unión de 1904-1905 un nuevo corolario a la Doctrina Monroe⁶⁹ según el cual,

“la mala administración crónica o la impotencia que resulta en un relajamiento general de los lazos de una sociedad civilizada podría, en América, como en cualquier otro lado, requerir una intervención de alguna nación civilizada, y en el hemisferio occidental la adhesión de los Estados Unidos a la Doctrina Monroe podría forzar, aunque de mala gana, en casos flagrantes a ejercer el poder de policía. Si todos los países de las costas del Caribe mostraran progreso hacia una civilización estable y justa, como el que se ha logrado con la Enmienda Platt en Cuba desde que nuestras tropas dejaron la isla, y que muchas de las repúblicas en las dos Américas demuestran de manera brillante

⁶⁹ En 1889 el presidente Hayes enunció el primero, que establecía que, en pos de evitar la injerencia de los imperialismos europeos en América, Estados Unidos debía controlar de manera exclusiva el canal interoceánico que se proyectaba construir.

constantemente, no debe haber dudas respecto a la interferencia de esta Nación con sus asuntos. Nuestros intereses son realmente idénticos a los de nuestros vecinos del sur. Ellos poseen grandes riquezas naturales, y si dentro de sus fronteras reina la ley y la justicia, seguramente llegarán a la prosperidad. **Mientras obedezcan las leyes fundamentales de la sociedad civilizada** pueden descansar tranquilos de que serán tratados por nosotros con un espíritu de cordial y solidaria simpatía. **Interferiremos sólo como último recurso y sólo si resulta evidente su incapacidad**⁷⁰ o falta de voluntad para hacer justicia en su propio país y en el exterior, o la violación los derechos de los Estados Unidos, o la provocación de la agresión extranjera en detrimento de todo el cuerpo de las naciones americanas. Es una verdad que cualquier nación, en América o en cualquier otro lado, que desee mantener su libertad, su independencia, debe darse cuenta que el derecho a esa independencia no puede separarse de la responsabilidad de hacer buen uso de la misma.”⁷¹

De este modo, la Doctrina Monroe se convertía en instrumento de intervención preventiva, dependiendo de la interpretación unilateral de Estados Unidos. Tanto el desorden político como financiero podían provocar la intervención de la potencia del norte con la misión de llevar a los países en cuestión a la senda de la civilización en el marco del sistema internacional. De manera inmediata, en 1905 Roosevelt intervino en República Dominicana, que con sus arcas en bancarrota no podía afrontar sus obligaciones financieras con las potencias europeas. Los Estados Unidos asumieron la administración de las aduanas dominicanas destinando el 45% de sus ingresos al pago de la deuda.

El sucesor de Roosevelt, William H. Taft (1909-1913), y su secretario de Estado, Philander Knox, llevaron la Doctrina Monroe a su máxima expresión mediante una nueva estrategia, que identificaba el interés nacional de los Estados Unidos con los intereses económicos de las empresas norteamericanas. Taft y Knox mantenían relaciones cercanas con el establishment financiero de Wall Street, por tanto, toda la política exterior se orientó a la amenaza de ocupación directa o el dominio más o menos indirecto del Caribe, fundamentada en un nuevo Corolario de la Doctrina Monroe. Esta vez, se consideraría una violación de la famosa doctrina no sólo la intervención política

⁷⁰ Las negritas son nuestras.

⁷¹ Discurso del Estado de la Unión, 1904-1905. Disponible en https://www.ourdocuments.gov/print_friendly.php?flash=false&page=transcript&doc=56&title=Transcript+of+Theodore+Roosevelts+Corollary+to+the+Monroe+Doctrine+%281905%29

o militar de cualquier potencia extra-continental, sino la influencia económica de empresas privadas en áreas consideradas estratégicas. De modo que la “diplomacia del dólar” combinó el desembarco de marines con la intervención directa en la administración y las finanzas de los países en cuestión. Bajo este nuevo aspecto de la Doctrina Monroe, Estados Unidos presionó a México para que desistiera de otorgar concesiones a empresas japonesas; forzó al gobierno de Honduras a aceptar que una compañía financiera norteamericana se hiciera cargo de su deuda externa; promovió que un grupo de bancos comprara el Banco Nacional de Haití; y arregló la firma de los Tratados Dawson, mediante los cuales Nicaragua aceptaba préstamos de bancos norteamericanos y cedía gran parte de su soberanía, incluyendo la administración de las aduanas, como contrapartida.

La política del garrote y la diplomacia del dólar, que combinaron las presiones económicas con la amenaza militar, mostraron sin empacho el rostro salvaje del imperialismo de nuevo cuño desplegado por la nación del norte. El arribo de Woodrow Wilson a la Casa Blanca en 1913 prometía un cambio en las relaciones continentales. Pero las proclamas repudiando la política exterior de sus antecesores no le impidieron al nuevo mandatario continuar con las intervenciones en el Caribe, esta vez con las “nobles intenciones” de liberar a los pueblos oprimidos por tiranos y dictadores. Para garantizar el orden fue necesario que las intervenciones se prolongaran, como en Haití durante dieciocho años (1915-1933) y en República Dominicana durante ocho (1916-1924). En el primer caso, en 1915 la intervención se produjo para proteger las vidas y las propiedades de ciudadanos norteamericanos en el contexto de una serie de rebeliones populares que terminaron con el linchamiento del presidente Sam. Haití se convirtió en protectorado de Estados Unidos, debiendo suscribir una constitución que la degradó a la condición colonial, garantizada por la presencia del cuerpo de marines que no tenía ningún empacho en aplicar una furiosa represión cada vez que fuera necesario disciplinar a los salvajes haitianos. Al otro lado de la isla, la intervención militar se inició en 1916, aunque el país se encontraba intervenido desde la administración Roosevelt, cuando el gobierno norteamericano pasó a representar los intereses de la *Santo Domingo Improvement Co.* Tras la firma de un acuerdo en 1907, se acordó la refinanciación de la deuda dominicana con potencias europeas por parte de la *Kuhn, Loeb and Co.* de New York, que otorgaron un préstamo con la condición de que el gobierno norteamericano se hiciera cargo de los ingresos del país y nombrara agente fiscal a la *Morton Trust Co.* de New York para administrar las aduanas y deducir de los

ingresos la parte correspondiente a los acreedores, otorgando el saldo restante a un gobierno dominicano reconocido por Estados Unidos, en medio de los constantes enfrentamientos de facciones políticas rivales y constantes guerras civiles. Pero era evidente que los departamentos gubernamentales que no quedaban afectados al tratado no se sometían al orden financiero pretendido y constituían un obstáculo para su cumplimiento. Esto llevó a Estados Unidos a insistir respecto a la necesidad de nombrar un asesor financiero para reorganizar y administrar toda la estructura de las finanzas públicas dominicanas y crear una guardia nacional bajo el mando de oficiales norteamericanos, sugerencia que fue rechazada por el presidente Jiménez en 1914. Una rebelión militar brindó la justificación necesaria para el desembarco de los marines con el objetivo de sostener el gobierno de Jiménez, que renunció de todos modos. Su sucesor, Henríquez y Carvajal, no fue reconocido por el gobierno norteamericano, y en virtud del acuerdo de 1907, se lo privó de la parte de los ingresos aduaneros correspondiente a los dominicanos. La negativa persistente del nuevo presidente a acceder a las “recomendaciones” hechas a su predecesor selló el destino de su gobierno. En noviembre de 1916 se proclamó la ocupación militar y se nombró gobernador al capitán de la marina norteamericana, H. S. Knapp.

El avance del capital norteamericano en la zona del Caribe, que se intensificó hacia fines del siglo diecinueve y se potenció de la mano de la política del garrote y la diplomacia del dólar, generó profundas transformaciones económicas, políticas, sociales y culturales, que pusieron en evidencia dentro del subcontinente latinoamericano el permanente conflicto entre la modernidad capitalista, que bregaba por expandirse sobre sus territorios asumiendo las estrategias más diversas, y la resistencia a esta imposición a través de diferentes manifestaciones que, según nuestra hipótesis principal, son tributarias del ethos barroco. La penetración del capital extranjero además de someter a los países a un enorme grado de dependencia, estimulando las actividades económicas que favorecían la economía del centro, generaron la asociación de esos capitales con las clases dominantes o una parte de ellas, que se constituyeron desde entonces en instrumento del imperialismo contra sus propios pueblos. Como vimos en el capítulo anterior, estas elites son estructuralmente débiles hacia adentro, pues no cuentan con una base social o política robusta ni logran construir hegemonía, y a la vez dependen tanto en términos económicos como políticos de un orden que no controlan. De modo que se verán permanentemente interpelados, por un lado, por el ethos barroco que surge

de las entrañas de sus pueblos, y por otro, por el ethos realista que intentan imponer y del que dependen para su supervivencia. Nos abocaremos a entender esta conflictiva relación en América Latina en la primera mitad del siglo veinte en el siguiente capítulo.

Capítulo 5. Imperialismo y antiimperialismo en América Latina.

1. Antiimperialismo nuestroamericano en la primera mitad del siglo XX

Como señalamos en los capítulos anteriores, los procesos de independencia latinoamericanos trajeron consigo una nueva modernidad, liberal y republicana, bajo la impronta de la modernización y el progreso que pretendía acercar a las nuevas naciones a la senda del desarrollo económico y político al estilo noreuropeo, pero que, contrariamente a ello, consolidó la preeminencia de las actividades económicas primarias de acuerdo con las necesidades marcadas por la división internacional del trabajo, profundizando la concentración de la tierra en manos del latifundio a expensas de las comunidades y los pequeños campesinos, y desarrollando un modelo primario exportador dependiente que convirtió a los terratenientes en clases dominantes y socios del capital extranjero. La puja intra-clase entre conservadores y liberales que atravesó buena parte del siglo diecinueve en todo el territorio al sur del Río Bravo resultó en el triunfo liberal tan temido por las clases subalternas, que fueron los principales perdedores. En líneas generales, las políticas implementadas por los regímenes oligárquicos intentaron resolver los problemas que dificultaban la entrada plena de los nuevos Estados en la lógica de la modernidad capitalista: la constitución de mercados de tierra y mano de obra mediante la expropiación de campesinos y comunidades indígenas; la derrota de los caudillos regionales que dificultaban el control efectivo de un territorio unificado; y la apertura a las inversiones extranjeras, fundamentalmente inglesas y norteamericanas.

A las contradicciones heredadas de la época de la colonia entre las distintas facciones de las clases dominantes, y de éstas con el ethos propio latinoamericano, la implantación de esta modernidad republicana agregó otras derivadas del desarrollo capitalista que sólo acentuaron el carácter dependiente de las nuevas naciones. En un contexto de avance brutal del imperialismo norteamericano, en el que la intervención directa se combinó la asociación con sectores dominantes locales, y de enfrentamientos dentro de las clases dominantes, se abrirán espacios para expresiones anti-imperialistas que reconocemos tributarias del ethos barroco y que, como no podía ser de otra manera en un continente eminentemente rural, tendrán un fuerte componente campesino.

No obstante, como veremos, las configuraciones del ethos barroco que surgen en América Latina en la primera mitad del siglo veinte no estarán sólo condicionadas por el accionar del imperialismo norteamericano y su asociación a las clases dominantes

locales, sino también por la política asumida por la izquierda alineada con la Tercera Internacional que, aprisionada dentro de los cánones del pensamiento de la modernidad capitalista, no comprendió las complejidades de los procesos revolucionarios desarrollados en esta parte del mundo.

Tomaremos a continuación algunos de los casos más representativos de las manifestaciones barrocas en el subcontinente la primera mitad del siglo XX para ilustrar nuestra hipótesis principal. Los casos de México, Cuba y Nicaragua ponen claramente en evidencia la confrontación de diferentes articulaciones de las clases subalternas contra el accionar del ethos realista a través del imperialismo y sus socios locales. El caso de Bolivia nos introduce a otro grupo de casos, en los que la derrota del ethos barroco estará teñida asimismo por la imposibilidad de la izquierda de asumir una línea política propia.

a. México

El proceso que tiene lugar en México a partir de 1910 es un claro ejemplo de lo que acabamos de exponer, dado que su análisis, su periodización, y su profundidad adquieren matices diferentes si la pensamos con Fernando Mires (2011) como un “carrusel de rebeliones”, que nutren a la Revolución Mexicana. En este sentido, el proceso revolucionario que se inicia en el desacuerdo dentro de la clase dominante, abre un resquicio, una grieta, por donde aflora el ethos barroco, y se manifiesta en la resistencia de las clases subalternas mexicanas a la adecuación a las pautas de comportamiento de la modernidad capitalista, primero frente a la dictadura de Porfirio Díaz y luego frente al maderismo y a los sonorenses, que a pesar de las diferencias entre sí, fueron implacables al momento de disciplinar los anhelos propios de los campesinos indígenas y trabajadores rurales que vieron en el clima revolucionario una oportunidad para hacerlos realidad.

El artículo tercero del Plan de San Luis Potosí de Francisco Madero⁷², constituyó esa grieta por la cual se coló el agrarismo liderado por Zapata, con una larga tradición de reclamos y acciones relacionadas con la tenencia de la tierra por parte de las

⁷² “Abusando de la ley de terrenos baldíos, numerosos pequeños propietarios, en su mayoría indígenas, han sido despojados de sus terrenos, ya por acuerdo de la Secretaría de Fomento o por fallos de los Tribunales de la República. Siendo de toda justicia restituir a sus antiguos poseedores los terrenos de que se les despojó de un modo tan arbitrario, se declaran sujetas a revisión tales disposiciones y fallos y se exigirá a los que los adquirieron de un modo tan inmoral, o a sus herederos, que los restituyan a sus antiguos propietarios, a quienes pagarán también una indemnización por los perjuicios sufridos.” Plan de San Luis Potosí (1910), disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2884/26.pdf>

comunidades. De modo que Madero, apostando a la adhesión a su movimiento de un sector de la sociedad que tenía una identidad, unas raíces y unas reivindicaciones propias, abrió la puerta a un movimiento político con fuerte cohesión socio-cultural que no se subordinaría al plan de una facción de las clases dominantes, sino que encontrará el camino para expresar su rebeldía y su propio proyecto.

En Morelos, principal centro azucarero de México, a principios del siglo veinte la concentración de la tierra era descomunal, y la mayoría de los campesinos trabajaban como peones en las haciendas dedicadas al azúcar. Dado el carácter estacional del trabajo, los campesinos vivían en aldeas donde conservaban sus tradiciones comunales, propias del *ejido*, aun cuando se hubiera perdido su base material. Desde fines de 1909 los habitantes del sur habían recibido con indiferencia las proclamas por la libertad y la democracia de parte de los políticos maderistas, que les eran ciertamente ajenas, pero el artículo tercero de San Luis Potosí dio lugar a la posibilidad de luchar para hacer realidad reclamos propios.

El movimiento liderado por Pancho Villa en el norte mexicano tenía una constitución diferente, distante de los reclamos del sur. Los centros agrarios de esta zona, mayormente ganadera, estaban conformados por arrendatarios y semi-arrendatarios que habitaban los pueblos libres dentro de las haciendas y convivían con trabajadores rurales devenidos obreros fabriles. En esta región no había grandes reivindicaciones por la propiedad de la tierra, más bien por mejores condiciones de trabajo en una frontera, muchas veces difusa, entre lo urbano y lo rural. El movimiento articulado en el norte manifestaba de una manera diferente, pero igualmente barroca, su resistencia al *ethos* realista. Como señala Mires (2011), sus ideales oscilaban entre una posición mercenaria y sueños igualitarios, transitando en los bordes del pensamiento y la acción. En 1911, entrevistado por John Reed, Villa esbozaba su proyecto,

“Cuando se establezca la Nueva República, no habrá más ejército en México. Los ejércitos son los más grandes apoyos de las tiranías. No puede haber dictadura sin su ejército. Serán establecidas en toda la República colonias militares formadas por veteranos de la revolución. El Estado les dará posesión de tierras agrícolas y creará grandes empresas industriales para darles trabajo.” (Reed; 1965, 121)

Con una tradición de organización comunitaria y de resistencia a las imposiciones de la modernidad capitalista de más larga data, los agraristas liderados por Emiliano Zapata plasmaron sus objetivos en el Plan de Ayala de 1911, que no sólo exigía el

cumplimiento de los artículos del Plan de San Luis Potosí, sino que contenía las reivindicaciones históricas de los campesinos del sur. Según los artículos séptimo y octavo del plan,

“7°. En virtud de que la inmensa mayoría de los pueblos y ciudadanos mexicanos no son más que dueños del terreno que pisan sin poder mejorar en nada su condición social ni poder dedicarse a la industria o a la agricultura, por estar monopolizadas en unas cuantas mano las tierras, montes y aguas; por esta causa, se expropiarán previa indemnización, de la tercera parte de esos monopolios a los poderosos propietarios de ellos a fin que los pueblos y ciudadanos de México obtengan ejidos, colonias, fundos legales para pueblos o campos de sembradura o de labor y se mejore en todo y para todo la falta de prosperidad y bienestar de los mexicanos.

8°. Los hacendados, científicos o caciques que se opongan directa o indirectamente al presente Plan, se nacionalizarán sus bienes y las dos terceras partes que a ellos correspondan se destinarán para indemnizaciones de guerra, pensiones de viudas y huérfanos de las víctimas que sucumban en las luchas del presente Plan.”⁷³

El gobierno de Madero reprimió la rebeldía zapatista con una brutalidad incluso mayor que la dictadura porfirista cuando cayó en la cuenta de que el movimiento campesino no respondía a sus expectativas ni se subordinaba a su liderazgo político haciendo gala de una autonomía y unos objetivos que iban mucho más lejos de lo que cualquier fracción de las clases dominantes estaba dispuesta a negociar.

La contrarrevolución llegaba de la mano de Huerta y el ejército porfirista al que Madero no se había animado a desarticular, y la conciencia de la importancia del problema de la tierra y la necesidad de disciplinar el movimiento del sur llevó al dictador a intentar negociar con los rebeldes. Pero los campesinos, a pesar de sufrir la represión despiadada del ejército maderista luego de 1911, habían logrado restaurar sus relaciones sociales comunales en los territorios que dominaban y no estaban dispuestos a traicionar sus objetivos, lo que desencadenó una nueva ola de enfrentamientos. El movimiento agrarista conservó su autonomía e independencia en nuevas alianzas de las que formará parte en lo sucesivo, como la encabezada por Venustiano Carranza, con su llamamiento a las clases nacionales para derrotar a Huerta con el Plan de Guadalupe⁷⁴ y la creación

⁷³ Plan de Ayala, 1911. Disponible en <https://biblioteca.org.ar/libros/1105.pdf>

⁷⁴ Plan de Guadalupe. Disponible en <http://atlaslatinoamericano.unla.edu.ar/assets/pdf/tomo2/fuentes/cap1/06-plan-de-guadalupe.pdf>

del Ejército Constitucionalista. La falta de precisión en cuanto al curso de futuras reformas sociales, permitía a los zapatistas supeditar el Plan de Guadalupe al Plan de Ayala.

Carranza, que buscaba convertirse en un líder político de unidad, logró combinar coyunturalmente sus propias fuerzas con el agrarismo de Zapata y el ala popular de la revolución liderada por Villa. Sin embargo, nunca consiguió controlar ninguno de los dos movimientos ni cooptar a sus líderes. Los constitucionalistas contaron a su favor con la hostilidad del gobierno norteamericano hacia Huerta. La llegada de Woodrow Wilson a la presidencia había marcado cierto matiz en la política exterior del país del norte en función de la importancia que el nuevo presidente norteamericano daba a gobiernos democráticos capaces de brindar a los intereses de su país cierta seguridad jurídica. La sangrienta dictadura de Huerta, que además había osado desafiar la Doctrina Monroe estrechando relaciones con países europeos, en particular con Alemania, definitivamente no contaría con el favor de Wilson. Sin embargo, las presiones recibidas por sectores económicos que veían con temor el avance de una revolución de carácter y desenlace imprevisibles, impulsaron al demócrata a una intervención del cuerpo de marines en Veracruz, suponiendo que serían recibidos con los brazos abiertos por los sectores opositores a la dictadura. Contra todas las previsiones, la intervención fue rechazada de plano, tanto por la alianza carrancista, que logró capitalizar el sentimiento anti-imperialista de una nación que tenía en su haber una larga tradición de abusos por parte de su poderoso vecino, como por la dictadura de Huerta, estableciendo una tregua momentánea entre constitucionalistas y federalistas.

Superado el incidente internacional, el avance de los revolucionarios se hizo irrefrenable y en agosto de 1914 tomaron la capital mexicana, derrotando definitivamente los vestigios de la contrarrevolución. Pero Carranza, terrateniente y líder del grupo Sonorense, representaba a su vez un nuevo intento de avance de la modernidad capitalista sobre la sociedad mexicana, con un discurso de unidad que intentaba incluir a los sectores medios y los obreros urbanos en la carrera hacia la modernización y, por tanto, necesitaba terminar con las aspiraciones de los rebeldes villistas y zapatistas que eran percibidos como una clara amenaza. Mientras los agraristas liderados por Zapata no disputaban un lugar en el poder central, sino simplemente la aplicación en todas sus letras del Plan de Ayala, el villismo tenía otras aspiraciones que preocupaban más a Carranza dado que contaba con la fuerza militar y la base social territorial para intentar imponer su propio programa, vinculado fundamentalmente a las necesidades de los

sectores plebeyos del norte, lo que le daba un sesgo popular radical. Esta nueva coyuntura reconfiguró las relaciones entre los grupos revolucionarios en un enfrentamiento abierto entre Carranza y Villa, en el que Zapata se definió claramente a favor del segundo. En este contexto, el Gral. Álvaro Obregón, representante del ala izquierda dentro del grupo de Sonora, logró el pacto de Torreón (julio de 1914), mediante el cual se acordó la convocatoria a una convención que actuaría como órgano supremo de la revolución, que se reunió en el mes de octubre en Aguascalientes. Pero las condiciones impuestas por el eje Villa-Zapata desembocaron en un nuevo conflicto que se mostró aún más violento que cualquier momento previo del proceso revolucionario.

Villa y Zapata sellaron su alianza militar contra Carranza en Xochimilco. Si bien los acuerdos establecidos eran en la práctica inaplicables por las características culturales de cada uno de los movimientos⁷⁵, la revolución mexicana parecía liberarse de cualquier resabio de moderación y conservadurismo para mostrar finalmente su impronta propia, radical, campesina y popular. En contrapartida, Carranza afianzaba el apoyo de las mayorías urbanas en todo el país y el acercamiento a los Estados Unidos, lo que a su vez le reportó el apoyo de las clases altas, que inicialmente lo miraban con recelo. En estas condiciones, los constitucionalistas, al mando de Obregón, enfrentaron primero a Villa, que quedó marginado en el norte de Chihuahua, desde donde resistió infructuosamente hasta 1919. Desarticulada la revolución popular en el norte, el ejército constitucionalista se dirigió al sur donde la guerra se desarrolló de manera salvaje. Sin embargo, los campesinos zapatistas no estaban dispuestos a claudicar en su propia lucha, que se remontaba muy lejos en el tiempo. Por otra parte, la migración hacia Morelos de algunos intelectuales de izquierda, anarquistas y marxistas que descubrían el potencial revolucionario de las tradiciones colectivistas del campesinado mexicano, ayudó a componer un tipo de posición política que mezclaba elementos religiosos y tradiciones indígenas con conceptos teóricos de la lucha de clases que afianzaron la ya

⁷⁵ En términos militares, el ejército zapatista no tenía capacidad de desplazamiento fuera de Morelos. En términos de reformas, los conceptos de reforma agraria eran sumamente discímiles, mientras que para Zapata se trataba de un reclamo histórico comunitario, para Villa consistía en reparticiones de terrenos individuales. El zapatismo, además, había recibido en el transcurso de la lucha revolucionaria una fuerte influencia de personajes de la izquierda anarquista y marxista, que daban como resultado una nueva forma de ideología que era inentendible para Villa. Finalmente, ambos cargaban con una tradición política que los distanciaba: Villa se había mantenido siempre leal al maderismo, mientras los zapatistas del sur habían sufrido la traición, la violencia y la represión del primer líder revolucionario; lo cual llevaba a que ambos tuvieran visiones diferentes del proceso de la revolución que protagonizaban. (Mires, 2011)

firme convicción de los campesinos y del propio Zapata en cuanto a la necesidad de continuar la lucha y no negociar con una clase que no dudaría en reprimir violentamente al movimiento agrarista en función de su propio proyecto. Esto queda claro en la carta que escribe Zapata exhortando a los obreros a unirse a los campesinos para profundizar y continuar una revolución que los sonorenses dieron por terminada en 1917. Dice Zapata en 1918,

“Hermanos de las ciudades, venid al encuentro de vuestros hermanos de los campos; hermanos del taller, venid a abrazar a vuestros hermanos del arado; hermanos de las minas, del ferrocarril, del pueblo, salvad a los ríos, las montañas, los mares y confundid vuestro anhelo de libertad con nuestro anhelo, vuestra ansia de justicia con nuestra ansia... acudid a nuestro llamado fraternal, ayudadnos con el empuje valiente de vuestro esfuerzo; que ya cruje, que ya se bambolea esa armazón de la tiranía carrancista que, cimentada en el fango de la infidencia, forjada en la fragua de las ambiciones y amarrada con los reptiles inmundos de la impostura y de la perfidia, quiso un día erguirse a la faz del mundo, como el edificio grandioso de las conquistas de la revolución reivindicadora de nuestros derechos a la vida!... se quiso hacer un arma que sirviera de apoyo a la tiranía y a su aliado el capital, nada menos que de los sindicatos, es decir, de las agrupaciones creadas para defender el trabajo contra las expoliaciones y abusos de ese mismo capital.... Tras seis años de tremenda lucha infatigable, la aurora del triunfo se columbra por fin; el carrancismo, el más pérfido de los disfraces que la burguesía ha revestido en nuestro país; el carrancismo, desenmascarado y podrido de pretorianismo, marcha a su ruina. El triunfo, pues, de nuestros principios, de los consignados en el Plan de Ayala, se acerca; a vosotros, obreros, os toca acelerarlo, poniéndoos de nuestra parte. Que las manos callosas de los campos y las manos callosas del taller se estrechen en saludo fraternal de concordia; porque en verdad, unidos los trabajadores, seremos invencibles, somos la fuerza y somos el derecho; ¡somos el mañana! (Zapata; 1915)

En 1917 se había sancionado la Constitución Mexicana, célebre modelo para los progresistas de América Latina y de espanto para el poderoso vecino del norte. En ella se incluían con rango constitucional los derechos sociales (educación, tierra, trabajo, previsión social, etc.); el control estatal sobre los recursos naturales y el desarrollo económico y la defensa contra el imperialismo. Sin embargo, ni Carranza primero, ni Obregón luego, estuvieron dispuestos a aplicarla en su acepción más revolucionaria. Esa

fue la razón por la que, a pesar de la violencia de la represión y del asesinato de Zapata en 1919, los campesinos indígenas de Morelos y sus comunidades no cejaron en la lucha por sus reivindicaciones plasmadas en el Plan de Ayala.

b. Nicaragua

Al igual que en México y en el resto de América Latina, el movimiento popular de carácter revolucionario que surge en la década de 1920 tiene como telón de fondo los conflictos dentro de las clases dominantes, y la permanente intromisión del imperialismo norteamericano en la zona del Caribe.

Los conflictos entre liberales y conservadores en Centroamérica surgieron bien temprano en el siglo diecinueve, y en Nicaragua ese enfrentamiento ya había dado lugar a la intervención de Estados Unidos en la década de 1850. Recordemos que para entonces Estados Unidos había asumido que el control del mar Caribe era vital para garantizar su integridad y dominar, eventualmente, el comercio entre los dos océanos a través de la construcción de un canal en América Central, que por sus características geográficas se llevaría a cabo en Nicaragua, Costa Rica o Panamá. Hacia el último cuarto del siglo diecinueve el impulso adquirido por ethos realista a través del imperialismo norteamericano condenó a Centroamérica a la integración al mercado mundial a través de la economía de monocultivo, primero del café y luego de bananas.

El cultivo del café requería una estructura agraria sumamente concentrada en términos de tierra y mano de obra; y en este contexto, la ola de revoluciones liberales, que se inició en Guatemala en 1872, llegó a Nicaragua en 1892 con el derrocamiento de los conservadores y la instauración de la dictadura de José Santos Zelaya (1893-1907). El flamante presidente era un exponente claro de una nueva clase empresarial, agroexportadora, que se diferenciaba de la oligarquía conservadora rentista por su espíritu liberal y progresista. En función de la modernización requerida por la producción cafetalera, los liberales avanzaron sobre el interior del territorio nicaragüense, recuperando la Mosquitia de manos de los ingleses, apoderándose de la propiedad eclesiástica y despojando a los pequeños productores campesinos, devenidos mano de obra. Pero Nicaragua no quedó sometida a una relación semi o neo-colonial, sino que se establecieron vínculos diversos con empresas norteamericanas, europeas y japonesas. Los liberales consideraban que el progreso sólo vendría de la mano de la máxima participación en el capitalismo mundial en expansión, y la posesión de un canal

interoceánico parecía prometer una oportunidad para el país centroamericano de integrarse plenamente a la modernidad capitalista. El margen de independencia provisto por el mercado del café fue aprovechado por Zelaya, luego de que Estados Unidos se decidiera por la construcción del Canal de Panamá, para negociar la concesión para un nuevo canal con Alemania y Japón, lo cual resultó en el apoyo de los norteamericanos a los conservadores.

El gobierno de Zelaya marca un punto de inflexión en la historia de Nicaragua en dos sentidos: primero, porque abre el conflicto intra-oligárquico a parte de las clases subalternas que pujaban por ascender socialmente, especialmente profesionales, empleados y pequeños comerciantes, interpelándolos para participar en la construcción de un Estado moderno capitalista en contraposición al Estado patrimonial propio de los conservadores; en segundo lugar, porque el tímido sesgo de autonomía nacional esbozado por los liberales, en medio de la política del garrote y la diplomacia del dólar, desencadenó un proceso de permanente intervención por parte del imperialismo norteamericano en los asuntos del pequeño país latinoamericano⁷⁶, coyuntura que creó las condiciones necesarias para la articulación de una nueva configuración anti-imperialista en las filas del ejército popular y campesino encabezadas por Augusto César Sandino.

En 1907, una revuelta conservadora que contará con el apoyo directo de Estados Unidos (y de la *Rosario & Light Mines Co.* a la que Zelaya le exigía el pago de impuestos y cuyo abogado no era nada menos que el Secretario de Estado norteamericano) obligó a la renuncia de Zelaya. El nuevo presidente, Juan José Estrada Morales será reemplazado que menos de un año más tarde por Adolfo Díaz, contador en jefe de la *Rosario & Light Mines Co.*, quien firmó los Tratados Dawson, que prácticamente cedían la soberanía de Nicaragua a los Estados Unidos mediante cláusulas como la contratación de préstamos con banqueros norteamericanos que tomaron en prenda los ferrocarriles, las aduanas, los bancos y las minas; cancelaban la posibilidad de hacer concesiones a ninguna otra potencia, incluyendo los derechos canaleros; y establecían la potestad de la gran potencia de establecer los lineamientos para la organización del país (entre los cuales se

⁷⁶ Cabe señalar aquí que la política norteamericana en Nicaragua no es más que una de las variantes de la política imperialista de Estados Unidos en el Caribe. La diplomacia del dólar convirtió al Departamento de Estado norteamericano en agente de banqueros y financieros que requieren gobiernos dóciles en el Caribe, mientras que en todo Centroamérica compañías como la *United Fruit Company*, la *Baccaro Brothers & Compay*, o la *Rosario & Light Mines Co.*, conformaban verdaderos estados dentro de los Estados, poniendo y deponiendo presidentes, comprando legisladores, manejando puertos, ferrocarriles, armando sus propias fuerzas de seguridad, etc.

encontraba la posibilidad de colocar a Díaz como presidente). Ante la amenaza de golpe en 1912, el presidente solicitó la intervención de la marina estadounidense que se extenderá hasta 1928 y reforzará las posiciones económicas y políticas del imperio en Nicaragua y todo el Caribe. La seguridad de las inversiones norteamericanas en la región centroamericana se presentaba como una urgencia, especialmente, teniendo en cuenta los acontecimientos de México.

En 1923 se produjo un nuevo atisbo de independencia, cuando el gobierno conservador de Bartolomé Martínez canceló algunas de las deudas con los bancos norteamericanos y recuperó el Banco Nacional, mientras propuso una alianza con los liberales para las elecciones de 1925 luego de las cuales los marines debían retirarse. La alianza obtuvo la victoria electoral, pero el nuevo gobierno fue derrocado por los conservadores y se reanudaron los enfrentamientos. El conflicto se enmarcaba en el contexto internacional provocado por el gobierno mexicano, que apoyaba logísticamente a los liberales. El Departamento de Estado envió entonces nuevamente a los marines para sostener a los conservadores. El nuevo desembarco sumó a la legitimidad constitucional reclamada por los liberales la legitimidad nacional, generando la coyuntura adecuada para la entrada en escena de sectores populares cuyas demandas excedían los compromisos constitucionales, que en definitiva se habían negociado dentro de las clases dominantes. Este será el rasgo particular del Ejército de Sandino, y también el origen de su potencia. Liberales y conservadores habían arrastrado a la guerra de manera forzosa a los campesinos, mal armados y menos entrenados, como parte de la sujeción a que los forzaba el sistema agrario. La guerra no los beneficiaba en nada, sólo traía para ellos la viudez de sus mujeres, la orfandad de sus hijos, el abandono de sus parcelas y, como consecuencia, el hambre.

Sandino, aparecía como un general del pueblo, surgido de sus entrañas. Su propia vida había estado marcada desde el inicio por la explotación y el desprecio de la oligarquía, y a partir de 1921 cuando se exilió consecutivamente en Honduras, Guatemala y México, por las condiciones impuestas por las empresas norteamericanas a toda la región.⁷⁷ Su recorrido lo llevó a desarrollar un fuerte sentimiento nacionalista y anti-norteamericano, y cuando regresó a Nicaragua en 1926, mientras trabajaba en una compañía minera

⁷⁷ Hijo natural de un hacendado experimentó el presidio junto a su madre, prisionera por deudas. En 1921 tras un incidente en el que hirió a un hombre de negocios se exilió en Honduras, donde se empleó en un ingenio de propiedad de la *Honduras Sugar & Destilling Co.* En 1923 marchó hacia Guatemala, donde trabajó como peón bananero de *United Fruit Co.* Finalmente residió en México, donde se conchabó en la *South Pennsylvania Oil Co.* primero, y luego en la *Huasteca Petroleum Co.* A su regreso a Nicaragua en 1926, fue empleado en la mina San Albino, también de propiedad norteamericana.

comenzó a conformar, financiada con sus propios ahorros, una columna en apoyo a la facción liberal que partió desde las montañas segovianas del norte para luchar por la causa nacional. La aparición de Sandino y su columna en la escena de la guerra civil marcó un nuevo punto de inflexión y la división del movimiento de liberación en dos sectores que se volverán irreconciliables. Por un lado, la tendencia liberal-oligárquica, predominante en los ejércitos constitucionalistas, que como veremos estarán siempre dispuestos a negociar su causa a cambio de prebendas personales y de clase, y por otro el ala liberal-popular anti-imperialista representada por los sandinistas.

El empate de fuerzas entre liberales y conservadores forzó al presidente Coolidge a enviar un representante para resolver la situación. El enviado norteamericano no tardó en reunirse con el general a cargo del ejército constitucionalista que, ante la amenaza del despliegue de todo el poderío militar estadounidense y la promesa de apoyo para su candidatura presidencial en 1928, aceptó la rendición y en reunión con sus generales recomendó que adoptaran la misma actitud, mientras esperaban su retribución en cargos públicos y otras especies. La traición a la causa nacional por parte de los líderes constitucionalistas convenció a Sandino de que la independencia de Nicaragua no sería resuelta por las clases dominantes, y la ruptura con los liberales reforzó su compromiso con las clases subalternas, a las que él mismo pertenecía, entendiendo que la cuestión nacional y la cuestión social se encontraban íntimamente relacionadas. Y en el proceso de lucha, la causa nacional nicaragüense devino también la causa anti-imperialista de todos los pueblos de América Latina, lo que le valió el apoyo (en la mayor parte de los casos meramente retórico) y la admiración en los cinco continentes.

En las proclamas, manifiestos y cartas de Sandino podemos leer una de las más claras manifestaciones de ese ethos latinoamericano que persiste pese a la bota imperialista y la traición de las clases dominantes locales. Menos de un mes después de la rendición de los generales liberales, tras reagrupar una pequeña columna en el norte, Sandino expresaba el carácter de su lucha. En el Manifiesto proclamado el 1 de julio de 1927 se dirigía no sólo a los nicaragüenses, sino a los centroamericanos e *indo-americanos*:

“Soy nicaragüense me siento orgulloso porque en mis venas circula más que todo, la sangre india, que por atavismo encierra el misterio de ser patriota, leal y sincero... Soy artesano, pero mi idealismo campea en amplio horizonte de internacionalismo, lo cual representa el derecho de ser libre y hacer justicia... Mi mayor honra es surgir del seno de los oprimidos, que son alma y nervio de la Raza, y que hemos vivido postergados, a merced de desvergonzados sicarios... [que] dejaron de ser nicaragüenses porque la

ambición mató el derecho a su nacionalidad... que no hacen un esfuerzo sobrehumano por liberarla ya de las garras de la monstruosa águila de pico encorvado y ensangrentado con la sangre de nicaragüenses... Los pesimistas dirán que somos muy pequeños para emprender una obra de esa magnitud; yo, por el contrario, juzgo y me persuado que por muy insignificantes que seamos, es más grande nuestra altivez y nuestro corazón de patriotas. Por lo mismo ante la Patria y ante la Historia, juro que mi espada defenderá el decoro nacional y dará redención a los oprimidos.” (Sandino; 2007, 73-75)

Los rebeldes sandinistas sufrieron varios reveses militares que llevaron a la adopción de una nueva forma de hacer la guerra que desconcertó a los marines y dio nuevo impulso al recientemente constituido Ejército Defensor de la Soberanía Nacional de Nicaragua. La guerra de guerrillas convirtió a las columnas sandinistas en un enemigo invisible para la poderosa marina, superior en hombres, armamento y tecnología. El cerro El Chipote, verdadera retaguardia del ejército de liberación, no aparecía en los mapas del invasor, que llegó a creer que era un lugar inventado por los campesinos. La lucha sandinista, con sus hazañas militares, sus comunicados y partes de guerra difundidos desde Honduras, comenzaba a ser conocida rápidamente más allá de Centroamérica y, al igual que su líder, adquiría un tinte místico que generaba admiración y apoyo de los pueblos hermanos al tiempo que producía consternación y rechazo a las políticas de Coolidge primero, y de Hoover después, por parte del pueblo norteamericano. No obstante, constituía una experiencia bien real para el pueblo nicaragüense. En su momento de mayor expansión, cada una de sus ocho columnas, al mando de campesinos o artesanos devenidos generales, tenía a su cargo un área territorial donde funcionaba una organización civil, se instalaban cooperativas de producción agrícola y se ponían en funcionamiento escuelas para soldados y campesinos.

Sandino se convertía en un problema para las clases dominantes nicaragüenses en tanto su gesta nacional tenía una fuerte impronta social que amenazaba con devenir abiertamente revolucionaria, abriendo una brecha cada vez mayor con el proyecto de modernidad que impulsaban. En un período muy corto, la lucha sandinista había logrado vincular la expulsión del invasor con una serie de reivindicaciones nuevas y antiguas de las clases subalternas nicaragüenses, que a su vez se convertían en el sustento material y espiritual del Ejército Defensor de la Soberanía de Nicaragua. En los territorios liberados se practicaba una amplia política social, con cooperativas, con reformas agrarias que respetaban la pequeña propiedad campesina y se adecuaban a las

necesidades y posibilidades de las regiones en cuestión. La mística liberadora que inspiraban las hazañas y las declaraciones de Sandino hacía mella en las ciudades, donde los trabajadores también se sentían sandinistas. La historia del propio Sandino condensaba la explotación de las clases subalternas en todos sus matices, y en sus proclamas siempre describía a su Ejército como “nuestro ejército de obreros y campesinos”. En su *Carta Abierta al Presidente de los Estados Unidos*, de 1929, dirigida a Hoover, escribe Sandino,

“En Nicaragua no tienen ustedes más amigos que un pequeñísimo grupo de hombres inmorales que no representan el propio sentimiento del pueblo nicaragüense. Yo estoy representando, con mi Ejército, el propio sentir de nuestros conciudadanos. La gran mayoría de nicaragüenses, aunque no estén empuñando un rifle en mi Ejército, en espíritu están conmigo... Continuando ustedes la política de Coolidge y Kellogg, continuarán encontrando Sandinos.” (Sandino; 2007, 105)

El tono de su discurso está impregnado de identidad barroca, desde sus escritos más programáticos, que incluyen un proyecto de alianza con el resto de los países latinoamericanos, no solo orientado a conjurar el imperialismo del norte, sino como paso previo a una Federación para que “...las veintidós *fracciones* de nuestra América, integren una sola *Nacionalidad*” (Sandino; 2007, 106); hasta sus manifiestos y cartas, cargados de alusiones místicas tributarias de una religiosidad heterodoxa. En su carta al coronel Abraham Rivera encontramos varios pasajes que retratan esta particular combinación de elementos espirituales y políticos,

“Tenga usted fe y confianza razonadas y esa misma trate Ud. de inyectarles a quienes le rodean, para que de ese ambiente halagador se recargue la atmósfera que respiren. Tenga Ud. presente que la ley divina que nos rige es sólo una: la del amor... la ley de amor solamente reconoce a la justicia... La injusticia viene del desconocimiento de las leyes divinas... y por lo mismo no tiene razón de ser, porque es contra la ley de amor, la única que reinará sobre la tierra, cuando la fraternidad humana venga y los hombres sean de luz, como es el mandato del padre creador... La tierra produce todo lo necesario para la alegría y las comodidades del género humano, pero, como hemos dicho, por largos millones de siglos la injusticia se enseñoreó sobre la tierra y las grandes existencias de lo necesario para la vida del género humano han estado en manos de unos pocos señorones, y la gran mayoría de los pueblos, careciendo hasta de lo indispensable...” (Sandino; 2007, 135-138)

Sandino identificaba su revolución con la purificación de la sociedad y la redención de su pueblo asolado por el imperialismo norteamericano y sus socios locales. Pero también tenía una clara conciencia de la patria grande, de sufrimientos compartidos, con la que interpelaba permanentemente a la unidad, la solidaridad y la resistencia a la imposición plena de la modernidad capitalista.

En la Sexta Conferencia Panamericana, celebrada en La Habana en 1928, que debatió fuertemente la intervención norteamericana en Nicaragua, fueron los propios representantes del gobierno conservador, con la bendición de la iglesia nicaragüense, quienes se esforzaron por justificar la invasión de su propio país. Las presiones tanto dentro como fuera de Estados Unidos contra la intervención en Nicaragua combinadas con las pérdidas humanas y materiales crecientes y la perspectiva de continuidad de la guerra llevaron al gobierno norteamericano a replegarse sucesivamente hasta el retiro definitivo de sus tropas. Pero para 1928, los liberales, como antes los conservadores, abogaban por la permanencia del ejército de ocupación, aun cuando Sandino había anunciado que el retiro de las tropas norteamericanas marcaría el fin de la guerra. Las clases dominantes eran conscientes de que el ejército sandinista representaba los intereses de la nación real y por eso mismo una amenaza para los suyos. Para 1931 la decisión de Hoover de retirar las tropas estaba tomada, mientras la guerra sandinista alcanzaba dimensiones nacionales. Como había sucedido en 1928 con las elecciones presidenciales, a pedido del candidato liberal Sacasa, el cuerpo de marines supervisaría el proceso electoral de 1932 y luego abandonaría finalmente el país. Esto implicaba el fin de la guerra de liberación y la necesidad de establecer acuerdos con los partidos políticos tradicionales. En este sentido, Sandino privilegiaba el objetivo inicial y principal de su lucha posponiendo en algún modo la revolución social que se había iniciado tras la traición de los liberales. En el tratado de paz Sandino, aceptaba que “...en virtud de la desocupación del territorio patrio por las fuerzas extranjeras, se abre indudablemente una era de renovación política fundamental en nuestra existencia pública.” (Sandino; 2007, 157-158).

Pero los norteamericanos pusieron como condición para retirarse de Nicaragua la permanencia de la Guardia Nacional, un ejército local creado a fines de 1927 mediante un contrato entre los gobiernos de Estados Unidos y Nicaragua, entrenado, dirigido y equipado por el cuerpo de marines. Como señala Fernando Mires (2011), la Guardia Nacional al mando del futuro dictador Anastasio Somoza, era una especie de embajada

militar de Estados Unidos en Nicaragua. El poder estaba entonces claramente en disputa entre el sandinismo, expresión del ethos barroco, cuyo ejército se había desarmado pero cuya experiencia social representaba una base política de gran importancia, y la Guardia Nacional, un ejército profesional al mando de un nicaragüense, Anastasio Somoza, marioneta del imperialismo norteamericano, mientras que el gobierno liberal de Sacasa, por su propia debilidad dependía del primero para intentar contener al segundo. Sandino eligió el terreno político para esta nueva lucha, intentando demostrar la irregularidad de la Guardia Nacional en términos constitucionales y la posibilidad de avanzar en una política de reformas con el apoyo popular que brindaba su movimiento. Somoza optó por la persecución de los campesinos sandinistas desarmados, la provocación a Sandino y luego su asesinato. La destrucción de las colonias agrarias fundadas en Las Segovias y la propagación del terror y las masacres allanaron el camino para la toma del poder formal mediante un golpe de estado en 1936. El ethos barroco era derrotado nuevamente, pero como en otras ocasiones, esa derrota no era definitiva.

c. Cuba

El caso de Cuba presenta algunas particularidades relacionadas con: un largo proceso de lucha por la independencia y, por tanto, la prolongación del vínculo colonial que privó a la isla de una etapa oligárquica similar al resto de los países del continente; las diferencias políticas, sociales y económicas entre el oriente y el occidente del país; el interés estratégico de Estados Unidos que, como vimos en el capítulo 4, se remontaba a la primera mitad del siglo diecinueve, y la fuerte penetración del capital norteamericano en la segunda mitad del mismo siglo. La ruptura tardía del vínculo colonial presenta un escenario en que las cuestiones políticas y las sociales están asociadas y tienen un fuerte precedente en las transformaciones socio-económicas y culturales que se produjeron durante y luego de la Guerra de los Diez Años (1868-1878), que marcarán el devenir político hasta el triunfo de la Revolución Cubana en 1959. En este sentido podemos ver en Cuba tres momentos claros en que el ethos barroco se reconfigura en expresiones anti-imperialistas que recuperan elementos de las etapas anteriores dando continuidad al proceso: la guerra de independencia, la revolución anti-machadista y la revolución victoriosa de Fidel Castro. Nos ocuparemos aquí de los dos primeros.

La revolución de esclavos en Haití, que culminó en la independencia de la colonia francesa en 1804 y el quiebre del sistema de plantaciones, había convertido a Cuba en la principal productora mundial de azúcar. No obstante, hacia mediados del siglo

diecinueve, esta preeminencia se veía amenazada: desde fuera por el azúcar de remolacha producida en Europa y Estados Unidos; y desde dentro, por el vínculo comercial colonial impuesto por España, incapaz de absorber la producción cubana; por la ilegalización del comercio de esclavos; y por el escaso desarrollo tecnológico. A mediados de la década de 1860, la esperanza de algunos sectores de conseguir la continuidad de la esclavitud mediante la anexión de la isla a Estados Unidos se había esfumado con la derrota de los Confederados. De modo que el sector de las clases dominantes cubanas vinculadas a la gran producción y exportación del azúcar, asentados territorialmente en el occidente de la isla, presionaban a la metrópolis para obtener reformas que aseguraran la libertad de comercio, una abolición gradual de la esclavitud (dado que era inevitable) y mayor participación en la administración política dominada por los peninsulares, que azuzaban el ejemplo de la revolución haitiana para prevenir cualquier atisbo de autonomía e independencia. Por otra parte, en las regiones orientales, marcadas por un menor desarrollo de la industria azucarera y las comunicaciones vinculadas a ella y la menor importancia de la esclavitud, pero asolada igualmente por las exigencias de la metrópoli, el gobierno arbitrario y la discriminación, se hizo fuerte la perspectiva de romper definitivamente el vínculo colonial.

El proceso de la Guerra de los Diez Años, desde la proclama de independencia de Carlos Manuel de Céspedes en 1868 hasta su derrota, definirá la configuración de un sentimiento nacional cubano con características particulares que será impulsado exponencialmente por José Martí dos décadas más tarde. Iniciada por hacendados del oriente, la guerra posibilitó al ascenso de líderes negros y mulatos, que dieron lugar al concepto de raza como construcción social, y posiciones políticas que no negociaron la independencia a cambio de una dudosa autonomía ofrecida por España. La experiencia de una guerra larga, a pesar de la derrota, generó una fuerte identidad colectiva anti-española que dejó latente el sentimiento patriótico cubano, irreconciliable con cualquier solución intermedia. Pero, como en otros casos, los sectores dominantes que se beneficiaban de la estructura socio-económica colonial se organizaron en función de sus propios intereses a través de un partido político liberal, el Partido Autonomista, que retomaba el objetivo de la autonomía y las reformas. La división y el exilio de los líderes independentistas permitió a los liberales un breve momento de popularidad, pero a pesar de los logros, por cierto escasos, la desazón prevaleció entre las mayorías cubanas.

Por otra parte, al haberse focalizado en las provincias del oriente, la guerra había provocado enormes pérdidas materiales, especialmente la destrucción de ingenios, que abrieron la puerta a la expansión de los sectores modernizados de occidente y la entrada de capitales extranjeros. Se produjo entonces una fuerte reestructuración de la industria azucarera, reemplazando los viejos ingenios por grandes centrales para procesar la caña que requerían inversiones en tecnología y recayeron mayormente en capitales norteamericanos, dejando la fase agrícola de la producción en manos de los cubanos. Muchos se transformaron en colonos, que vendían su cosecha de caña a los ingenios (retrasando la conformación de una estructura rural latifundista), mientras la abolición de la esclavitud por España en 1886 permitió el avance hacia las formas capitalistas de explotación con la consiguiente proletarización rural, creando condiciones desfavorables para el pequeño y mediano campesino cubano, donde se gestaba un sentimiento nacional de sesgos anti-imperialistas. La modernización de la industria azucarera generó asimismo la creciente absorción del azúcar cubana por el mercado norteamericano, lo que devino en una enorme dependencia económica con la consiguiente vulnerabilidad, que quedó en evidencia cuando en 1894 se impuso un arancel que desató una fuerte crisis, creando las condiciones para un nuevo movimiento a favor de la independencia.

La decepción y el desaliento de la mayoría de los cubanos por los resultados de la Guerra de los Diez Años y el fracaso de los liberales en pos de la autonomía encontró un nuevo cauce con la aparición de un partido organizado en el exilio por José Martí. El derrotero de Martí, su formación y su recorrido por Europa, el Caribe y Estados Unidos, lo convirtieron en líder político que Cuba necesitaba para encarar nuevamente la independencia. Su liderazgo político quedará plasmado en la conformación del Partido Revolucionario Cubano a principios de 1892, congregando tras de sí a los clubes de emigrados cubanos y generales y veteranos de la Guerra de los Diez Años, en un partido político multi-clasista que en tres años logrará iniciar la guerra por la liberación de Cuba; pero su legado más potente puede rastrearse en todos y cada uno de sus escritos, desde cartas y poemas hasta sus textos más programáticos. Porque en algún punto, Martí condensa de manera espléndida, y a la vez clara y sencilla, ese ethos nuestroamericano del que venimos hablando, y es por eso que es quizás el primer y mejor exponente hasta nuestros días.

En sus escritos de Guatemala, encontramos magistralmente ilustrada su idea de Nuestra América ya en 1877, que recuerda el Discurso de la Angostura de Bolívar⁷⁸, cuando escribe,

“Interrumpida por la conquista la obra natural y majestuosa de la civilización americana, se creó con el advenimiento de los europeos un pueblo extraño, no español, porque la savia nueva rechaza el cuerpo viejo; no indígena, porque se ha sufrido la injerencia de una civilización devastadora, dos palabras que siendo un antagonismo, constituyen un proceso; se creó un pueblo mestizo en la forma, que con la reconquista de la libertad, desenvuelve y restaura su alma propia. Es una verdad extraordinaria: el gran espíritu universal tiene una faz particular en cada continente. Así nosotros, con todo el raquitismo de un infante mal herido en la cuna, tenemos toda la fogosidad generosa, inquietud valiente, y bravo vuelo de una raza original, fiera y artística. Toda obra nuestra, de nuestra América robusta, tendrá, pues, inevitablemente, el sello de la civilización conquistadora; pero la mejorará, adelantará y asombrará con la energía y creador empuje de un pueblo en esencia distinto...” (Martí; 1877)⁷⁹

Por eso, cuando en 1881 se dirige a Fausto Teodoro de Aldrey en una carta titulada *De América soy hijo*, Martí señala que se consagra a la revelación, sacudimiento y fundación de nuestra América. Pues como veremos a continuación, su objetivo no se centra únicamente en la ruptura del lazo político que une a las tierras de este lado del Atlántico con España, sino a hacer evidente lo original de estos pueblos a través de la segunda independencia, una que no sólo los desvincule del dominio colonial de Europa y eventualmente del imperialismo norteamericano que se cierne sobre el continente, sino que permita la realización más plena de la patria americana. Y aquí encontramos entonces el más notable aporte del cubano, pues entiende tempranamente que no puede haber independencia para América dentro de la modernidad capitalista que nos es ajena; que esa independencia tan deseada no es posible de la mano de las repúblicas que fundaron las clases dominantes en nuestros países, simplemente porque no son auténticas y no responden a nuestros propios intereses y anhelos, y por tanto, la independencia se debe llevar a cabo *con todos y para todos*. Son estas ideas las que marcan la diferencia de Martí, admirado por sus contemporáneos por sus virtudes de

⁷⁸ Cfr. Capítulo 3.

⁷⁹ Martí, José (1877). “Los códigos nuevos”. *El Progreso, Guatemala*. Disponible en: <https://www.radiorebelde.icrt.cu/documentos/codigos-nuevos-derecho-marti-podcast-cuba.pdf>

hombre y de poeta, e inspiración de luchas y héroes que comprenden que el imperialismo excede sus aristas políticas y económicas para intentar convertirnos en algo que no somos. Podríamos aquí citar innumerables pasajes del patriota nuestroamericano, pues de su espíritu de patria grande, de identidad con los oprimidos y de antiimperialismo se impregna su prolífica obra. Algunos fragmentos de su texto *Nuestra América*, de 1891, bastarán para ilustrar la potencia del pensamiento martiano y la razón de su importancia histórica y su actualidad:

“¡Estos nacidos en América que se avergüenzan porque llevan delantal de indio, de la madre que los crio y reniegan... Cree el soberbio que la tierra fue hecha para servirle de pedestal, porque tiene pluma fácil o la palabra de colores, y acusa de incapaz e irremediable a su república nativa... La incapacidad no está en el país naciente que pide formas que se le acomoden y grandeza útil... el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas... No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza... El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu. Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores... No hay odio de razas porque no hay razas... el alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y color.” (Martí; 2009, 38-44)

La muerte temprana de Martí privará a los cubanos de su más lúcido líder político, y la intervención de Estados Unidos los dejará fuera de las negociaciones de paz con España y a merced de un nuevo invasor que, como vimos, no estaba dispuesto a permitir el desarrollo de Cuba de acuerdo a su propia realidad, sino que la someterá a una implacable tutela hasta 1959. La “espléndida guerrita” de los norteamericanos en Cuba ponía en evidencia el claro enfrentamiento entre el ethos realista y el ethos barroco, y la derrota del segundo habilitaba las tendencias expansionistas y racistas del primero. Los norteamericanos no sólo no reconocieron en ningún momento a los rebeldes ni los participaron de las negociaciones por su propia independencia, sino que ahora los

consideraban incapaces de gobernarse a sí mismos⁸⁰ e instalaron una administración militar hasta tanto se sancionara una constitución cubana que, incluyendo la enmienda Platt, garantizara su control sobre la isla. Culminaba así el primer momento anti-imperialista en Cuba.

El segundo momento anti-imperialista tiene como escenario la dictadura de Gerardo Machado (1925-1933) y la crisis económica disparada luego del crack de Wall Street en 1929. Como señalamos más arriba, la ruptura tardía del vínculo colonial de Cuba con España y la persistente intervención de Estados Unidos en los asuntos cubanos dio lugar a que la causa nacional se desarrollara en un contexto adecuado para su identificación con la cuestión social. Esta combinación, presente ya en las ideas martianas, se haría mucho más potente pasado el primer cuarto del nuevo siglo, período plagado de presiones políticas más o menos directas por parte del vecino del norte, corrupción de los gobiernos locales, el avance del latifundio, el monocultivo y la dependencia económica, que concluiría con la crisis desatada tras el quiebre de la bolsa de Nueva York, con terribles e inevitables consecuencias para Cuba. Pero para comprender el momento revolucionario que se abrió entre 1930 y 1933, es necesario mirar hacia atrás para rastrear los elementos que van a componer una nueva experiencia del ethos barroco en la mayor de las islas del Caribe.

Diez años antes de la crisis más importante del capitalismo en la primera mitad del siglo veinte, la economía cubana había atravesado un cataclismo de profundas consecuencias económicas y sociales relacionadas con su carácter cada vez más acentuado de enclave azucarero y una creciente dependencia del mercado norteamericano. La primera guerra mundial había colocado a la isla nuevamente en un lugar preponderante para las exportaciones del azúcar impulsando fuertes inversiones en ingenios, especialmente en la región de Oriente, avanzando sobre los colonos hacia grandes concentraciones de tierras en manos de las centrales azucareras. Las características temporarias del uso de mano de obra en esta industria dificultaban la organización de los trabajadores, al tiempo que los empresarios, crecientemente de origen norteamericano, importaban obreros de Haití y Jamaica para mantener bajos los costos de producción. El desplome del precio del azúcar en 1920, con la quiebra de bancos e ingenios nacionales que pasaron a manos norteamericanas, dejó en evidencia para los cubanos los problemas de la penetración del capital extranjero, el monocultivo, la dependencia económica y la

⁸⁰ Esta mirada despectiva estaba cargada del tradicional desprecio por la cultura española y la mezcla de razas.

permanente injerencia en la política por parte de Washington, revitalizando el nacionalismo, impulsado ahora por una nueva generación que aspiraba a cambios profundos, influida por los movimientos que se producían en otras latitudes de Nuestra América como México, Perú y Argentina.

Los estudiantes universitarios adquirieron un gran protagonismo en el proceso. Inspirados en las ideas de la Reforma Universitaria cuyos ecos se expandieron a todo el continente, y en las ideas y advertencias del *apóstol* José Martí, los jóvenes estudiantes de la Universidad de La Habana entendían que la transformación excedía los marcos académicos e institucionales y se vinculaba con los problemas generales de la política, la economía y la sociedad cubana. En la convicción de la necesidad de emprender la lucha de todos los cubanos, y en gran parte gracias al incansable activismo de líderes como Julio Antonio Mella, el movimiento estudiantil estrechó sus lazos con el movimiento obrero, especialmente el pequeño pero bien organizado sector de los trabajadores del tabaco, que desde 1917 utilizaba la huelga como arma política. El aporte militante de Mella y la confluencia con líderes obreros y héroes de la guerra de independencia resultaron en nuevas articulaciones revolucionarias, democráticas y anti-imperialistas, teñidas ahora de las ideas anarco-sindicalistas y socialistas de la época, cuyos resultados más visibles fueron la creación de la Confederación Nacional Obrera Cubana y la fundación del Partido Comunista Cubano, ambos en 1925, mismo año en que llega al poder Gerardo Machado.

La militancia de Mella merece una mención especial, no sólo por su enorme actividad entre estudiantes y obreros, sino por su pensamiento y su acción, siempre entrelazados, que retomaban las ideas martianas vinculando la cuestión nacional con la cuestión social, fundiéndolas ahora con los principios del socialismo.

“La causa del proletariado es la causa nacional... él quiere destruir al capital extranjero que es el enemigo de la nación. Él anhela establecer un régimen de hombres del pueblo, servido por un ejército del pueblo, porque comprende que es la única garantía de la justicia social.” (Mella; 2011, 42-43)

Sus inquietudes intelectuales, que coincidieron en mucho con los postulados que José Carlos Mariátegui ensayaba en Perú por la misma época, lo llevaron a dirigir numerosas publicaciones orientadas a impulsar las ideas revolucionarias imperantes en el momento, con la certeza de la necesidad de entenderlas como una guía para la comprensión de la coyuntura cubana más que como una doctrina: “La causa del

socialismo, en general, es la causa del momento en Cuba, en Rusia, en los Estados Unidos y en la China. En todas partes. El sólo obstáculo es saberla adaptar a la realidad del medio.” (Mella; 2011, 43)

Sus primeros pasos dentro del movimiento estudiantil resultaron en la conformación, junto a otros líderes estudiantiles e intelectuales, de la Federación de Estudiantes Universitarios desde donde impulsó una huelga de estudiantes en 1922, que abogaba por la democratización y autonomía de la casa de estudios contra el espíritu reaccionario reinante. En 1923, en el Primer Congreso Nacional de Estudiantes, los reclamos estudiantiles se vincularon de manera estrecha con demandas anti-imperialistas e ideas socialistas, cuestionando la permanente intervención de Estados Unidos en la política cubana y repudiando explícitamente la Enmienda Platt desde una mirada que recuperaba la idea de Patria Grande de Bolívar y Martí y sostenía la necesidad de los estudiantes, los obreros y los intelectuales de constituirse en el sujeto que llevaría a cabo la transformación y la liberación de América Latina. Pero Mella, así como Martí y otros exponentes del ethos barroco latinoamericano, asociaba de manera consecuente las ideas y la acción, y en ese mismo congreso propuso la creación de la Universidad Popular José Martí, una institución que excedía con mucho los límites de la reforma dentro de la universidad, dotando al principio de la extensión universitaria de un carácter emancipador en el que la formación académica se orientaba a la vinculación del trabajo intelectual con el trabajo manual para poner fin a la explotación capitalista. La experiencia, declarada ilegal y disuelta en 1927 por la dictadura de Machado, contó entre sus estudiantes con centenares de obreros cubanos, mientras que sus docentes eran jóvenes graduados que dictaban clases en forma gratuita combinando actividades académicas con acciones políticas a favor de la organización y defensa de las luchas obreras. Ese mismo año de 1923, Mella escribía en la revista por él fundada, *Alma Mater*,

“De gran importancia es en verdad el movimiento estudiantil, es un motivo de optimismo para el porvenir, demuestra cómo la nueva generación que será dueña de los destinos de la patria, es una generación digna sucesora de las virtudes e ideales de Martí, Maceo y Gómez...” (Mella; 2011, 35)

Y el optimismo de Mella se demostró realista cuando fueron los estudiantes los que encabezaron la resistencia a la dictadura de Machado (proceso en el que él mismo fue asesinado en su exilio mexicano) y el movimiento insurreccional de 1933. La principal

organización política surgida de la universidad fue el Directorio Estudiantil Universitario, liderado por Antonio Guiteras, que desarrolló una intensa actividad política a través de acciones directas contra el gobierno de Machado. En los primeros años de su gobierno, Machado controló a la oposición mediante los clásicos recursos de la censura y la represión, pero la crisis económica que asoló al mundo capitalista a partir de 1929 no solo agudizó el conflicto, sino que lo hizo extensivo al resto de la sociedad cubana. La crisis que había atravesado la isla como consecuencia de la caída del precio del azúcar diez años antes había sido remontada gracias a los préstamos y las inversiones norteamericanas. Ahora era la economía del imperio la que eclosionaba, arrastrando a Cuba a un derrumbe que puso en tensión todos los aspectos de la vida social, abriendo un resquicio por el cual saldría a la superficie una nueva configuración barroca, democrática y anti-imperialista con una fuerte participación de la clase obrera. El momento culminante del enfrentamiento fue la huelga general de 1933 iniciada por los conductores de autobús, que se extendió rápidamente al resto de la sociedad y escaló hacia un choque sangriento entre los manifestantes y la policía machadista. En ese contexto, el dictador era abandonado por sus antiguos aliados: la iglesia, los partidos políticos tradicionales, Estados Unidos y finalmente el ejército, cuando se produjo el movimiento de los sargentos de donde emergería la figura de Fulgencio Batista. El conflicto concluyó con la renuncia de Machado y la conformación de un efímero gobierno de transición que fue desplazado por la marea revolucionaria del Directorio, aliado ahora con los sargentos. Se instituyó así un gobierno de compromiso, la pentarquía, presidido por el profesor universitario Ramón Grau San Martín, que contaba entre sus ministros al líder del movimiento estudiantil Antonio Guiteras, motor de una serie de reformas que daban respuesta a las tensiones y aspiraciones acumuladas desde la crisis de 1920. Algunas de las medidas impulsadas por Guiteras durante la fugaz experiencia de la pentarquía contemplaron la jornada de ocho horas, el salario mínimo para los cortadores de caña, las limitaciones a la importación de trabajadores estableciendo un porcentaje de 80% de cubanos empleados por empresa, el fomento de la organización sindical y la ampliación de los derechos de los trabajadores, el reparto de tierras expropiadas a los machadistas y la prohibición de compra de tierras para extranjeros, el desconocimiento de la deuda externa con el Chase Manhattan Bank y la convocatoria a una Asamblea Constituyente que aboliera la Enmienda Platt. Pero por otro lado, la pentarquía enfrentaba contradicciones internas, consecuencia de sus medidas radicales y una creciente oposición de sectores antes aliados al no lograr

estabilidad política (rechazo del PC, intentos de golpe de los oficiales machadistas y una rebelión del ABC, organización de clase media que había surgido en oposición a Machado) ni atenuar el desastre económico producido por la caída del precio del azúcar y la perspectiva de perder el mercado norteamericano. En este contexto, los sargentos devenidos coroneles resultaban en apariencia los únicos capaces de garantizar cierto orden, y a principios de 1934 se iniciaban una serie de gobiernos instrumentados por Batista, con apoyo de Estados Unidos, que sumirían a Cuba en un nuevo ciclo de entrega al imperialismo norteamericano.

El movimiento revolucionario surgido de la crisis política del machadismo no había logrado ser hegemonizado por ninguno de los sectores que participaron en él. Las divisiones internas, el debilitamiento de las bases populares que sustentaron la rebelión inicial, las consecuencias de la crisis económica y la permanente injerencia del vecino del norte crearon las condiciones para el ascenso de Batista. Guiteras, liderando una nueva organización revolucionaria llamada Joven Cuba intentó recomponer la oposición, pero carecía de las bases necesarias para sustentarla frente a un líder militar surgido del propio proceso revolucionario de 1933, que había enfrentado a los oficiales machadistas y hacía gala de su rebeldía (los nuevos oficiales provenían en su mayoría de las clases subalternas) y sus principios democráticos, gobernando desde las sombras. Desde su puesto de títere y titiritero, Batista destruyó los restos del machadismo, y puso fin al ciclo revolucionario con el asesinato de Guiteras en 1935.

Una vez más el imperialismo y sus socios derrotaban una iniciativa de inspiración democrática y anti-imperialista original de América Latina. No obstante, la impronta que Guiteras y el Directorio imprimieron al proceso no pasaría al olvido sin más, y será recuperada por un nuevo movimiento ascendente en los años cincuenta que dejará nuevamente en evidencia la persistencia del ethos barroco, que resiste a las imposiciones de la modernidad capitalista en la búsqueda constante de una alternativa acorde con sus propios proyectos.

d. Bolivia: Entre el imperialismo y la ortodoxia comunista

Como señalamos en la introducción del capítulo, el caso de Bolivia durante las décadas del 1930 y 1940 nos permite ilustrar no sólo el impacto de la asociación del imperialismo con las clases dominantes sino también la entrada en escena de los partidos de izquierda alineados con la Tercera Internacional, que se inscriben en una

lectura de la realidad latinoamericana distorsionada por la mirada eurocéntrica que no logra escapar a la racionalidad de la modernidad capitalista.

Para empezar, quisiéramos apuntar algunos antecedentes que contribuyen al imaginario que formará parte de esta construcción identitaria que asume expresión política en Bolivia a partir de la primera mitad del siglo veinte. En primer lugar, debemos señalar que a fines del siglo dieciocho los campesinos indígenas habían protagonizado los levantamientos más importantes frente a la ofensiva modernizante de los Borbones, iniciados en Cuzco por Tupac Amaru y retomados por Tupac Katari en el Altiplano. Al momento de la independencia en 1825, la antigua audiencia de Charcas se encontraba arrasada por la guerra, la depresión y el estancamiento económico, habiendo experimentado una progresiva descapitalización de su industria minera y el descenso de la población urbana desde fines del siglo diecisiete. Siendo un país arrolladoramente rural, tras la breve experiencia de supresión del tributo indígena (1825-1826), los campesinos indios se convirtieron en los principales contribuyentes de las arcas públicas. Esta circunstancia operó a favor de las comunidades en contraposición al avance de los gobiernos liberales sobre la propiedad comunal en otras regiones. El problema de los ingresos estatales, dadas las condiciones de crisis de la industria extractiva, será central en las primeras décadas republicanas. La reactivación de las minas abandonadas requería grandes inversiones en maquinarias que no llegarían hasta más adelante, y la importancia relativa del tributo indígena aumentó o se mantuvo estable, pero los gastos superaban permanentemente a los ingresos. La efímera experiencia de la Confederación Peruano-Boliviana (1836-1841) puso momentáneamente a Bolivia en mejores condiciones de la mano de las vigorosas economías regionales peruanas y sus productos exportables, pero la intervención de Chile y en menor medida de Argentina, que veían con recelo el potencial geopolítico y económico de la Confederación, fue crucial en el fracaso no sólo del naciente Estado sino de la línea política heredera de la ideología revolucionaria de Bolívar.

El período siguiente estuvo marcado por una fuerte inestabilidad política y un gran crecimiento económico que produjo finalmente la transición de las políticas proteccionistas al triunfo del librecambio impulsado por la reactivación de la minería. Los primeros capitales invertidos en la minería del altiplano, provinieron de la aristocracia mercantil y terrateniente de Cochabamba (donde predominaban los cultivos de trigo y maíz) que, en un contexto de aumento demográfico, obtuvieron suficiente capital excedentario en el mercado interno como para arriesgar en inversiones mineras.

En los años sesenta del siglo diecinueve, el contexto económico internacional favorecía asimismo estas inversiones: se reducían los costos de producción de maquinaria en Europa y Estados Unidos; la minería peruana y chilena en crecimiento permitían la importación de capitales y técnicos al tiempo que abrían los mercados a las exportaciones bolivianas; y los precios del mercurio estaban a la baja.

Por otro lado, a fines de la década del cincuenta se habían descubierto los yacimientos de nitratos (guano y salitre) de la provincia costeña de Atacama, cuyo crecimiento en la década siguiente estuvo controlado fundamentalmente por capitales ingleses asociados tanto a empresarios chilenos como peruanos que habían obtenido contratos sumamente favorables de los gobiernos bolivianos. La llegada al gobierno del General Melgarejo en 1864 inauguraba un período de concesiones a sus ambiciosos vecinos (Perú 1865, Chile 1866, Argentina y Brasil 1868) que, si bien aliviaban las arcas públicas de manera coyuntural, no representaban beneficio alguno a largo plazo y afianzaban el libre comercio como política de Estado, favoreciendo a la nueva elite minera dominada por capitales locales. El auge de los nitratos y el repunte de la minería de la plata altiplánica promovieron el crecimiento de los mercados urbanos, que comenzaron a demandar mayor cantidad de alimentos. Esto tuvo dos consecuencias importantes: por un lado, un renovado interés por la expansión de las haciendas; y por otro, el descenso de la importancia relativa del tributo indígena. Ambas resultarían en un ataque brutal sobre los derechos de las comunidades a la tierra⁸¹.

Los empresarios mineros no se interesaron directamente en cuestiones de la política hasta la Guerra del Pacífico con Chile (1879-1882), pues mientras civiles y militares subastaban los recursos y los territorios nacionales al mejor postor, se habían organizado y obtenido todo tipo de garantías respecto a sus propiedades y su renta (sobre todo a partir de la liberalización del mercado de la plata entre 1871 y 1872). Pero en 1878, durante el gobierno militar de Hilarión Daza, los apremios económicos del gobierno, que no deseaba enemistarse con los mineros del altiplano, llevaron a exigir el pago de un nuevo impuesto a la *Nitrates and Railroad Co. de Antofagasta* que resultó en el desembarco de tropas chilenas con la finalidad de “proteger a los residentes chilenos”⁸². Perdida rápidamente la provincia costera boliviana, la guerra se extendió hacia las zonas mineras de Perú, teatro de operaciones hasta el final de la contienda. La

⁸¹ Un decreto de 1866 obligaba a los campesinos indígenas a comprar títulos en forma individual, de otro modo perderían sus tierras que serían subastadas a quienes quisieran comprarlas.

⁸² Las comillas son para resaltar la similitud con gran parte de las intervenciones norteamericanas en el Caribe y América Central.

nueva coyuntura y la necesidad del gobierno de obtener legitimidad resultaron en la incorporación, en el Congreso de 1880, de los más importantes mineros en la política nacional rompiendo una larga tradición de indiferencia.

La guerra, que destruyó el poder del ejército, puso fin a cincuenta años de caudillismo para dar paso a la república oligárquica. El Partido Conservador creado a estos fines tenía como principal objetivo modernización del Estado para apuntalar la producción minera en auge, que necesitaba fundamentalmente contar con el desarrollo de las comunicaciones para la exportación y, por tanto, los capitales y las buenas relaciones con Chile y sus socios imperialistas. Como había sucedido durante el gobierno de Melgarejo, el dinamismo de la minería tuvo como consecuencia el avance de la hacienda sobre las comunidades, acompañado ahora por la idea de que, frente al avance del progreso, la tenencia comunal de la tierra representaba no sólo el atraso, sino un enorme obstáculo para el desarrollo económico y social. De modo que en 1874 se implementó la Ley de Ex vinculación, que implicó un fuerte proceso de expropiación. La resistencia indígena fue reiteradamente reprimida por un nuevo ejército, moderno y profesionalizado. Excluidos de la participación política, los campesinos bolivianos permanecieron en una situación de explotación económica y opresión colonial, mientras los gobiernos republicanos se asentaban sobre un sistema político extremadamente restrictivo (requisito de alfabetización en castellano para votar, restricciones financieras para ocupar cargos). Como señala Mires (2011), la expropiación de las comunidades indígenas en un país como Bolivia significaba la continuación de la conquista por otros medios y un ataque del Estado hacia la propia nación. En efecto, como indicábamos al principio de este trabajo, una versión desdibujada y caricaturesca de modernidad que no se ajustaba en absoluto ni al modelo que intentaba imitar ni a la realidad sobre la que pretendía operar. Pero esta no era la única debilidad del régimen oligárquico. La creciente dependencia de las exportaciones de plata dejaba a la economía boliviana en una posición de enorme vulnerabilidad frente a los vaivenes de los precios internacionales, que comenzaron a bajar justo cuando la industria llegaba a su mayor expansión.

Hacia los últimos años del siglo diecinueve, el Partido Liberal, asociado a un nuevo grupo de mineros en ascenso, los barones del estaño asentados en La Paz, propició un cambio político y regional que puso fin a los gobiernos conservadores apelando a la movilización de sectores más amplios de la sociedad boliviana (sectores medios, trabajadores y campesinos), que otorgaban una impronta social a la revuelta. En este

contexto, los liberales se acercaron al cacique Zárate Willka, abriendo un espacio para que la lucha recurrente de los indígenas por la tierra saliera a la superficie, aliada coyunturalmente en la revuelta política, al prometer la devolución de las tierras comunales. Las comunidades no habían recibido el avance de la hacienda sobre sus tierras de manera pasiva. Entre 1895 y 1896 la resistencia alcanzó su mayor desarrollo (Mires, 2011), pero las rebeliones indígenas se venían produciendo inorgánicamente desde mediados de siglo. La coyuntura y el liderazgo de Willka logró articularlas en un movimiento que tenía una historia propia y pronto demostraría su autonomía y expresaría el enfrentamiento abierto de los pueblos aymara y quechua contra la minoría criolla en clave de una lucha anti-colonial (Rivera Cusicanqui, 1985). Su programa de reivindicaciones es claro a este respecto si nos detenemos en cuatro puntos: restitución de las tierras comunales, lucha contra la dominación de la minoría criolla, desconocimiento de la autoridad tanto de liberales como de conservadores sobre las tropas indígenas, y constitución de un gobierno revolucionario dirigido por Willka. Al igual que en otras oportunidades, semejante insubordinación no iba a ser tolerada por la minoría opresora, indistintamente de su signo político, y el jefe revolucionario terminaría como sus antecesores Tupác Amaru y Tupác Katari.

Pero la rebelión indígena, su derrota y la traición de los liberales ponen sobre la mesa algunas cuestiones que nos interesa resaltar. En primer lugar, marca de manera evidente las limitaciones de las clases dominantes para configurar “lo boliviano” y formular un discurso y una identidad nacional que superara la dicotomía civilización-barbarie. La república edificada por los liberales estableció un nuevo proyecto de dominación que tenía como uno de sus ejes el racismo heredado de la colonia y compartido con los conservadores, alimentado por las ideas positivistas y darwinistas prevalecientes, que endilgaban al indio cualidades biológicas que impedían el progreso y la práctica de las libertades republicanas.⁸³

Por lo tanto, todo el programa de reformas implementado por los gobiernos liberales tenía este tipo de premisas como punto de partida. Aplicando la abolición de la comunidad como forma jurídica decretada por los conservadores, la extensión de títulos de propiedad individual desató una rapaz oleada de expropiaciones que resultó en la adquisición de tierras como medio de obtener capital –a través de la especulación o la

⁸³ Claramente expresado por el presidente Bautista Saavedra: “Si una raza inferior colocada junto a otra superior tiene que desaparecer, como dice Le Bon... [y si] hemos de explotar a los indios aymaras y quechuas a nuestro provecho o hemos de eliminarlos porque constituyen un obstáculo y una rémora en nuestro progreso, hagámoslo así franca y enérgicamente.” (en González Casanova; 1985, 151)

hipoteca- de parte de políticos, comerciantes y pequeños mineros (Rivera Cusicanqui, 1985). Ninguno de los objetivos declamados en la ley de ex vinculación fue cumplidos⁸⁴, por el contrario, la expropiación por medio de los mecanismos de coerción estatal al servicio de los terratenientes reforzó su poder a nivel local e impulsó relaciones de producción pre-capitalistas. A la carga del tributo (que sólo había cambiado de nombre a lo largo del siglo diecinueve) y las obligaciones coloniales (servicio postal, servicios personales de pongaje) se sumaron nuevas obligaciones como la prestación vial⁸⁵ y el servicio militar.

Por otro lado, la experiencia liberal también operó cambios sobre el modo en que los indígenas y sus luchas se relacionaban con el Estado criollo. Como señala Rivera Cusicanqui (1985), la rebelión de Willka fue el último de los intentos de lucha campesina en los que quedaba excluido cualquier mecanismo mediador para traducir los reclamos a términos legítimos para otros sectores de la sociedad. En respuesta al proceso de expropiación y el avance del latifundio se fortalecieron los sistemas tradicionales de autoridad comunal que esta vez se tradujeron una estrategia dual. Se tejió entonces en el Altiplano un movimiento de caciques que impulsaron una serie de sublevaciones indias entre 1914 y 1931, rebeliones violentas que condensaban el punto de máxima tensión de una extensa serie de acciones reivindicativas que se manifestaban en una variedad de formas de lucha y resistencia. Pero al mismo tiempo los caciques-apoderados tuvieron que traducir sus demandas al lenguaje de los tribunales y relacionarse con sectores urbanos que los apoyaran utilizando las estructuras institucionales puestas a disposición por el Estado liberal. Simultáneamente, desarrollaron un discurso cargado de connotaciones místicas que anunciaba una nueva era de justicia y bienestar para los oprimidos (Rivera Cusicanqui, 1985). La respuesta de las clases dominantes, cuya base ideológica se encuentra en la idea de *barbarie irracional* de los indios, no fue otra que la permanente e infructuosa represión que sólo retroalimentó la resistencia y la dispuso a alianzas de mayor envergadura y alcance social frente a la exclusión que planteaba la república oligárquica.

Hacia la década de 1920 los gobiernos liberales entraban en franca decadencia. La inestabilidad vinculada a la dependencia del mercado internacional y las divisiones de la clase política llevaron a la movilización social, a veces espontánea, como en el caso de

⁸⁴ Convertir al campesino comunario en pequeño propietario y crear un mercado de tierras

⁸⁵ La ley de prestación vial establecía el trabajo obligatorio en la construcción de caminos durante una cantidad de días al año o pagar su equivalente en jornales. Cabe señalar que contemplaba una numerosa cantidad de excepciones a las que, por sus condiciones, sólo podían acogerse los criollos.

los campesinos indios, y otras de la mano de los propios gobiernos que intentaban ampliar sus mínimas bases de legitimidad. Sucesivas crisis habían llevado a un fuerte proceso de sindicalización de los obreros mineros (originariamente indios y campesinos) iniciado tras las catástrofes de Huanchaca y Pulacayo en 1905, que presionaron sobre el gobierno para obtener las primeras leyes sociales⁸⁶ y la legalización de la huelga en la década de 1920, lo cual no impidió que se produjera la masacre de mineros en Uncía en 1923, en una clásica estrategia que combina la negociación con la represión. A la movilización de los sectores obreros se sumó la aparición de un movimiento estudiantil organizado⁸⁷ que cuestionaba al gobierno republicano y promovía las ideas socialistas. El fraccionamiento y la consecuente pérdida de apoyo de las clases dominantes llevaron al gobierno a ensayar viejas recetas. El presidente Saavedra regresó a los mercados de capital extranjeros para impulsar grandes proyectos de desarrollo (ferrocarriles y otras obras públicas) obteniendo un préstamo en New York cuyas condiciones, que incluían el control directo de Estados Unidos del sistema fiscal boliviano, no hicieron más que acrecentar la oposición (Klein, 1985). Por otro lado, otorgó concesiones a pequeñas empresas petrolíferas, testaferros de la *Standard Oil Co.*, para dar lugar a la conformación de la *Standard Oil Company of Bolivia*, lo que acarreó una fuerte oposición tanto de los partidos tradicionales como de los nacientes partidos de izquierda. El descontento generalizado llevó a Saavedra a dimitir, ocupando su lugar Hernando Siles, que formó el Partido Nacionalista en un contexto de fuerte agitación política y movilización social. El nuevo presidente debía hacer frente a crecientes dificultades económicas. A pesar del auge del precio del estaño en 1927 (917 dólares/tonelada), las obligaciones crediticias se hacían sentir, llevando al gobierno a contraer nuevos préstamos en bancos privados norteamericanos y aceptar las sugerencias de la Misión Kemerer.⁸⁸ Las contradicciones que presentaban estas políticas respecto al discurso nacionalista que había esgrimido Siles en oposición a Saavedra lo llevaron a atizar las disputas con Paraguay (y la *Royal Dutch Shell*, de capitales ingleses) por territorios del Chaco Boreal, lo cual fue utilizado en el frente interno para decretar el estado de sitio y controlar a la oposición. Pero la estocada final de este proceso estará dada por la caída de los precios del estaño, consecuencia de la crisis del

⁸⁶ El presidente Saavedra (1920-1925) sancionó la ley de jornada laboral de ocho horas y la de indemnización por accidentes de trabajo.

⁸⁷ La Federación Universitaria Boliviana se fundó en 1928 influenciada por el movimiento reformista que se había iniciado en Córdoba diez años antes, pero mediatizado por la experiencia peruana.

⁸⁸ Misión de expertos estadounidenses encabezada por el profesor Edwin Walter Kemerer entre los años 1925 y 1929.

mundo capitalista a partir de 1930, llegando a 385 dólares por tonelada en 1932. Las rentas públicas bajaban de la misma forma vertiginosa que los precios internacionales del principal producto de exportación boliviano, generando graves problemas en un presupuesto que estaba destinado en un 37% a servicios de la deuda externa y en un 20% al gasto militar (Klein, 1982). El contexto de crisis brindó a Siles una excusa para intentar perpetuarse en el poder mediante una maniobra golpista que provocó disturbios generalizados, con especial protagonismo de obreros y estudiantes, y terminó con un acuerdo de las diferentes facciones políticas de las clases dominantes, que por primera vez eran cuestionadas abiertamente, en su propia arena, por las clases subalternas. El nuevo presidente Daniel Salamanca, representante clásico de la oligarquía decimonónica, no tenía posibilidades de enfrentar tal grado de desafío en medio de una brutal recesión económica. El despido masivo de obreros provocó una intensa actividad huelguística, que no logró eludir el retroceso de las conquistas de la década anterior y el retorno de muchos mineros al campo, mientras las clases medias educadas eran interpeladas por el ideario reformista. La incapacidad de Salamanca para negociar con los sectores sociales movilizados lo llevó a un renovado intento de unificar a los bolivianos tras el discurso nacionalista provocando incidentes fronterizos con Paraguay, lo que derivó en la mayor tragedia militar de la historia de Bolivia y el colapso definitivo de un régimen que carecía de bases políticas y sociales reales.

La Guerra del Chaco (1932-1935) tuvo consecuencias variadas. Las más inmediatas refieren a la pérdida de cien mil hombres jóvenes y la quinta parte del territorio boliviano, y a la destitución del presidente Salamanca a instancias de los oficiales Quintanilla y Toro. Pero quizás las consecuencias más profundas se relacionen con lo que Zavaletta (1977) llama el efecto nacionalizador en la conciencia de la población boliviana. Por un lado, la suerte compartida por indígenas campesinos (aymara y quechua) con soldados de procedencia urbana y de diferentes regiones otorgó cierta conciencia del potencial contestatario del sentimiento de frustración, generalizado en las trincheras, contra una clase política que no sólo no los representaba, sino que los había enviado directo a la masacre. Por otro lado, puso en evidencia el problema nunca resuelto de la estructura estamental y clasista sobre la que se edificaba la sociedad y el Estado Boliviano al incluir al indio en la convocatoria a las filas del ejército, brindando las bases para un diálogo entre clases subalternas con fuertes tradiciones de lucha: obrera, minera y campesina.

En términos políticos, el fracaso del Chaco expuso la fragilidad de la clase política tradicional, que continuaba fragmentándose, y dio lugar al surgimiento de nuevas expresiones políticas y literarias entre las que encontramos: las publicaciones de Carlos Montenegro y Augusto Céspedes, que reflejaban con algunos toques fascistoides la frustración de las clases medias urbanas desde el diario *La Calle*; grupos nacionalistas populares organizados en torno al pequeño Partido Socialista; la organización de asociaciones de ex combatientes, que tendrán un rol crucial inmediatamente después de la guerra; la Falange Socialista Boliviana, abiertamente fascista; el Partido Obrero Revolucionario (POR), que combinaba la línea trotskista-indigenista de Tristán Maroff con el marxismo-leninismo más doctrinario de José Aguirre Gainsborg. La nueva interpretación radical de la realidad boliviana estaba fuertemente influenciada por el pensamiento de Mariátegui respecto al problema del indio, abordando asimismo la cuestión de la minería, tanto desde el punto de vista del desarrollo de la economía nacional como de una estructura política manejada por “la rosca” a favor de los barones del estaño. En cualquier caso, y a pesar de las variadas soluciones que cada grupo proponía, compartían la idea de la necesidad de una alianza de obreros, campesinos y mineros para avanzar hacia la distribución/restitución de tierras y la administración estatal de las minas.

La destitución de Salamanca marcaba la entrada de los militares en la arena política y el fracaso estrepitoso de la clase dirigente boliviana. En 1936, un grupo de oficiales jóvenes depuso al presidente Tejeda Sorzano, quedando al frente del gobierno el coronel David Toro, con el apoyo fundamental de Germán Busch y de asociaciones de excombatientes y logias militares que expresaban la recomposición política y social surgida de la guerra. Las esperanzas de renovación asumieron tintes de nacionalismo anti-imperialista, que Toro denominó “socialismo militar” mientras proclamaba el objetivo de recuperar la soberanía económica, resolver el problema de la miseria y devolver a los trabajadores su dignidad (Klein, 1982). En este sentido, una de las medidas de mayor impacto fue la confiscación en 1937 de la Standard Oil y la creación de los Yacimientos Petrolíferos Fiscales de Bolivia. Por otro lado, se decretó la sindicalización obligatoria de los obreros (una medida de corte corporativista) para acelerar la organización de los trabajadores en todo el país.⁸⁹ A su turno, Germán Busch

⁸⁹ A nivel rural esta medida tuvo un efecto de mayor alcance en los valles de Cochabamba, donde los campesinos se organizaron en sindicatos de colonos de hacienda, alentados por la apropiación de la escuela rural de maestros indigenistas y por un mestizaje que databa de varios siglos que facilitaba la

derogó la constitución de 1880 y sancionó una nueva que concedía derechos al Estado para desempeñar un rol más activo en términos de bienestar y distribución de la riqueza: aunque rechazó las propuestas más radicales respecto a la reforma agraria y la nacionalización de las minas, limitaba fuertemente los derechos de propiedad individual como derecho inalienable proponiendo en su lugar el concepto de derecho definido por la utilidad social. Por otro lado, contemplaba la protección de la mujer, los niños y la familia, y promovía la educación libre y universal (Klein, 1982). Además, durante el gobierno de Busch se promulgó un nuevo Código de Trabajo que atendía gran parte de las demandas de la clase obrera. Ninguno de los dos militares tuvo reparos en avanzar sobre los privilegios mineros: Toro, mediante la creación del Banco de Minerales que incentivaba a la pequeña y mediana minería; Busch, aumentando los controles sobre las exportaciones y, por tanto, la participación del Estado en las ganancias mineras. Ante tales desplantes, las clases dominantes no dudaron en olvidar sus rencores para hacer un frente común y terminar con el socialismo militar. Busch, asediado por la rosca y los barones del estaño que confabulaban con fracciones reaccionarias del ejército, terminó con su vida y la experiencia del socialismo militar en 1939.

En cualquier caso, los gobiernos de Toro y Busch pusieron en cuestión los fundamentos ideológicos del orden político inaugurado en el siglo diecinueve: el consenso racista, ampliando el espacio para las reivindicaciones de las clases subalternas en una configuración que resulta extraña a primera vista, pero que responde plenamente a una expresión barroca⁹⁰. De modo que la oligarquía boliviana no lograría reponerse a pesar de sus reiterados intentos. Tras el suicidio de Busch, la clase política tradicional unida en un nuevo partido, Alianza Democrática o “la concordancia”, presionó al general Quintanilla para convocar a elecciones presidenciales para 1940, en las que se encolumnó tras la candidatura de otro militar, el general Peñaranda, finalmente consagrado presidente. La izquierda, por su parte, llevó como candidato a José Antonio Arze, profesor universitario y marxista declarado, que junto con Ricardo Anaya había fundado el Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR) ese mismo año. El resultado de las elecciones, si bien condujo al triunfo del candidato liberal, arrojó un sorprendente el

alianza con otros sectores sociales. En las regiones de predominio comunitario como el Altiplano, las estructuras sociales habían permanecido menos permeables a este tipo de intercambios y los movimientos campesinos conservarán el liderazgo comunitario.

⁹⁰ Boaventura De Souza Santos nos ayuda a comprender la lógica de estas combinaciones señalando que el mestizaje propio del barroco “...opera creando nuevos acomodos en constelaciones de significados irreconocibles o blasfemos a la luz de sus fragmentos constitutivos. El mestizaje reside en la destrucción de la lógica que preside la formación de cada uno de sus fragmentos, y en la construcción de una nueva lógica.” (De Souza Santos; 2009, 246)

17% de los votos válidos para la izquierda, a lo que sumó una heterogénea mayoría parlamentaria que se oponía al presidente (Klein, 1982; Mires, 1985).

La deriva de cada uno de los partidos que conformaron la oposición se verá, en gran parte, influenciada por el contexto internacional de la Segunda Guerra Mundial. La creciente inclinación de Peñaranda hacia los Estados Unidos, que convirtió a su vez a la minería del estaño en socia de la industria de guerra norteamericana, provocó el abandono de la concordancia por parte de los Socialistas Nacionales. Éstos perseguían la nacionalización de las industrias básicas, en particular del estaño, para lo que consideraban esencial contar con un movimiento obrero poderoso y radical. De la mano de los intelectuales Céspedes y Montenegro, y un político de pura cepa, Víctor Paz Estenssoro, vio la luz entonces el Movimiento Nacionalista Revolucionario. El MNR tenía puntos en común con el PIR y el POR en cuanto a la nacionalización de las minas y el apoyo al movimiento obrero. Pero su posición frente al problema del indio era más bien conservadora: mientras el PIR y el POR se habían pronunciado por el terminar con el latifundio, el pongaje y el colonato, y también por la necesidad de una alianza entre obreros y campesinos como vanguardia revolucionaria, el MNR permanecía en silencio en este punto. El conflicto mundial intensificó la distancia entre el MNR (pro-eje) y el PIR (alineado con la Tercera Internacional y la línea de los Frentes Populares contra el fascismo) hasta convertirlos en enemigos irreconciliables, mientras el trotskista POR se mantenía independiente. Entre tanto, el gobierno adoptaba posiciones conservadoras condicionadas por la necesidad de préstamos y asistencia técnica por parte de Estados Unidos, y por promisorios contratos a largo plazo para la exportación de estaño. Las críticas de la izquierda ante la obsecuencia del gobierno boliviano, especialmente en un acuerdo que compensaba a la Standard Oil nacionalizada durante el socialismo militar, forzaron el endurecimiento del gobierno frente a los partidos de oposición, especialmente el MNR, que se vio obligado a abandonar sus posturas más sospechosamente pro-Eje.

En cualquier caso, la presencia y la actividad de los nuevos partidos en el parlamento favorecieron y alentaron la sindicalización obrera, y la agitación de los mineros aumentó cuando la mayoría parlamentaria se mantuvo luego de las elecciones de 1942. A pesar de los esfuerzos por mantener disciplinados a los obreros, los mineros obtuvieron apoyo del congreso en su camino a la organización de una confederación nacional. Hacia fines de ese año se sucedieron una serie de huelgas que terminaron con la masacre de obreros en las minas de Catavi, propiedad de Patiño. Este incidente se

convirtió en un símbolo de las luchas de las clases subalternas y provocó un fuerte avance organizativo en la izquierda y el movimiento obrero que tuvo su correlato en una ofensiva parlamentaria del MNR y se tradujo en la crítica irreverente de la conexión entre los empresarios del estaño, el gobierno y los Estados Unidos, secundado por los partidos de la izquierda radical.

El ejército no quedaba fuera del debate, de donde surgieron diversas logias entre las que sobresalía la llamada Razón de Patria (RADEPA). Surgida de la oficialidad joven, prisioneros de la guerra del Paraguay, era el grupo con mayor conciencia política y se proclamaban herederos del socialismo militar. A fines de 1943, en alianza con el MNR, depusieron a Peñaranda y se hicieron con el gobierno, que recayó en el Mayor Gualberto Villarroel. Esta reedición del socialismo militar, con el apoyo y la participación civil de un partido de masas en crecimiento como el MNR, dio lugar a fuertes cambios en la organización e interacción de las clases subalternas que serán fundamentales para el posterior triunfo revolucionario en 1952. En primer lugar, debemos señalar que el contexto internacional y regional forzó al nuevo gobierno y al MNR a despojarse de los elementos fascistoides dejando vía libre a la fracción popular-obrerista de Paz Estenssoro. Esto permitió un fructífero acercamiento al POR, y al líder minero Juan Lechín, que condujo finalmente a la creación de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia en 1944. Por otra parte, en 1945 se reunió el Primer Congreso Nacional Indigenal en La Paz. Villarroel tuvo un rol estelar en este caso, impulsando la instalación de escuelas en las comunidades, pero sobre todo al decretar la abolición del pongaje, el mitanaje y todos los servicios gratuitos prestados en las haciendas. Si bien el decreto no llegó a entrar en vigencia, la reunión de caciques quechuas y aymara dio impulso a la movilización y los contactos estrechos de campesinos de diferentes regiones y tradiciones, articulando al campesinado como un actor de creciente importancia en la arena política, interlocutor no sólo válido sino protagonista entre las clases subalternas.⁹¹ Como señala Rivera Cusicanqui (1985), la consecuencia más importante fue su efecto ideológico en tanto representa la legitimación por parte del Estado del cuestionamiento a las barreras de casta que subyacen en la relación campesino-indio/patrón. No obstante, las tensiones del MNR con el PIR se intensificaron. En términos de política internacional ya señalamos que el

⁹¹ El hecho de la reunión nacional no debe hacernos perder de vista el proceso previo que vino a articular. En 1942 había tenido lugar el Primer Congreso de Indígenas de habla Quechua en Sucre, y su segunda edición fue en 1943.

MNR había visto la luz con un sesgo filo-fascista, mientras el PIR se había alineado con la política del Partido Comunista de la URSS. Además, este último había sido un partido político extremadamente activo en la organización de sindicatos obreros y campesinos, lo cual implicaba una ventaja en la competencia por esas bases políticas. En este contexto, el MNR tomó ventaja de su rol en el gobierno para perseguir a sus rivales políticos, que no dudaban de acusarlos de fascistas, empujando al PIR hacia el campo de la oposición donde, de acuerdo con la línea política de los Frentes Populares sostenida por Moscú, terminó conformando la alianza que pondría fin al gobierno de Villarroel y el MNR. En 1946, la coalición opositora, el Partido de la Unión Republicana Socialista, contaba entre sus integrantes a la izquierda comunista, el movimiento obrero no minero, los estudiantes universitarios y la clase política tradicional. Su capacidad para movilizar en las ciudades, con un ejército dividido, selló el fin de la segunda experiencia barroca en Bolivia, a expensas de un partido de izquierda que había tenido un rol protagónico en la construcción ideológica de una identidad política propia, sobre todo entre el campesinado. La rigidez teórica de la línea de la Tercera Internacional y la política exterior de la URSS asumidas por el PIR lo llevaron a un error político que le costará muy caro: entender que su enemigo principal estaba en el “fascismo” del MNR, frente al cual debía oponerse un frente popular “democrático” en alianza con los sectores más rancios de las clases dominantes bolivianas, anti-obreras y anti-campesinas por definición. El resultado de tal decisión fue la concreción de los peores temores de la izquierda: la migración de sus militantes a las filas del MNR.

Reflexiones finales

América Latina resiste. Ha resistido históricamente a los intentos reiterados de someterla plenamente a la lógica del capitalismo. A lo largo de más de doscientos años los diversos pueblos que integran nuestra región han demostrado una enorme tenacidad para reinventar nuevas formas de rebelarse frente a las imposiciones de una modernidad que somete, explota, denigra y discrimina. ¿Qué tiene América Latina que le permite sobreponerse a las sucesivas derrotas y articular una y otra vez formas de resistencia y rebeldía? ¿Es posible entender nuestra identidad regional por esta característica? ¿Qué es lo que nos convierte en latinoamericanos? ¿Qué fuerza intangible nos ha permitido seguir insistiendo en que debe haber una forma mejor de vivir? Son estas algunas de las preguntas que nos llevaron a indagar sobre el tema de la identidad latinoamericana, que preferimos llamar nuestroamericana.

Partiendo de éstos y otros interrogantes, a lo largo de este trabajo hemos intentado aportar un enfoque novedoso para superar una serie de definiciones de lo latinoamericano que nos resultan insuficientes para explicar la historia de nuestra región. Con este objetivo, trabajamos desde un enfoque crítico que nos llevó a entender la identidad como una construcción dinámica, siempre en relación con otras, frente a las que se afirma en momentos de crisis, pero que en la interacción permanente produce grados diferentes de mestizaje cultural.

Por otro lado, trabajamos el capitalismo no sólo como un modo de producción sino como una forma de modernidad que asume el carácter de totalidad civilizatoria. En este sentido, ya desde los inicios del capitalismo mercantil comenzaron a configurarse en el noroeste europeo los elementos técnicos, políticos, filosóficos y religiosos que dotarán a la modernidad capitalista de un vigoroso ímpetu para expandirse hacia otras latitudes, componente esencial para su propio desarrollo, subordinando las periferias a las necesidades del centro a través de diversas variantes de imperialismo. Por su parte, las características de la colonización ibérica en América habilitaron una configuración cultural peculiar y alternativa que transcurrió en forma paralela, y en cierto modo al margen, de la modernidad capitalista. En las colonias españolas y portuguesas en América se articuló durante los siglos dieciséis y diecisiete una modernidad barroca, en función de su marginalidad geográfica y la confluencia de un mestizaje permanente y el proyecto renovador de la Compañía de Jesús, que no escapaba a la conformación de la economía mundo, pero tampoco se adaptaba plenamente a su lógica. Como hemos

señalado, este conjunto de comportamientos vitales que llamamos ethos barroco, fue puesto a prueba en numerosas oportunidades por la modernidad capitalista en sus intentos de someter a América Latina a su totalidad civilizatoria, sufriendo derrotas sucesivas, pero nunca definitivas.

Otro aspecto central para el desarrollo de nuestro trabajo fue analizar el devenir del ethos realista, el más afín al avance de la modernidad capitalista. En efecto, examinamos cómo en la colonización de América del Norte, en tanto no se produjo un mestizaje significativo con los habitantes originarios del continente, se reforzaron los rasgos más puristas del protestantismo, desarrollando una versión más rígida de la modernidad capitalista que la europea y un ethos que no sólo niega cualquier contradicción entre la forma social natural y la lógica de acumulación capitalista, sino que la asume como un mandato de la Providencia. El fundamento teocrático de esta configuración cultural y política conferirá al imperialismo norteamericano un dinamismo y una agresividad sin igual en tanto pueblo elegido para una cruzada civilizatoria. Durante la primera mitad del siglo diecinueve el ímpetu de la nueva nación llevó al avance sobre la frontera con los pueblos nativos americanos, excluidos por defecto del pacto político (aniquilados o reducidos a la marginalidad) y a la adquisición o anexión más o menos violenta de territorios pertenecientes a otras potencias europeas en América del Norte. A la Doctrina Monroe de 1823, que reclamaba América para los americanos para apartar a la competencia del viejo continente (en una fórmula ciertamente ambigua que habilitará sucesivos corolarios), se sumó en el contexto de la anexión y la guerra con México la doctrina del Destino Manifiesto. Se establecieron de este modo, para mediados del siglo diecinueve, las bases ideológicas con que se justificarán la permanente intervención e injerencia de Washington en los asuntos de sus vecinos bajo el disfraz de la defensa hemisférica y forzar la entrada de América Latina en la senda de la modernidad capitalista, al servicio de la ascendente nación del norte.

Paralelamente, como señalamos en el capítulo tercero, la resistencia del ethos barroco a los shocks modernizantes del capitalismo se remonta al siglo dieciocho y diecinueve, en el marco de las reformas borbónicas y los procesos de independencia. Si bien éstos últimos resultaron en apariencia en el triunfo definitivo de la modernidad capitalista con formas de gobierno republicanas y la incorporación de las nuevas naciones al mercado mundial, hemos visto también cómo no fueron más que réplicas deformadas del modelo europeo, cáscaras vacías, escindidas de su contenido real: enormes masas de población que, marginadas del pacto político, resistieron y se rebelaron, demostrando

permanentemente la inconsistencia de las repúblicas latinoamericanas y la distancia que las separaba de su realidad socio-cultural.

Cuando los regímenes oligárquicos entraron en crisis en las primeras décadas del siglo veinte, la puja de las clases dominantes latinoamericanas por alcanzar los cánones de la modernidad capitalista encontrará un aliado fenomenal en la política imperial de Estados Unidos en el hemisferio. De este modo, la disputa asumirá la forma de confrontación entre el ethos realista, asociado a las clases dominantes locales, y el ethos barroco, que encontrará espacios para rebelarse, reivindicar antiguas luchas e incorporar otras nuevas. En efecto, la fragilidad de los regímenes políticos latinoamericanos signados por los conflictos internos y la dependencia del exterior posibilitó la aparición de nuevas articulaciones de resistencia y proyectos políticos de las clases subalternas. A pesar de las particulares coyunturas nacionales en las que se desarrollaron estas experiencias, encontramos en ellas elementos que nos permiten identificar ese ethos barroco, que no sólo encuentra antecedentes en las rebeliones previas, sino que reivindica y construye una identidad común. Recordemos aquí las palabras clave con las que hemos descripto este modo de vivir la modernidad en el capítulo dos: reconstrucción, reconstitución, recomienzo, recreación. Por lo tanto, no definimos al ethos barroco en una suma de características fijas, más bien hemos intentado encontrar elementos que nos permiten agrupar sus variadas manifestaciones en la primera mitad del siglo veinte, articulaciones más o menos espontáneas que asumen rasgos comunes. Los que hemos identificado como relevantes en los casos analizados no aparecen necesariamente en el mismo orden ni con la misma intensidad, pues responden a sus propias realidades históricas, no obstante, están presentes en todos ellos: una identidad que hunde sus raíces en sucesivas frustraciones y abusos sufridos por las clases subalternas en los intentos de las clases dominantes por disciplinarlas dentro de los moldes de la modernidad capitalista; clases subalternas que tienen objetivos y proyectos propios coincidentes coyunturalmente con los de alguna de las facciones de las clases dominantes (que buscarán su apoyo para finalmente traicionarlas) en contextos de división y enfrentamiento entre ellas; y el accionar del imperialismo en forma directa o a través de la alianza con una o más facciones de las clases dominantes, cuya injerencia en los acontecimientos cataliza la ruptura de cualquier frente entre la burguesía y las clases populares debido a la identificación de la primera con el ethos realista y de las segundas con el ethos barroco.

En el caso de México, el Plan de San Luis Potosí abre la grieta por la que emerge el agrarismo zapatista, cuyo aporte a la victoria revolucionaria será fundamental junto con las fuerzas populares de Pancho Villa. No obstante, la consolidación del grupo Sonorense a partir de 1917 se asentará sobre la desarticulación de ambos movimientos tras los sucesivos intentos de subordinarlos políticamente o someterlos por la fuerza. En particular del agrarismo de Morelos, que exigía el cumplimiento del Plan de Ayala, una serie de reivindicaciones que se remontaban atrás en el tiempo y que representaban un entramado social, económico, político y cultural alternativo, alimentado ahora por las luchas recientes y las contribuciones de una izquierda que no había intentado adoctrinarlos, sino que había visto allí una configuración posible de colectivismo socialista.

Los acontecimientos de México fueron seguidos con atención desde el poderoso vecino del norte, que entendió en seguida el potencial peligro que representaban las alas radicales de la revolución y la imprevisibilidad de los resultados. Esta situación llevó a Wilson a intentar una intervención contra el gobierno reaccionario de Huerta y a favor de la “libertad y la democracia”, que fue rechazada de plano por todos los actores de la escena local. No obstante, los sonorenses no dudaron en acercar sus posiciones a Estados Unidos cuando el frente constitucionalista se quebró al afirmarse la autonomía de Villa y Zapata dentro del proceso revolucionario. El cambio de actitud de Carranza le reportó asimismo la confianza de los sectores de las clases altas y los sectores medios y obreros urbanos, dispuestos a subir al tren de la modernización que prometía la burguesía de Sonora. Esta nueva configuración del bloque histórico de poder, terminó con las propuestas que surgían de las clases populares rurales mexicanas, por lo menos en forma temporal.

En el caso de Nicaragua podemos identificar elementos similares. El conflicto entre conservadores y liberales con aspiraciones nacionalistas dio entrada a la intervención directa de Estados Unidos en el país, provocando la conformación de un ala popular anti-imperialista dentro de la causa nacional enarbolada por los liberales. Cuando éstos últimos traicionaron su propia causa a expensas de la amenaza y la extorsión imperialista, ya era demasiado tarde para cerrar la puerta por la cual había entrado en escena una vez más la rebeldía de las clases subalternas. El ethos barroco se puso de manifiesto no sólo en la articulación de un ejército rebelde de campesinos y pobres, cuyos objetivos excedían con creces las rencillas entre las distintas facciones de la

burguesía nicaragüense, sino en la rápida construcción de entramados sociales que proponían soluciones alternativas y reales para el pueblo, y que respondían a sus necesidades, sus tradiciones y deseos. La potencia de la experiencia desarrollada por los sandinistas, alimentada por la utopía de una sociedad justa, se traducían en éxitos militares y adhesión popular, y obligó a una negociación. Los sectores representados por Sandino accedieron a deponer las armas con la única condición del abandono del país de las tropas extranjeras que permitiera la construcción de una nación por los propios nicaragüenses a través de la contienda política. Pero las clases dominantes, dependientes para su supervivencia de su socio imperialista, negociaron la creación de la Guardia Nacional, que garantizaría por la fuerza y la traición la derrota y el sometimiento de las fuerzas populares.

En Cuba, la primera fisura dentro de las clases dominantes por la que se filtró el ethos barroco tuvo lugar en el contexto de la Guerra de los Diez Años, cuando las diferencias entre el occidente y el oriente cubanos dieron lugar a la conformación de un ejército independentista que promovió el ascenso militar y social de negros y mulatos poniendo en tela de juicio al racismo como fundamento de la organización socio-económica en la isla, al tiempo que se constituía un fuerte sentimiento patriótico cubano anti-español. La derrota de este primer intento de construir Cuba según sus propias pautas resultó en el avance de los sectores modernizantes de las clases dominantes asociados con capitales norteamericanos con una creciente dependencia de las exportaciones de azúcar a Estados Unidos. Este proceso reforzó la identidad cubana para retomar con bríos el camino de la independencia en 1895. La nueva etapa de lucha anti-colonial estaba impregnada también de un sentimiento anti-imperialista frente a las pretensiones del gigante del norte, advertidas magistralmente por José Martí desde su exilio mientras organizaba el Partido Revolucionario Cubano, pero experimentadas en carne propia por las clases populares cubanas. Se prefiguraba entonces el primer episodio de confrontación entre el ethos barroco, encarnado en los independentistas cubanos, y el ethos realista, que adoptó la forma de intervención de los marines, esta vez para “garantizar” la independencia de la isla de la España colonialista y someterla “por su propio bien” al control del imperialismo norteamericano. El tratado de paz de París que ponía fin a la “guerra hispano-estadounidense” y la enmienda Platt, “protegían” a Cuba de sí misma, marcando la victoria del ethos realista en este primer round.

El segundo episodio de esta confrontación tendrá lugar tras la crisis de Wall Street que

afectó gravemente a todo el mundo capitalista, pero en particular a aquellos países que, como Cuba, habían sido llevados por fuerza de la intervención militar, las presiones políticas y la corrupción de las clases dirigentes, a la concentración de la tierra, el monocultivo y la extrema dependencia económica de los mercados norteamericanos. Fue este mismo proceso de subordinación al ethos realista, el que llevó durante la década de 1920 a la gestación de una nueva configuración anti-imperialista. En efecto, serán ahora los estudiantes e intelectuales, junto al movimiento obrero y los veteranos de la Independencia, quienes se pondrán de pie contra las imposiciones del imperialismo y sus cómplices locales, para irrumpir violentamente en la escena, provocar la caída de Machado en 1933 e intentar devolver a Cuba su propia impronta de la mano de un gobierno de compromiso entre los principales actores de la revuelta: la Pentarquía. La continuidad de las aspiraciones y las referencias a los líderes de las luchas pasadas se hicieron tan presentes en este movimiento como lo harán de la mano del Movimiento 26 de Julio a fines de los años cincuenta. Pero el ethos realista, una vez recuperada una relativa estabilidad en el imperio encontrará rápidamente nuevos socios para poner coto al ethos barroco y cerrar este nuevo capítulo de la confrontación.

Por último, nos hemos referido al caso de Bolivia. En este caso, podríamos pensar una manifestación del ethos barroco que se va afianzando y transformando durante las primeras décadas del siglo veinte. En efecto, la grieta que permitió el surgimiento inicial de lo barroco en el siglo veinte tiene su origen en el conflicto entre conservadores y liberales (mineros de la plata y mineros del estaño), cuando los segundos interpellaron a las clases subalternas urbanas y convocaron a los campesinos indígenas a participar de la revuelta que puso fin a los gobiernos conservadores en 1899. Las luchas indígenas campesinas que se remontaban a la época colonial, pero que no habían logrado configurar un movimiento unificado desde las rebeliones de fines del siglo dieciocho, se encolumnaron detrás del cacique Zárate Willka, y la autonomía y radicalidad del movimiento terminó en la clásica traición por parte de la oligarquía liberal. Después de todo, liberales y conservadores compartían la idea de representar a la civilización frente a la barbarie de los pueblos originarios, y el racismo, que se remontaba a la época colonial, se sustentaba ahora en el positivismo y el darwinismo social. No obstante, el resultado de la frustrada alianza con los liberales llevará a una transformación importante de los representantes indígenas, que se vincularon con sectores urbanos y enmarcaron sus reclamos en el aparato institucional del Estado. La respuesta de las

clases dominantes no fue otra que la permanente e infructuosa represión que sólo retroalimentó la resistencia y la dispuso a alianzas de mayor envergadura y mayor alcance social frente a la exclusión que planteaba la república oligárquica.

La fragilidad de la clase dirigente boliviana, combinada con la dependencia extrema del mercado internacional del estaño, favorecieron la movilización y organización de sindicatos obreros, el movimiento estudiantil y nuevos partidos políticos en los años veinte. La creciente pérdida de apoyos llevó a los gobiernos liberales, incluso a su facción “nacionalista”, a profundizar la asociación con el imperialismo norteamericano a través de préstamos y concesiones que no hicieron más que alimentar la oposición popular. El contexto de crisis económica desatado por el crack de Wall Street se combinó con la creciente crisis política abriendo una fisura que sería muy difícil de cerrar. Las clases subalternas cuestionaban abiertamente al régimen de dominación oligárquico que no lograba contener las desastrosas consecuencias sociales de la crisis económica. Ante esta coyuntura, los bolivianos fueron arrastrados por su clase dirigente a la Guerra del Chaco, habilitándose así el diálogo y la unidad de las clases subalternas que compartieron la trinchera, y la suerte, en una guerra innecesaria y catastrófica. La derrota potenció entonces la organización de nuevas combinaciones políticas que darán lugar a una nueva expresión del ethos barroco en la experiencia del Socialismo Militar. Los gobiernos de Toro y Busch, no estuvieron exentos de contradicciones, pero pusieron en tensión los fundamentos ideológicos del orden socio-político inaugurado en el siglo diecinueve, cuestionando el consenso racista y ampliando el espacio para las reivindicaciones de las clases subalternas, mientras desplegaban políticas de corte anti-imperialista como la confiscación en 1937 de la Standard Oil y la creación de los Yacimientos Petrolíferos Fiscales de Bolivia. La oligarquía restaurada transitoriamente en el poder, adoptó posiciones conservadoras condicionadas por su asociación con el imperialismo norteamericano. Pero el mapa político boliviano había cambiado radicalmente. La heterogénea oposición convertida en mayoría parlamentaria favoreció la organización y movilización de las clases subalternas, denunciando asimismo la conexión entre los empresarios del estaño, el gobierno y los Estados Unidos. La asociación de la logia militar RADEPA, y el principal partido de masas, el MNR, instauraron una nueva edición del Socialismo Militar encabezado por Gualberto Villarroel. En esta ocasión se apuntó a superar las limitaciones de los gobiernos Toro y Bush, proponiendo fuertes cambios en las barreras de casta subyacentes en la relación campesino-indio/patrón, promoviendo la movilización y los contactos estrechos de

campesinos indígenas de diferentes regiones y tradiciones, articulando al campesinado como un actor de creciente importancia. La intensa actividad del PIR en la conformación de los sindicatos de campesinos había aportado asimismo elementos propios de la izquierda a esta nueva configuración del ethos barroco que se completaba con los avances que los trabajadores mineros habían logrado en su organización con un fuerte impulso del trotskista POR. No podemos dejar de mencionar en este punto, que los mineros bolivianos compartían orígenes y tradiciones con los campesinos, y frecuentemente en la historia de Bolivia los campesinos devenían mineros y viceversa. Sin embargo, como señalamos en el capítulo cinco, la derrota de esta experiencia no será sólo consecuencia del accionar de las clases dominantes asociadas al imperialismo, sino que estuvo condicionada por la incapacidad de la izquierda comunista de liberarse del dogma teórico y la subordinación política a la línea de los Frentes Populares marcada desde Moscú. En efecto, el fracaso la experiencia del Socialismo Militar de Villarroel como manifestación del ethos barroco, estuvo fuertemente influenciado por el enfrentamiento político entre el MNR y el PIR.

Hemos resaltado en el desarrollo de las experiencias históricas que asociamos al ethos barroco algunas figuras sobresalientes cuya voz nos ha ayudado a profundizar los rasgos de la identidad nuestroamericana, en particular los casos de Augusto César Sandino, José Martí y Julio Antonio Mella. En este sentido, nos parece importante señalar que más allá de la potencia de su pensamiento y su discurso, esta inclusión carece de pretensiones de hacer historia intelectual, caso en el cual este trabajo adolecería de enormes debilidades, más bien los hemos tomado como auténticos emergentes de los procesos analizados, equiparables a otros, como Zapata, Villa o los socialistas militares bolivianos, menos prolíferos en su pluma. En definitiva, lo que amalgama todas las experiencias abordadas es su carácter barroco, la proyección y el alcance regional de su antiimperialismo dado por la conciencia de esta identidad nuestroamericana que, parafraseando a Martí, se construye “con todos y para el bien de todos” y se diferencia de la identidad homogénea, rígida y excluyente construida desde las clases dominantes. Entendemos entonces la identidad nuestroamericana, como una construcción cultural que incluye componentes diversos pero sin negarlos ni renegar de ellos, al tiempo que se diferencia de sus partes como consecuencia del mestizaje permanente, en una fórmula ciertamente barroca: mientras que se resiste a ser disciplinada por un ethos que niega la validez de su modo de vivir y sobrevivir al capitalismo, toma elementos de sus

versiones anteriores, pero siempre dispuesta a incorporar nuevos, en la medida que aporten modos novedosos de recrear la resistencia en una defensa permanente de la forma social natural frente a la lógica de la acumulación de capital. Esta característica diferencia esta forma de entender la identidad propia de América Latina de aquellos intentos de encerrarla en categorías estáticas, (criterios étnicos, religiosos, lingüísticos, territoriales, etc.), que derivan en esencialismos o explicaciones fallidas. Ahora bien, si nos quedáramos en este punto, caeríamos en el extremo de no poder dar a esta identidad ningún carácter que permita abarcar las coordenadas espacio-temporales de la región y mucho menos comprender nuestra historia como conjunto. Allí aparece entonces la relación con el antiimperialismo y la idea de lo nuestroamericano (que no por casualidad se remonta a los tiempos de la independencia y llega hasta nuestros días). En efecto, dado que hemos señalado que la identidad se afirma cuando es puesta en crisis o se ve amenazada, y entendemos a la modernidad capitalista como una totalidad que encuentra en el ethos realista norteamericano el estandarte de su cruzada civilizatoria a través del imperialismo, la identidad nuestroamericana puede variar en su configuración y sus manifestaciones, pero en tanto se corresponde con el ethos barroco, siempre será anti-imperialista.

Bibliografía

- Amin, Samir (2009). "Franz Fanon en África y Asia", Introducción a Fanon, Franz: *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Akal, Argentina.
- Amin, Samir (2001). "Imperialismo y Globalización". *Revista Globalización*, Centro de Estudios Miguel Enriquez (CEME). Chile
- Anderson, Benedict (2011). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Anderson, Perry (1991). *Consideraciones Sobre el Marxismo Occidental*. Siglo XXI, 9ª edición, México.
- Anderson, Perry (1981) *Las Antinomias de Gramsci*. Fontamara, Barcelona
- Ansaldi, Waldo (1991). "Frívola y casquivana, mano de hierro en guante de seda. Una propuesta para conceptualizar el término oligárquico en América Latina. Disponible en: <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/udishal>
- Ardao, Arturo (1980). *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos. Caracas.
- Bender, Thomas (2011). *Historia de los Estados Unidos. Una nación entre naciones*. Siglo Veintiuno Editores. Buenos Aires.
- Benjamin, Walter (2009) *Estética y Política*. Las Cuarenta, Buenos Aires.
- Bloch, Ernst (2004). *El principio esperanza*. Ed. Trotta, Madrid.
- Bohoslavsky, Ernesto (2009). *¿Qué es América Latina? El nombre, la cosa y las complicaciones para hablar de ellos*. Paper del Taller de Reflexión sobre América Latina. Disponible en: <http://www.marisadipalma.com.ar/trama/pdf/bohoslavsky.pdf>
- Busto, Edelmiro Alejandro (2020a). *Modernidad, Capitalismo, Imperialismo y Antiimperialismo una reformulación a la luz de la Modernidad Barroca*. Inédito.
- Busto, Edelmiro Alejandro (2020b). *Cristianismo de liberación, marxismo y la utopía de un mundo mejor*. Inédito.
- Cardoso, F. H. y Faletto, E. (2003). *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo Veintiuno. Argentina.
- Carmagnani, Marcello (2004). *El otro occidente: América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*. Fondo de Cultura Económica, Fideicomiso Historia de las Américas, Serie Ensayos, México.
- De Souza Santos, Boaventura (2009): *Una epistemología del Sur*, Clacso-Siglo XXI, Buenos Aires.

Echeverría, Bolívar (2000). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era, México.

Echeverría, Bolívar (2011a). *Ensayos políticos*, Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, Quito.

Echeverría, Bolívar (2011b). *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz.

Elizalde, Antonio (2007). “Identidad Latinoamericana hoy: tensiones y Desafíos”. *Polis [En línea]*, 18 |Publicado el 23 julio 2012, consultado el 10 diciembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/polis/4011>

Fernández Retamar, Roberto (2005) *Todo Calibán*. CLACSO, Buenos Aires.

Funes, Patricia (2006). *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Prometeo, Buenos Aires.

Funes, Patricia (2007). *Mundos Novus*. Conferencia en el marco del curso “América Latina: procesos y problemas de las sociedad y la cultura”. CePA. Buenos Aires.

Gonzalez Casanova, Pablo (coord.) (1985). *Historia política de los campesinos latinoamericanos*. Siglo XXI editores. México.

Hardt, M. y Negri, A (2012). *Imperio*. Paidós, Buenos Aires.

Hardt, M. y Negri, A (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Debate. Buenos Aires.

Holloway, John (2002): *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Revista Herramienta editores, Buenos Aires.

Holloway, Tischler y Matamoros (comp.) (2007). *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*. Herramienta, Buenos Aires.

Kamen, Henry (1984): *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714*. Alianza Editorial, Madrid.

Klein, Herbert S (1982). *Historia General de Bolivia*. Librería Editorial Juventud. La Paz.

Larraín, Jorge (1994) “La identidad latinoamericana. Teoría e Historia.” *Estudios Públicos* Nro. 55. Chile.

López Palmero, Malena (2009). “La guerra de 1898 y el imperialismo norteamericano”, en Pozzi y Nigra (comps.) (2009). *Invasiones Bárbaras en la Historia Contemporánea de los Estados Unidos*. Maipue, Buenos Aires.

Löwy, Michael (1982). *El Marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*. *Antología*. Ediciones Nueva Era, México.

Löwy, Michael (2018). *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa central. Un estudio de afinidad electiva*. Ariadna Ediciones. Santiago.

Luxemburgo, Rosa (2008). *Obras Escogidas*. Ediciones digitales Izquierda Revolucionaria. Disponible en www.marxismo.org

Mariátegui, José Carlos (2007) *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho. Venezuela.

Mariátegui, José Carlos (2021) *Antología*. Siglo XXI, Buenos Aires.

Marty, Cristian y Patiño, Nahuel (2010) “Integración e Identidad Latinoamericana”. Universidad Católica de Córdoba.

Marx, K. y Engels, F. (1967). *La Sagrada Familia*. Grijalbo. México.

Marx, K (1968). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Editorial Grijalbo S.A. México.

Marx, Karl (1989) *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica a la economía política* Siglo XXI Editores, México.

Marx, Karl (1999). *El Capital. Crítica de la Economía Política*. FCE, México.

Marx, Karl (2009). *Miseria de la Filosofía*. EDAF, España.

Mires, Fernando (2011). *La rebelión permanente. Las revoluciones sociales en América Latina*. Siglo XXI Editores. 4ta reimpresión.

Morgan, Edmund (2009). *Esclavitud y libertad en los Estados Unidos*. Siglo XXI, Buenos Aires.

Nigra, Fabio (coord.) (2010) *Hollywood. Ideología y consenso en la Historia de los Estados Unidos*. Maipue, Buenos Aires.

Nigra, F. y Pozzi, P (2009). *La decadencia de los Estados Unidos. De la crisis de 1979 a la megacrisis del 2009*. Maipue, Buenos Aires

Nigra y Pozzi (comps.) (2009). *Invasiones Bárbaras en la Historia Contemporánea de los Estados Unidos*. Maipue, Buenos Aires.

Pani, Erika (2016). *Historia Mínima de los Estados Unidos*. Turner. Madrid

Ramos, Víctor H. (2003). “¿Existe una cultura latinoamericana? Mitos, realidades y la versátil persistencia de nuestro ser continental.” *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 8, Nro. 21 (abril-junio 2003)

Reed, John (1965) *México Insurgente*. La Habana, Ediciones Venceremos

Rivera Cusicanqui, Silvia (1985). “Apuntes para una historia de las luchas campesinas en Bolivia (1900-1978)”. En

- Rivera Cusicanqui, Silvia (2014). *CH'IXINAKAX UTXIWA. Una reflexión sobre las prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta y Limón. Buenos Aires.
- Sanchez Albornoz, Nicolás (2014). *Historia mínima de la población de América Latina*. Turner, México.
- Singüenza, Javier (2001). “Modernidad, ethos barroco, revolución y autonomía. Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría”, en Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano N°44. CLACSO, Julio de 2011. Publicado en La Jornada de México, Página 12 de Argentina y Le Monde Diplomatique de Bolivia, Chile y España.
- Soler, Ricaurte (1981). *Clase y Nación*. Fontamara. Barcelona.
- Thompson, E. P. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Capitán Swing, Madrid.
- Urdapilleta-Muñoz, Marco y Núñez-Villavicencio, Herminio (2014). “Civilización y barbarie. Ideas acerca de la identidad latinoamericana”. *La Colmena* Nro. 82, abril-junio de 2014, México.
- Wallerstein, I (1996). *El moderno sistema Mundial*. Siglo XXI. México. Tomo I
- Wallerstein, I (2011). *El moderno sistema Mundial*. Siglo XXI. México. Tomo II
- Wallerstein, I. (2013). *El capitalismo histórico*. Siglo XXI, México.
- Weber, Max (1999). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Biblos. Barcelona.
- Zanatta, Loris (2012). *Historia de América Latina. De la Colonia al siglo XXI*. Siglo Veintiuno Editores. Buenos Aires.
- Zavaletta, René (1977). “Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia”, en González Casanova (coord.) *América Latina: historia de medio siglo*. Vol. 1. Siglo XXI, México.
- Zinn, Howard (1999). *La otra historia de los Estados Unidos (desde 1492 hasta hoy)*. Siglo XXI editores, México.

Fuentes:

- Bolívar, Simón (2013). *Escritos Anticolonialistas*. Ediciones Correo del Orinoco. Caracas.
- Bolívar, Simón (1815) Carta de Jamaica. Disponible en: <https://www.educ.ar/recursos/151967/carta-de-jamaica-de-simon-bolivar>

Compañía de Jesús (1599). *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu. Auctoritate septimae. Congregationis Generalis aucta. Antverpiae apud Joan. Meursium*, 1635, en 8°. (reedición de la publicada en Roma en 1616). Traducción: Gustavo Amigó, S.J.

Ordenanzas reales para el buen regimiento y tratamiento de los indios (Leyes de Burgos, 1512). Archivo general de Indias. Patronato. Legajo 174. Ramo. I.

Loyola, Ignacio. *Constituciones de la Compañía de Jesús*.

Loyola, Ignacio. *Ejercicios Espirituales*.

Mariátegui, José Carlos (1924). “La unidad de la América indoespañola” en Variedades. Lima. Disponible en <http://www.biblioteca.org.ar/libros.88760.pdf>

Martí, José (2009). *Política de Nuestra América*. Siglo XXI Editores. México.

Martí, José (1877). “Los códigos nuevos”. *El Progreso*, Guatemala. Disponible en: <https://www.radiorebelde.icrt.cu/documentos/codigos-nuevos-derecho-marti-podcast-cuba.pdf>

Mella, Julio Antonio (2011). *Escritos y crónicas políticas*. Capital Intelectual, Buenos Aires.

Miranda, Francisco (1806) *Proclama de Coro*. Disponible en <http://servicios2.abc.gov.ar/docentes/efemerides/25demayo/htmls/descargas/proclama2deagosto.pdf>

Molina, Luis (2007). *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*. Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo.

O’Sullivan, John. (1845) “Annexation”. *United States Magazine and Democratic Review*, 17, No. 1, July-August 1845.

Paine, Thomas (1776). *Sentido Común*. Disponible en <https://freeditorial.com/es/books/sentido-comun>

Paine, Thomas (1795/96). *Justicia agraria*. Disponible en www.wikisource.org

Pineda, Miguel Ángel (coord.) (2016). *San Ignacio de Loyola Textos escogidos*. Pontificia Universidad Javieriana. Bogotá

Departamento de Estado de los Estados Unidos. *Circular del Secretario de Estado de los Estados Unidos de América a los representantes diplomáticos americanos acreditados a los Gobiernos de México, Centro América y la América del Sur, Haití y Santo Domingo*. Washington, 13 de julio de 1888. Disponible en: <https://www.dipublico.org/12240/invitacion-a-la-conferencia-circular-del-secretario-de->

[estado-de-los-estados-unidos-de-america-a-los-representantes-diplomaticos-americanos-acreditados-a-los-gobiernos-de-mexico-centro-america-y-la/](#)

Manifiesto de Ostende (1854).

Senado de los Estados Unidos (1898). *Enmienda Teller*. Disponible en: [https://www.ecured.cu/Enmienda Teller#:~:text=El%20contenido%20de%20la%20ENMIENDA,alcanzado%20estos%20objetivos%20dejar%C3%A1%20el](https://www.ecured.cu/Enmienda_Teller#:~:text=El%20contenido%20de%20la%20ENMIENDA,alcanzado%20estos%20objetivos%20dejar%C3%A1%20el)

Senado de los Estados Unidos (1901) *Enmienda Platt*. Disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2525/15.pdf>

The times (Washington [D.C.]), April 18, 1898. Disponible en Library of Congress: <https://www.loc.gov/resource/sn85054468/1898-04-18/ed-1/?sp=1&st=single&r=0.36,0.351,0.407,0.167,0>

Plan de San Luis Potosí (1910). Disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2884/26.pdf>

Zapata, Emiliano (2003) *Plan de Ayala*. Biblioteca Virtual Universal. Disponible en <https://biblioteca.org.ar/libros/1105.pdf>

Orozco, Pascual (1912) *Plan de la Empacadora*. Disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/1/121/26.pdf>

Carranza, Venustiano. *Plan de Guadalupe* (1913). Disponible en <http://atlaslatinoamericano.unla.edu.ar/assets/pdf/tomo2/fuentes/cap1/06-plan-de-guadalupe.pdf>

Tratado Clayton-Bulware (1850). Disponible en <https://www.oas.org/sap/peacefund/belizeandguatemala/timelinedocuments/April%2019%201850%20Clayton-Bulwer%20Treaty%20copy.pdf>

Tratado de Paz y Amistad (1923) Firmado entre Estados Unidos, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica. Disponible en https://www.sica.int/cdoc/publicaciones/union/pac_28051927.pdf

Roosevelt, Teodoro (1904). Discurso del Estado de la Unión, 1904-1905. Disponible en https://www.ourdocuments.gov/print_friendly.php?flash=false&page=transcript&doc=56&title=Transcript+of+Theodore+Roosevelts+Corollary+to+the+Monroe+Doctrine+%281905%29

Sandino, Augusto C. (2007). *Escritos y Documentos*. El Andariego, Buenos Aires.

Zapata, Emiliano (1915) Carta a los Obreros de la República. Disponible en: <https://historiaunmdp.files.wordpress.com/2018/02/carta-de-emiliano-zapata.pdf>