

NUEVA · CRÓNICA

—Y · BUEN · GOBIERNO—

CULTURA y POLÍTICA / Publicación del Instituto PRISMA y PLURAL editores / 2da. quincena de abril 2014 / Nº 142 / Bs 5

Medios y mediaciones en Bolivia

¿Hay un control estatal del periodismo?

Quizá el que con mayor claridad, en el gobierno, ha reconocido e identificado el nuevo panorama mediático en el país es el presidente Evo Morales: "Antes sentía que el 80% o 90% de los medios eran mis opositores. Ahora quedan 10% o 20% de opositores". Y sobre ese 80% o 90% (en el que hay que incluir a medios que se dicen "independientes" aunque hace tiempo se sabe que no lo son), y las dificultades que enfrenta el 10 o 20% "restante", conversamos con el periodista Raúl Peñaranda, autor de una investigación que ya es un bestseller: Control remoto. De cómo el gobierno de Evo Morales creó una red de medios paraestatales y un plan para acosar a la prensa independiente.



Debate

Raúl Peñaranda:

"Jaime Iturri, de ATB, y Claudia Benavente, de La Razón, fueron designados por el Vicepresidente", 4-5

José Antonio Quiroga T.:

La crisis de la justicia prefigura una nueva crisis de Estado, 8

Javier Sanjinés C.:

Una respuesta a H.C.F. Mansilla, 7

Contrapuntos

Gonzalo Vargas Villazón:

Identidad en el Chapare: De coccaleros a indígenas originarios campesinos, 8

M. Murillo, R. Bautista y V. Montellano:

La Isla del Sol, el Parque Indoamericano y la nación móvil, 9

Bernardo Corro Barrientos:

Genocidio indígena, mestizaje y Estado plurinacional, 10-11

Patricia Flores Palacios:

El Dakar y el fin del proyecto descolonizador, 12

Artes / Libros

Virginia Billeaud Anderson:

Una visita al estudio de Fernando Rodríguez Casas, 14-15

Mónica Velásquez Guzmán:

Toda civilización calla su barbarie, 16-17

Ana Rebeca Prada:

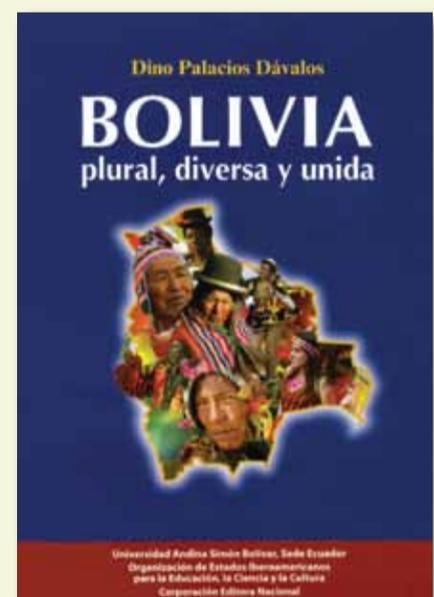
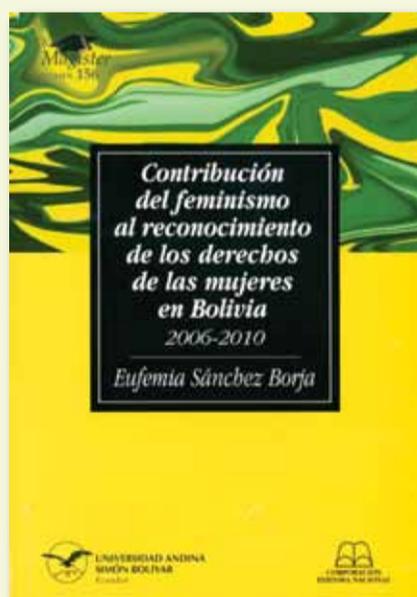
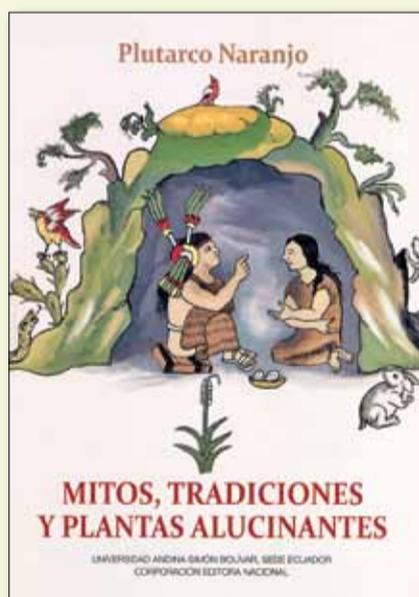
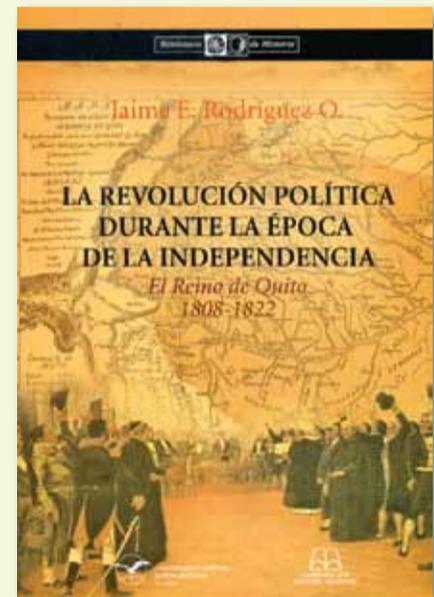
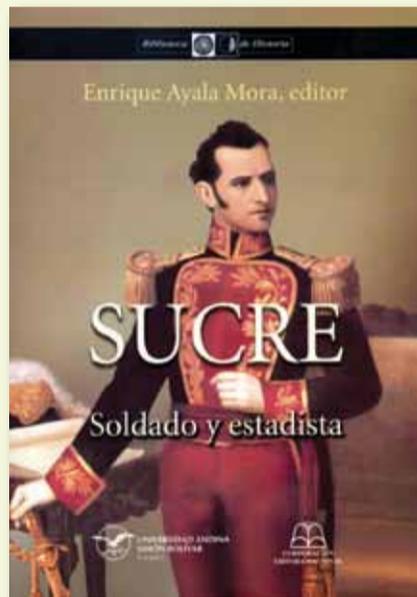
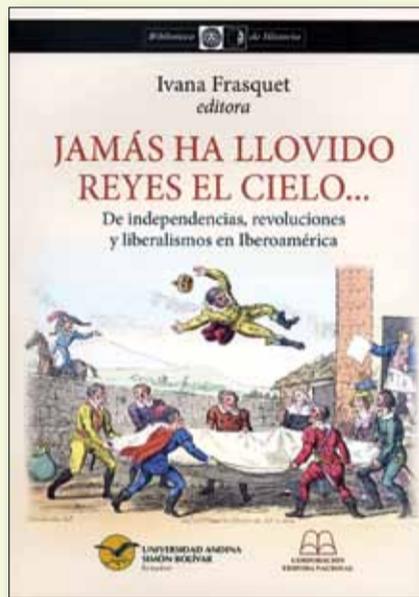
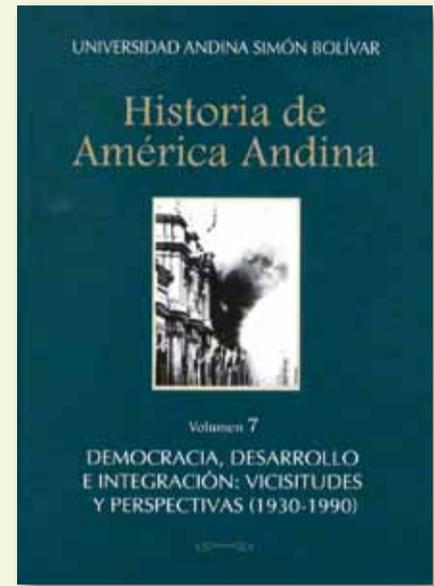
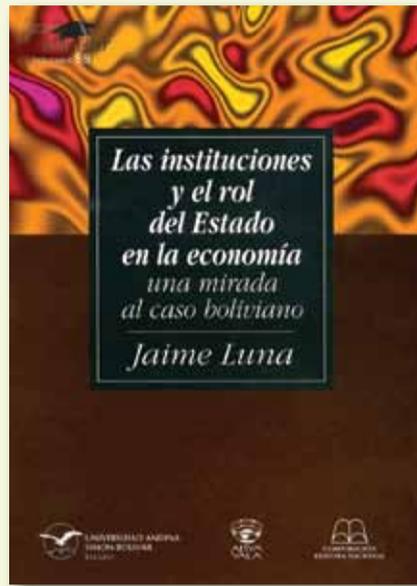
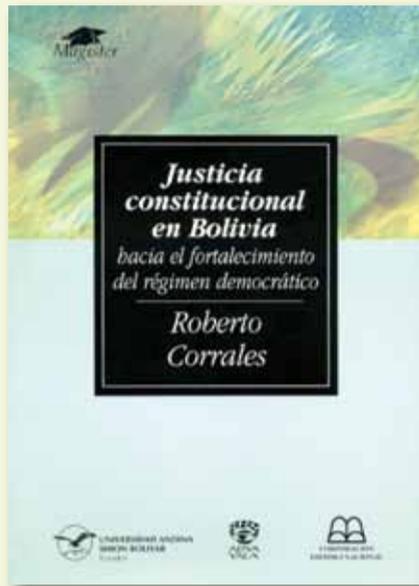
Post Tenebras Lux, 17

Fernando Molina:

Ética y narración, 18

Artista invitado: Fernando Rodríguez Casas.

Universidad Andina Simón Bolívar



Librería La Paz: Rosendo Gutiérrez 595 esq. Ecuador
Tel. 2411018 / Casilla 5097 / email:plural@plural.bo

Librería Cochabamba: Nataniel Aguirre N° 354 / Tel. 4511547 / Santa Cruz: Tel. 72168839

NUEVA CRÓNICA

—Y BUEN GOBIERNO—

Instituto
PRISMA
plural
EDITORES

Consejo editorial:

Joan Prats (†)
Manuel de la Fuente
Horst Grebe López
José Antonio Quiroga T.

Director:

Mauricio Souza Crespo

www.nuevacronica.com

Instituto PRISMA

Calle 21 Torre Lydia Piso 2 Of. 201, Calacoto
Tel: 2799673
inprisma@entelnet.bo
www.institutoprisma.org

Plural editores

c. Rosendo Gutiérrez 595 esq. Ecuador
Tel: 2411018
plural@plural.bo
www.plural.bo

ISSN: 1996-4420

CE SU UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN
CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES UNIVERSITARIOS
UMSS

www.cesu.umss.edu.bo

La versión digital de los números pasados de la revista pueden ser obtenidos en la siguiente dirección:

www.institutoprisma.org

Los lectores de Nueva Crónica pueden escribir al correo electrónico plural@plural.bo

Las colaboraciones no solicitadas serán sometidas a la consideración del Consejo Editorial

Contactos:

cohabamba@plural.bo
Tel. 4511547

santacruz@plural.bo
Tel. 72168839

La feria de las vanidades electorales

La lista de posibles razones para votar por el MAS en las próximas elecciones es generosa. Por ejemplo: a) corporativamente, se puede desear la continuidad de beneficios recibidos o por recibir de un Estado administrado clientelamente; b) o es conjeturable que votar por el MAS sea casi una obligación laboral si es que se es parte de ese contingente de cientos de miles de funcionarios estatales (que saben o sospechan su inutilidad); c) o porque, pese a todo, se cree que éste sigue siendo un “proceso de cambio” necesario; d) o porque se tiene la impresión de que el MAS es mejor que las otras opciones electorales; e) o porque a uno le está yendo bien y ¿para qué poner en riesgo ese mágico bienestar? Etc.

En cambio, las conjeturables razones para apoyar alguna de las opciones de oposición son pocas. Se las puede reducir sólo a tres:

a) Porque se quiere un proyecto (político, económico y cultural) distinto al que —ya en una inercia algo corrupta— encarna y defiende el MAS.

b) Porque, aunque se sospeche que el MAS ganará las elecciones, se cree todavía en la necesidad de contrapesos legislativos. O sea: de una Asamblea en la que no reine la impunidad pasiva y perezosa de los dos tercios y que incluya entre sus miembros a algunos capaces de discutir, fiscalizar, proponer, impugnar.

c) Porque “cualquier cosa” es preferible al MAS.

Entre estas tres razones, la oposición parece confiada, casi por defecto, en el apoyo electoral de los impulsados por la tercera: es decir, apuesta por ahora a un electorado que votará por ellos simplemente porque no son el MAS. Y porque los desaciertos, incompetencias y corrupciones del gobierno —en una ya larga historia de crisis auto-infligidas— se consideran suficiente razón para que los electores vayan a buscar candidatos en otra parte. Si ejemplificáramos esta fantasía electoral con nombres y apellidos, la tesis de la oposición sería, de facto, una que postula que es mejor votar, e.g., por Marcelo Antezana y Norma Piérola que por Eugenio Rojas y Galo Bonifaz, lo cual —claro— no es para nada evidente.

El dilema de la oposición es este: o espera por varios años más la conclusión de la lenta implosión en curso del MAS, para lue-

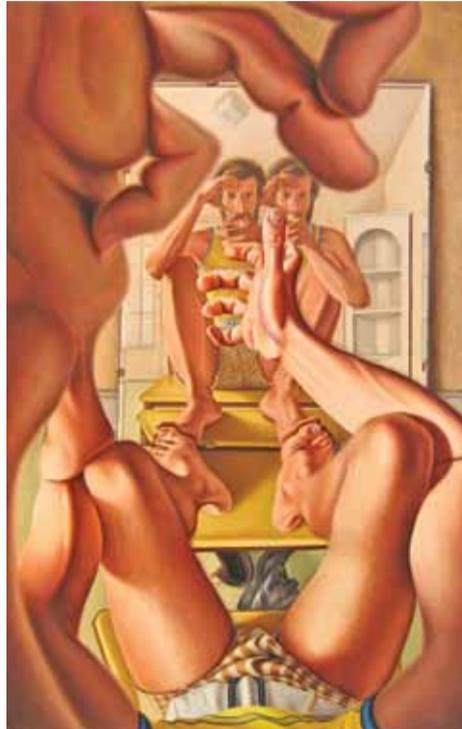
go usufructuar políticamente de los despojos y ruinas, o empieza ya a proponer y construir algo diferente. Hasta hoy, sin embargo, además del hecho de no ser masistas (y nada garantiza que, en la Asamblea, dados los incentivos necesarios, los anti-masistas de hoy no se conviertan en masistas de mañana), ¿qué proyecto existe? Por

lo visto, la actuación política pre-electoral de la oposición habla de “programas” bastante elementales como la lucha contra la pobreza, la vigencia de las autonomías o la promoción del desarrollo productivo. Pero sus divergencias son más personales que programáticas: sus “proyectos políticos” coinciden en la mayoría de los casos con los nombres de sus candidatos. Tres partidos organizados en torno a las vanidades de tres candidaturas poco convincentes. Más allá de estas certezas electorales, ninguna de las fuerzas opositoras ha demostrado gran interés en la construcción de una real propuesta política, de largo plazo y democrática.

Enfrentamos, en suma, una elección sin proyectos ni programas políticos. Ni el gobierno ni la oposición los tienen: en el Gobierno, el programa consiste en la continuidad de Evo y su manejo discrecional y bonapartista del excedente; en la oposición, vaya uno a saber: ¿Frenar la corrupción y el autoritarismo? ¿Hacer lo mismo que hace el MAS, pero bien? ¿Crear más

centros de capacitación laboral, esta vez a costa del Estado? ¿Repetir la vieja promesa de Sánchez de Lozada, aquella de los “500.000 empleos” imaginados por algún asesor de campaña gringo?

Por lo demás, las encuestas nos dicen lo siguiente: que ninguna de las tres fuerzas opositoras de mayor peso nacional (UN, MDS y MSM) tiene gran peso (entre el 5 y el 13% cada una). Y que, separadas, lo único que garantizan, por ahora, es la perfecta continuidad del *status quo*: no sólo se repetiría una victoria de Evo Morales, sino que esa victoria estaría acompañada por el mismo o peor respaldo pasivo y ceremonial de dos tercios de la Asamblea Legislativa. Por otra parte, sin verdaderos programas ni proyectos, una simple unión opositora tampoco garantiza nada: puede que unirse sea deseable y electoralmente necesario, pero aún más necesario, si es que ha de haber una oposición que merezca ese nombre, es discutir si hay razones para unirse y, si las hay, cuáles son.



Problemas con las leyes a medida

El percance sufrido por el anteproyecto de la ley minera en la Asamblea Legislativa revela una sorprendente impericia en materia de procedimientos y prácticas legislativas en sus diferentes etapas. Bien vistas las cosas podría afirmarse que no se trata de un tropiezo apenas episódico, sino de una falla de enfoque en general, a lo que se suma la complejidad propia del sector minero.

Se dice sin mucha reflexión que el Gobierno responde a los movimientos sociales en lugar de responder a los partidos como ocurría en el pasado. Ocurre sin embargo que los partidos políticos son la institución más característica de los órganos institucionales que representan a la opinión pública, las corrientes ideológicas y los esquemas de valores de la sociedad civil. El foro natural de los partidos políticos es el Parlamento, y éste funciona mal cuando no existen partidos estructurados, que además de todo rinden cuentas sobre sus actos (o tendrían que hacerlo).

Los movimientos sociales carecen de tales atributos y tampoco cuentan con una institución de representación transparente como la de los cuerpos elegidos por voto popular en los diferentes niveles del Estado en sus diferentes niveles. Dicho esto también hay que precisar que la negociación de la ley minera tomó varios años y que en todo ese lapso no se tomaron en cuenta otros protagonistas que no fueran los que operan en el sector minero como tal.

Y es ahí donde radica el problema. En negociaciones de esa índole, lo que se busca concertar son los intereses de los actores laborales, empresariales y corporativos. En tal contexto no hay cabida para posiciones que expresen el bien común, el interés nacional o simplemente los intereses de otros sectores relacionados de manera indirecta con las actividades mineras.

Si bien es sintomático que en tanto tiempo no se haya logrado formular un anteproyecto que llegue a tiempo para recibir los beneficios del ciclo ascendente de los

precios de los minerales, es probable que haya necesidad de cambiar muchas cosas de dicho texto, ahora que las cotizaciones internacionales están bajando. Por otra parte, no correspondía que el Presidente Morales santifique la propuesta de marras con su instrucción de que la Asamblea Legislativa no le cambie ni una sola coma. Ello no obstante, como era de esperar, en cuanto se inició el tratamiento legislativo surgieron las posiciones que defienden y representan visiones más generales que las de los cooperativistas mineros, por muchos votos que éstos representen.

La Asamblea actuó correctamente al colocar la discusión de esta ley en un ámbito nacional y de visión larga. De eso se trata precisamente en materia legislativa: las diferentes posiciones deben expresar la manera en que cada una de ellas interpreta el interés general. Por todo esto, la deliberación sobre el proyecto debería continuar en el ámbito legislativo, y en la opinión pública.

Sobre ATB, PAT, Full TV, Abya Yala y La Razón

Raúl Peñaranda: "Jaime Iturri, de ATB, y Claudia Benavente, de La Razón, fueron designados por el Vicepresidente"

El 8 de abril, el periodista Raúl Peñaranda presentó su libro Control remoto. En él, resume los resultados de una investigación de seis meses sobre el control gubernamental de varios medios que se dicen "independientes". Las conclusiones a las que llega son quizás las anunciadas en el subtítulo de su libro: De cómo el gobierno de Evo Morales creó una red de medios paraestatales y un plan para acosar a la prensa independiente. Hasta hoy, las respuestas gubernamentales a la investigación de Peñaranda han sido poco específicas y, de hecho, más que respuestas, fueron descalificaciones un tanto rutinarias: Peñaranda, sostuvo la ministra de Comunicación Amanda Dávila, es un "agente chileno" financiando, obviamente, por "una ONG norteamericana". El vicepresidente García Linera, quizá demasiado ocupado negando su relación con BoA, ha declarado tener cosas más importantes que hacer "que la definición de líneas editoriales en medios". Entre tanto, quizá el único en el gobierno que reconoce un nuevo panorama mediático en el país es el mismísimo presidente Morales: "Antes sentía que el 80% o 90% de los medios eran mis opositores. Ahora quedan 10% o 20% de opositores".

Nueva Crónica. En resumen ¿cuáles son los hallazgos de tu investigación?

Raúl Peñaranda: Que los medios ATB, PAT, Full TV, Abya Yala y La Razón son controlados periódicamente por la Vicepresidencia. Estos medios han sido adquiridos por empresarios amigos del gobierno, en coordinación con éste, y luego han cedido el control periodístico a la Vicepresidencia. Eso se desprende de los testimonios de varias personas, algunas de las cuales han pedido que sus nombres no sean revelados, pero también de otras que han hablado dando su nombre y apellido.

No terminan allí los medios progubernamentales, obviamente. Hay que añadir los medios propiamente estatales; y además las denominadas Radios de Pueblos Originarios (PRO), también conocidas como "radios comunitarias", financiadas por el gobierno de Venezuela; y centenares de radios rurales de la zona andina, ya sea cooptadas o ya sea genuinamente proclives al gobierno de Evo Morales. Todas esas categorías implican una gran cantidad de medios favorables al gobierno; no se puede establecer un número preciso, pero se puede señalar que es un número abrumador.

NC. Me imagino que la propiedad —directa o enmascarada— es una de las formas en que el gobierno aspira o ejerce una especie de control mediático e informativo. ¿Hay otras formas?

R.P. Exacto, la propiedad es una de las formas del control mediático. A propósito, yo me limito a señalar quiénes son los propietarios "formales" de esos medios, los que figuran en el Registro de Comercio. Y también me pregunto si esos empresarios —algunos de los cuales no tienen tradición como tales, o por lo menos no como para poder demostrar que han podido adquirir nada menos que redes de TV— podrían demostrar que son los propietarios reales. Eso debería ser parte de otra investigación. Por eso es que la propiedad, como tú dices, puede ser "enmascarada".

Pero ese es sólo un elemento. En el libro hay una descripción detallada de cómo el gobierno presiona a los medios independientes a través de auditorías de Impuestos Nacionales, Autoridad de Empresas, Unidad de Investigaciones Financieras, etc. y, por supuesto, a través del retiro, en algunos casos total, de la publicidad gubernamental (en el caso de ERBOL y Página Siete, por ejemplo).



La otra forma de control es entregarle mucha publicidad a los medios que yo llamo paraestatales, esos que el gobierno controla a través de la Vicepresidencia, y a otras cadenas de TV que, si bien siguen siendo independientes del gobierno, han variado su agenda noticiosa hacia temas que no incomodan a las autoridades, como asuntos barriales, temas de crónica roja, farándula, etc.

El gobierno ha logrado así constituir una red de medios "paraestatales", término que utilizo siguiendo la definición del Diccionario de la Real Academia de la Lengua: "Dicho de una institución que, por delegación del Estado, coopera a los fines de éste sin formar parte de la Administración Pública".

NC. Cuando hablas de un "control" de la Vicepresidencia —y de Álvaro García Linera— de ATB, PAT, Full TV y La Razón ¿qué quiere decir, en concreto, la palabra "control"? ¿La designación de sus directivos, como por ejemplo Jimmy Iturri en ATB y Claudia Benavente en La Razón? ¿Imposición de contenidos? ¿Prohibiciones? ¿Coordinación con ejecutivos de esos medios? ¿Agendas?

R.P. A esos medios hay que añadir Abya Yala, un canal privado bajo supervisión directa del gobierno. El control se produce mediante varios mecanismos. Primero: la designación de sus directivos. Jaime Iturri, en ATB, y Claudia Benavente, en La Razón, fueron designados por el Vicepresidente y son, además, muy amigos de él, desde hace años. Segundo: la coordinación de lo que se dice y, más importante, sobre lo que no se habla. Obviamente la imposición de contenidos está implícita y muchas veces se da de manera "natural", porque en esos medios opera ahora la autocensura.

NC. ¿Cómo hiciste la investigación? ¿Cuál fue su duración, método, fuentes, etc.?

R.P. Me tomó seis meses, entre septiembre de 2013 y marzo de 2014. Lo que hice fue acumular testimonios de muchas personas que estaban relacionadas con el tema. Como he dicho, algunas de ellas me pidieron que sus nombres no sean revelados, pero otras han aceptado que sus identidades sean publicadas. Ese fue el primer elemento.

El segundo es que realicé 14 estudios de caso, siete para los canales ATB y PAT, y siete para La Razón, en los que se demuestra la distorsión informativa, la manipulación y la omisión de temas. En La Razón, por ejemplo, no se registra ni un solo editorial realmente crítico con el gobierno. En ATB, durante una semana de estudio sobre las inundaciones, sólo se registra una opinión, de 17 segundos, en la que se pide declarar el Beni zona de desastre ¡17 segundos! Esos estudios de caso demuestran lo que ya se sabe, lo que cualquier lector percibe con sólo hojear La Razón o cualquier televidente con sólo ver ATB y PAT. Lo importante es haberlo comprobado mediante un estudio que cumpliera parámetros metodológicos.

El tercer elemento son estudios sobre la cantidad de publicidad estatal que reciben esos medios y su comparación con la que reciben medios independientes. La publicidad estatal que los medios paraestatales reciben es abrumadora, realmente es una cantidad insultante, grosera. He hecho estimaciones de esos ingresos y son millonarios. Si se multiplica esos ingresos por los años en los que algunos de estos medios han estado bajo control del gobierno, uno llega a la conclusión de que éste es también un excelente negocio: primero se compran los medios (a precios bajos, además, porque operan presiones del gobierno), y luego los llenan de ingresos que provienen de ellos mismos.

NC. Me imagino que, como con cualquier investigación sobre propiedad de medios, te encontraste con obstáculos, silencios, puertas cerradas, etc.

R.P. Bueno, claro que sí. He enviado cuestionarios a todos los que menciono en el libro. Lamentablemente, ninguno quiso responder, ni el Vicepresidente ni Benavente ni Iturri; la ministra Amanda Dávila, de Comunicación Social, sí envió una respuesta, pero señalando, en general, que no tenía los datos que le estaba pidiendo. Lo que sí hizo fue entregar un legajo sobre



los contratos de publicidad de su Ministerio, pero con tanta información y de manera tan poco clara (hay 50.000 cifras más o menos en las 220 páginas que me entregó), que no he logrado, y la palabra es adecuada, “descifrarlo”. Pero estoy trabajando en ello, quizás para una publicación posterior.

Yo creo que la falta de respuestas a mis cuestionarios también es demostrativo de algo: si esas personas no tuvieran nada que ocultar, responderían a mis preguntas. Pero prefirieron no hacerlo.

Sobre los montos de la publicidad estatal, como la Ministra se negó a entregarme la información, tuve que pasarme horas de horas mirando las programaciones de los canales de TV. Mucho tiempo, grabando, desgrabando, haciendo gráficos, hasta llegar a las conclusiones que he llegado, sobre los ingresos millonarios que menciono más arriba.

NC. ¿Crees que lo que descubres en tu investigación sobre los medios en su relación con el Estado y el gobierno sea algo nuevo, algo que no sucedía o no ha sucedido en las relaciones entre poder y prensa en Bolivia, antes?

R.P. Sí, es algo nuevo. Gobiernos anteriores siempre intentaron controlar los medios mediante presiones, favores a sus propietarios, relaciones políticas estrechas, etc. Pero ese control era inestable, pasajero, cambiante. No ha habido un caso en el que algún gobierno pudiera decir que tenía control absoluto de algunos medios privados, no lo ha habido. Por ejemplo, hoy el Vicepresidente tiene cierta certeza de cómo saldrán las informaciones sobre el caso BoA en esos medios. Antes, eso no se podía esperar.

No quiero decir que antes del gobierno del MAS no había problemas entre el poder y la prensa. Los hubo y serios, con actitudes autoritarias, como las del ex ministro Carlos Sánchez Berzaín, sólo por mencionar un ejemplo. Pero, como digo, eran imposiciones que podríamos llamar “variables” y dependían del momento.

Hay otra diferencia. Los regímenes anteriores estaban acosados por muchos problemas y varios de ellos no lograron terminar sus mandatos. En cambio, ahora el horizonte de poder del MAS es mucho mayor; ha empezado su noveno año y podría estar cinco más en el poder; además, yo estoy seguro de que el próximo año plantearán la reelección indefinida, así que tendremos gobierno del MAS para largo y, por tanto, más presiones a los medios.

NC. Ya en respuesta a tu investigación, no sé si conociéndola, Claudia Benavente, directora de La Razón, además de negar haber tenido reuniones de coordinación con la Vicepresidencia o de tener afinidades pro-gubernamentales, sostuvo aquello de que “no hay medios independientes, sólo medios responsables”. No sé si con ello negaba la independencia de La Razón,

pero en todo caso es una línea de defensa también adoptada por el quincenario de Walter Chávez, *El Desacuerdo*, que publicó un editorial en el que se afirma que la “objetividad es ideología”. ¿Qué opinas de estos argumentos?

R.P. Mira, yo creo que cuando se empieza a relativizar todo, entonces todo pierde sentido. Yo creo que sí existen medios independientes del gobierno. Esos medios son Página Siete, ERBOL, El Deber y otros varios más, entre los que tienen llegada nacional. Y esos medios también son responsables. Así que los argumentos de Benavente y del quincenario de Walter Chávez son mentirosos y buscan confundir de lo que estamos hablando. Todos los medios pueden, y quizás, deben tener una mirada específica sobre la realidad, una posición incluso filosófica sobre la información y el periodismo. Pero ello no quita que puedan reflejar la realidad de la mejor manera posible, sin presiones de autoridades, avisadores publicitarios, etc. En esos medios paraestatales, ese reflejo de la realidad no se da, no sigue el proceso que tiene que seguir: el de periodistas que puedan trabajar libremente y, después de una reflexión interna en la redacción, puedan escribir lo que creen es más cercano a la cobertura que han hecho.

Yo puedo asegurar, a menos que alguien me pueda comprobar lo contrario, que La Razón en los últimos cuatro años no ha publicado un solo editorial crítico contra el gobierno. ¡Uno solo! ¡En 1.400 días! Si esa es una definición de “periodismo responsable” entonces estamos en problemas.

NC. Una cosa es la propiedad de los medios y otra su control editorial o informativo. Por lo que entiendo, lo que importa aquí no es tanto la propiedad –bastante confusa, por otra parte– de ATB, PAT, Full TV y La Razón, sino el hecho de que esa propiedad influye o marca la cobertura y el trabajo periodístico de esos medios ¿no?

R.P. Exacto, como ya he dicho, más que determinar quién figura o no figura como accionista y más allá del hecho de si existen o no documentos privados entre ellos, y si existen o no testafierros, cosa que no he podido comprobar, lo que sí es real es quién tiene el control periodístico de esos medios.

NC. Y los medios no-gubernamentales ¿están haciendo su trabajo?

R.P. Un medio da examen todos los días, su trabajo se basa en estar expuesto, y de allí es que también los errores y problemas sean más evidentes. Junto con el de los cantantes y un puñado de otros oficios, el de los periodistas es un trabajo que consiste en exhibirse. Un abogado, un dentista, un sociólogo, un médico, un psicólogo, trabaja, digamos, a puertas cerradas: si comete errores quizás no los conozcamos nunca. Por eso la labor de los periodistas está siempre bajo la lupa de la sociedad.

Yo he sido crítico sobre las maneras en que el periodismo, en los últimos 20 años, ha trabajado. Y eso incluye mi propio desempeño. Tras la salida de Gonzalo Sánchez de Lozada, por ejemplo, y antes de la llegada del MAS al poder, muchos canales, por ejemplo Unitel, hicieron un trabajo casi político. No era un modelo a seguir. Escribí un libro al respecto, titulado *Los canales en cuestión*.

Hoy por hoy, sin embargo, un puñado de medios independientes (muchos más pero que no tienen alcance nacional) hacen un trabajo responsable, valiente y comprometido con un periodismo serio, que ayuda a la democracia.

NC. ¿Qué opinas de una de las respuestas gubernamentales a la aparición de tu libro: “denunciar” que eres un “agente chileno”, “financiado por una ONG norteamericana”?

R.P. No es un secreto o algo de lo que deba avergonzarme que mi padre boliviano fue a estudiar a la universidad a Chile, conoció allí a mi madre y se casaron. Yo nací en Santiago en 1966 y, a los 11 meses de vida, mis padres se trasladaron a Bolivia. Mi hermano Juan José (QEPD), nació ya en Bolivia, en 1969. En 1980 mi padre estaba en una mala situación económica y fue a Chile en busca de empleo. La familia viajó después. Yo estuve en Chile entre 1980 y 1984 y es en ese período en el que presumo que obtuve el pasaporte que la Ministra ha mostrado. No lo renové después porque ya vivía en Bolivia y desde entonces tengo pasaporte boliviano.

Si han logrado encontrar un pasaporte de los años 80 que ni yo logro encontrar en mi casa, podrían haber encontrado un artículo en el que yo critique la posición boliviana sobre su demanda marítima o respalde la chilena. Y no lo pueden encontrar porque no existe: yo he escrito abundantemente sobre el tema pero siempre respaldando la posición boliviana. Así que eso de que “soy agente”, obviamente, es una tontería.

Estoy orgulloso de mis orígenes y de mis padres; nada de esto me avergüenza. Que muestren mi pasaporte como si fuera un delito me causa pena, pero los perdono. La Ministra, al hacerlo, ha logrado dos cosas: uno, que yo venda más libros; dos, violar su ley contra la discriminación. Dije en una radio que se ha convertido en mi “jefa de marketing”. Casi casi quisiera enviarle flores.

Sobre lo otro, es verdad que participo de una fundación (que no ha sido creada todavía formalmente) pero que ya se denomina Grupo Andino de Libertades Informativas y cuyas entidades integrantes reciben financiamiento de ONG estadounidenses. De ahí a decir que tengo “relaciones políticas” con EEUU es otra tontería. ♦

El colapso del sistema judicial, síntoma de la crisis del Estado corporativo

José Antonio Quiroga T.*

El MAS no tiene posibilidad alguna de corregir por sí mismo los males que contribuyó a profundizar, menos aún prorrogando el Estado de excepción vigente hoy en Bolivia. Se requiere un pacto social y político de largo alcance para encarar las reformas necesarias.

“Sabemos que aquí nadie puede meter las manos al fuego por ningún juez ni fiscal (...) es el peor problema que arrastramos en toda la historia de este país, yo creo que es el peor momento del sistema judicial en Bolivia, el sistema judicial asalta a la gente desde los tribunales en vez de hacer justicia y resolver las denuncias”. Esta sentencia lapidaria no la pronunció un dirigente de la oposición, ofuscado por su desconocimiento de las muchas bondades que trajo al país el “proceso de cambio”, sino Carlos Romero, ministro de Gobierno de Evo Morales.

No es la primera vez que un ministro critica el desempeño del órgano judicial. Estas denuncias ocultan, sin embargo, la responsabilidad del actual gobierno en el deterioro de la administración de justicia a un grado tal que prefigura una crisis de Estado. En lugar de aparecer como una víctima más del corrupto sistema judicial, el gobierno debe responder por las decisiones constitucionales, políticas y administrativas que han agravado los problemas heredados y han añadido otros que escapan ahora a su propio control.

La crisis del sistema judicial es, en efecto, de larga data. La ineficiencia, la corrupción y la injerencia política han sido habituales a lo largo de nuestra historia republicana, a pesar de las importantes reformas e innovaciones del periodo democrático precedente, como la creación del Tribunal Constitucional o del Consejo de la

Magistratura. Pero el Estado corporativo u orgánico (que oficialmente se llama “plurinacional”) ha agregado a lo largo de sus más de ocho años de gobierno algunos componentes que hacen irresoluble la crisis de la justicia en el marco de su ordenamiento político e “institucional”.

En estos ocho años, la nueva legislación ha incrementado la carga penal, lo que ha multiplicado las causas judiciales. El número de presos se ha triplicado durante la gestión del MAS y el 85% de ellos no tiene sentencia. En las penitenciarías se consolidó el autogobierno de las mafias. “Me contaron que en las cárceles no hay Dios ni ley” declaró Evo Morales después de la matanza de 35 presos en Palmasola, sin que hasta ahora se establezca responsabilidad estatal alguna por esa grave violación de los derechos humanos. El financiamiento del sistema judicial en Bolivia es de apenas el 0,53% del Presupuesto General de la Nación. La retención de justicia llega al 75% de los casos. Estas cifras abruman, pero esa no es la peor faceta del problema.

La injerencia política en la justicia es similar al poder discrecional que ejerce el MAS sobre todos los órganos del Estado. Un “gabinete jurídico”, cuya existencia es reconocida por el propio gobierno, se encarga de la gestión no sólo de los casos relacionados con la seguridad

del Estado sino de una infinidad de juicios contra dirigentes opositores. Los operadores de ese gabinete han creado varias redes de extorsión que involucran a las primeras autoridades gubernamentales. Según confesó Mary Carrasco, una de las abogadas del gabinete jurídico, “hoy vemos perplejos cómo el derecho penal se está utilizando para absolutamente todo lo que desee el poder, la venganza personal. (...) Los vocales, los jueces, los fiscales, nadie se salva de la persecución si es que no obedecen a la autoridad de turno. (...) Ya no se gana con el derecho, hoy día se gana con el tráfico de

funcionarios de gobierno, del Ministerio Público y de la Policía involucrados en graves violaciones de los derechos humanos y corrupción, así como el crecimiento sin precedentes de actividades ilegales como el narcotráfico y el contrabando sustentadas en organizaciones sociales con representación política.

La crisis del sistema judicial es un síntoma de la crisis más general del Estado corporativo. Acostumbrados a ver solamente al órgano Ejecutivo como símbolo del poder estatal, se deja de apreciar las consecuencias que el colapso de otro órgano estatal puede tener en el funcionamiento del conjunto. En un Estado orgánico, es inconcebible que la septicemia que aqueja a uno de los órganos no tenga consecuencias en todos los demás.

La corporación política gobernante ha terminado por demoler los principios en los que se sustenta el Estado de derecho, con las graves consecuencias que ello tiene para la institucionalidad democrática y la vigencia efectiva de los derechos humanos. En ausencia del Estado de derecho, rige un *Estado de excepción* caracterizado por el sistemático desconocimiento de la legalidad constitucional y la falta de garantía de los derechos fundamentales que sólo una correcta administración de justicia puede asegurar.

Como “instrumento político” de las corporaciones sindicales, el MAS ha convertido a las instituciones del Estado en “instrumentos” de su proyecto

de poder. Este carácter instrumental es lo contrario de la autonomía o independencia de los poderes en un Estado social y democrático de derecho. Y ese modelo de gestión estatal ha entrado en crisis.

La experiencia internacional –y la de Bolivia tras la revuelta de 2003– ha probado que de una crisis de Estado no se sale con un cambio de gobierno, por popular que este sea, sino con pactos que crean nuevas instituciones, es decir, nuevas reglas de juego entre actores sociales y políticos legítimos. El MAS tuvo la oportunidad de gestar esos pactos en la Asamblea Constituyente, pero en lugar de ello antepuso su proyecto de poder hegemónico. Las consecuencias de esa decisión antidemocrática las ha sufrido la ciudadanía a lo largo de estos años y la padece hoy el propio gobierno.

La crisis del Estado corporativo tampoco se resolverá con un cambio de autoridades. El MAS no tiene posibilidad alguna de corregir por sí mismo los males que contribuyó a profundizar, menos aún prorrogando el Estado de excepción vigente hoy en Bolivia. Se requiere un pacto social y político de largo alcance para encarar las reformas necesarias.

* Editor y miembro del Foro de la Ciudadanía Democrática.



influencias. (...) El poder judicial se está yendo a pique (...) aquí no existe posibilidad de que el inocente sea declarado inocente y el culpable sea declarado culpable. Se ha distorsionado todo”.

La posesión de los jueces y magistrados tras una cuestionada elección en la que los votos nulos superaron a los votos válidos terminó por restarle legitimidad a la “nueva justicia”. Recientemente, el propio Presidente declaró que de nada había servido incorporar “poncho y pollera en la justicia (...) la elección de las autoridades no cambió nada, esa es mi pequeña evaluación”. Los tribunales presentan crecientes problemas de gobernabilidad interna y disputas entre las autoridades electas en las que participan los “movimientos sociales” que promovieron su selección congresal.

La crisis del órgano judicial es particularmente grave porque implica la ausencia de administración de justicia y de control de constitucionalidad. Prueba de ello es que se ha perdido toda confianza en el Tribunal Constitucional al haber permitido la modificación de la Constitución mediante una simple Ley de interpretación que habilita la postulación de Evo Morales y Álvaro García Linera a una tercera reelección consecutiva. La falta de justicia explica la impunidad de los

Una respuesta a H.C.F. Mansilla y su crítica de *Rescaldos del pasado*

Javier Sanjinés C.*

En una nota titulada “Los manifiestos conservadores en Bolivia: de Tamayo a Sanjinés” (Nueva Crónica 140), el filósofo H.C.F. Mansilla describió el último libro de Javier Sanjinés, Rescaldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades poscoloniales, como “una auténtica confesión de un espíritu conservador que no quiere analizar ni criticar, sino admirar y agradecer una herencia cultural que viene de muy atrás”. Sanjinés responde a esa caracterización en este texto.

Una posible lectura de mi libro *Rescaldos del pasado* podría considerar los temas de la secularización de las sociedades modernas y del retorno del pensamiento religioso al seno de la modernidad. Marx, Durkheim y Weber, los grandes clásicos de la sociología, insistieron en que la regresión del dominio de la religión era una de las características centrales de la modernidad. Aunque es evidente el peso de esta regresión en el pensamiento actual, los autores que me guían se alejan sensiblemente de la óptica secularizadora, para observar, de un modo diferente, la conflictiva trayectoria histórica de sociedades que no ingresaron en la modernidad con la relativa confianza en el progreso que caracterizó a las sociedades europeas más avanzadas. Pensadores como Karl Mannheim, Ernst Bloch, Antonio Gramsci, y, por cierto, Walter Benjamin, que influyen en mi lectura heterodoxa de la historia, se alejan notablemente de Marx y de Weber cuando se trata de dar cuenta de las relaciones entre religión y sociedad: son discípulos infieles, y sus aproximaciones tienen, en relación con los primeros grandes clásicos, un carácter disidente que bien podría calificarse de “ex-céntrico”.

El estudio del milenarismo en Mannheim, el choque de las temporalidades en Ernst Bloch, o el pensamiento mesiánico en Walter Benjamin, son considerados “flores del mal” en un libro que H.C.F. Mansilla publicó recientemente. Esta manera de interpretar la influencia de la religión sobre la sociedad, que, advertámoslo, contrasta con la mía, habría permitido un fructífero diálogo entre el texto de Mansilla y el mío. Pero es de lamentar que en su artículo “De Tamayo a Sanjinés: los manifiestos conservadores en Bolivia”, Mansilla no opte por el diálogo, sino que, por el contrario, me endilgue adjetivos que poco o nada tienen que ver con lo que pienso y escribo. El hecho de que parezca no interesarse en dialogar conmigo, me obliga a simplemente disentir de su breve comentario.

Para Mansilla, *Rescaldos del pasado* es un libro conservador porque abandona la modernidad para refugiarse en un romántico y arcaico pasado indianista. Mansilla parece no darse cuenta de que una cosa es “abandonar” la modernidad, y otra, muy diferente, es verle sus dobleces y sus atajos. Puesto que nadie puede vivir fuera de la modernidad, haría yo muy mal en querer reemplazarla por un idílico pasado indígena. Pero los pasados indígenas no solamente existen, sino que coexisten conflictivamente con el presente, mostrando una violencia que nada tiene de idílica. Por tanto, el asunto es mucho más complejo que la contradicción “entre la preservación de lo tradicional y ancestral, por un lado, y la adopción de lo moderno y occidental, por el otro”, como Mansilla simplifica la dinámica de los tiempos yuxtapuestos, reduciéndola a un conflicto binario.

Es al estudio de los tiempos yuxtapuestos que me dedico desde la primera página del libro. Lo hago



desde una perspectiva crítica de esa historiografía que solamente admite el tiempo lineal y prospectivo de la modernidad, en desmedro de esos pasados que acechan el presente e introducen la duda en la perfectibilidad del futuro. Toda una gama de investigaciones recientes analiza el conflicto surgido entre los movimientos indígenas, que recuperan sus pasados ancestrales, y la concepción unilineal del moderno Estado-nación. Esta vena de análisis, cuya dinámica no se reduce a una binaridad simplista, plantea dos cosas: la primera, que es prudente dudar del curso lineal de la historia, y, la segunda, que es necesario observar críticamente las categorías de análisis que han desestimado el peso de las subjetividades indígenas, adjetivándolas “premodernas”, y apartándolas de la producción, distribución y organización del conocimiento. Puesto que mi libro es un ensayo en torno a categorías temporales que no pueden ser rastreadas empíricamente, aunque nadie alberga la más mínima duda de su existencia, me extraña que Mansilla sea insensible al hecho de que los relojes no necesariamente miden el tiempo, y que pida datos y pruebas empíricas de algo que sólo existe en su permanente fluir. El propósito del libro, desdibujado en el comentario de Mansilla, va por otro derrotero, diferente del rumbó idílico e irreflexivo que me asigna. Me importa mostrar que sociedades como la nuestra tienen “contemporaneidades no contemporáneas”, es decir, tiempos en conflicto que plantean preguntas para las que no caben respuestas empíricas, sino perspectivas que realmente dan vértigo: ¿Es posible invertir el curso del tiempo? ¿Interrumpirlo en un momento dado y seguir con él más tarde? ¿Es posible la existencia de tiempos yuxtapuestos, es decir, varios tiempos a la vez?

Seguramente Mansilla encuentra extraño el propósito del libro. Sin embargo, que lo encuentre raro no justifica que lo tergiverse cuando afirma que doy a entender “que los fenómenos modernos, como la formación de la nación cívica (...) representan algo superficial que no alcanza la dignidad ontológica de lo arcaico”. Desde este modo de ver las cosas, mi libro estaría argumentando que lo moderno es “deleznable, insustancial y hasta frívolo. No tendría la calidad y la solidez de los valores de la tradición, que son ‘la promesa de continuidad: la fidelidad, la admiración y la gratitud’”. Lamentablemente, Mansilla ha confundido todo en este comentario, que muestra una lectura rápida y superficial de mi libro. Si lo hubiera leído con detenimiento, se habría percatado de que mi texto se refiere a la “experiencia del pasado” que Jorge Siles Salinas explicara en su *Ante la Historia*, ensayo de 1969, en el cual expone sus agudas observaciones en torno a la tradición conservadora, opuesta al pensamiento revolucionario. Han transcurrido más de cuatro décadas desde que Siles Salinas relacionara la tradición conservadora con la ética, y explicara detalladamente cómo la tradición se afirma en el pasado como una promesa de continuidad. Esta “experiencia del pasado” (la expresión es de Reinhart Koselleck), aparentemente desconocida por Mansilla, pero descrita en profundidad en el libro de Siles Salinas, no tiene, por supuesto, el origen de los pasados milenaristas –Mannheim los llamó “quiliásticos”– que mi libro aborda a propósito de las estupendas narrativas de José María Arguedas y de Euclides da Cunha. Pero afanado en presentarme como un conservador arcaico, Mansilla, que conoce bien la obra de Mannheim, mezcla los temas para tergiversar mis argumentos e ironizar sobre la tradición que Siles Salinas describiera.

Finalmente, me llama la atención que de conservador pase a posmoderno. No pretendo estudiar los excesos de la modernidad, pero sí ocuparme del tiempo histórico creado por su lógica ilustrada. Lo hago desde una perspectiva descolonizadora que no puede ser confundida con los argumentos de la posmodernidad. A partir de la descripción de la lógica que, durante siglos, excluyó a vastos sectores sociales, reprimió sus subjetividades y subalternizó sus conocimientos y sus lenguas, mi libro observa críticamente esa modernidad europea que construyó narrativas de salvación, de emancipación y de progreso desde la profunda colonización de los conceptos de tiempo y espacio. Estos conceptos tienen una larga historia que no pretendo relatar ahora. Los menciono aquí para simplemente afirmar que es necesario explorarlos en profundidad antes de emitir juicios que sólo demuestran una lectura deficiente de mi libro. Lamento mucho que H.C.F. Mansilla, a quien aprecio intelectualmente, haya incurrido en ello. ♦

* Ensayista y profesor universitario.

Identidad en el Chapare:

De coccaleros a indígenas originarios campesinos

Gonzalo Vargas Villazón*

Este texto resume parte de los hallazgos de una investigación: “La unión es la fuerza. Desovillando la identidad nacional en el marco del Estado Plurinacional” de Daniel Moreno, Gonzalo Vargas y Daniela Osorio. La idea: analizar la manera en que las identidades particulares se relacionan con la identidad nacional en el marco del Estado plurinacional. (La investigación se acogió a la convocatoria “La nación boliviana en tiempos del Estado plurinacional” del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, PIEB).

De la identidad territorial a la identidad política

La historia de la ocupación territorial de indígenas y campesinos en el Chapare está vinculada al desarrollo de su organización sindical y política, a esa estructura de las federaciones de productores campesinos que perseveró en la defensa de la coca, tanto en rechazo a las políticas de erradicación como para reafirmar una identidad política. La organización sindical logró cohesión mediante la militancia política, la continuidad en la gestión territorial y la defensa de su cultivo como fuente de ingresos. La coca fue el referente simbólico para que campesinos, migrantes y colonos construyeran otra: la de coccalero. Esta construcción identitaria tiene una doble vertiente: desde lo cultural, y a partir del símbolo de la coca, se avanzó en la lucha contra el neoliberalismo y el imperialismo; desde lo territorial, se combatió la inestabilidad de vivir en una zona de coca excedentaria.

Mediante sus sindicatos, los coccaleros gestionaron la vida en la comunidad: la dotación de tierras, la satisfacción de las necesidades básicas y la administración de justicia. Con la municipalización, el movimiento coccalero formalizó en el ámbito estatal aquello que practicó en el Chapare desde inicios de la colonización masiva de los años 80. Además, amplió su escala: del sindicalismo paso a ser movimiento social y movimiento político. Primero, los sindicatos en las colonias; luego, las federaciones en territorios más amplios; posteriormente, la coordinadora de federaciones en toda la zona tropical y, finalmente, la Confederación Única de Campesinos de Bolivia. La variación en la escala de las organizaciones sindicales de los coccaleros acompaña también el carácter doble y dúctil que mantuvieron: organizando la respuesta local a las demandas de sus afiliados y, al mismo tiempo, actuando como agentes políticos en la disputa por el poder. Desde el año 2006, las condiciones de este entramado sindical han variado sustancialmente: no porque su importancia sea menor, sino más bien porque éstas son organizaciones que ya se entienden en función de gobierno.

Reacomodos de la identidad política en tiempos plurinacionales

El presidente Morales declaró hace meses en Laucha Eñe que la consigna “kawsachun coca” (“Viva la coca”) ya había “pasado de moda”. Sugería así el agotamiento de un



símbolo que nutrió la identidad política del movimiento coccalero. ¿Qué dimensión puede adquirir este vaciamiento simbólico para el coccalero, integrado a la dinámica de su sindicato y militante de su instrumento político, respecto de una identidad regional que posibilitó el surgimiento de un proyecto político con dimensiones nacionales?

En términos de construcción identitaria, los chapareños tienen que reconstruir una identidad relacionada al territorio que ocupan y a los desafíos de la construcción del Estado Plurinacional. La narrativa de los coccaleros establece nuevos sentidos de su identidad regional vinculados a la letra constitucional referida a los pueblos indígenas originarios campesinos (IOC): apela a la condición indígena, en la medida que esa condición se convierte en el común denominador sociocultural del menos recordado origen migrante. Lo indígena, relacionado a la dimensión territorial regional, producto del proceso de colonización, quiere dejar en segundo plano toda referencia que enlace el territorio al espacio de procedencia; precisamente porque ese espacio es múltiple, diverso geográficamente, cultural y socialmente. Al venir los habitantes del trópico de diversas zonas de la geografía del occidente del país, la referencia al municipio o comunidad de procedencia está muy relacionada a las raíces indígenas que han sido allí recreadas. La propuesta identitaria actual queda planteada así:

somos indígenas de allá, de todas partes, pero recreamos esta identidad indígena, de cualquier parte, aquí, en este lugar privilegiado a donde hemos llegado hace tiempo y que hemos construido con nuestro esfuerzo.

Lo indígena diversificado, étnica y culturalmente múltiple, es el recurso identitario del chapareño. Resulta una suerte de indígena multicultural asentado en un territorio que estaba ocupado por otras etnias originarias. Esta identidad adquirida es fortalecida por el orgullo de sentirse indígenas. La dimensión política de esta identidad está vinculada a las luchas sociales de los sindicatos coccaleros en defensa del cultivo de la coca y de los territorios. El indígena chapareño, venga de donde venga, tiene orgullo de ser indígena. Esta identidad indígena autoafirmada, de alguna manera desterritorializada, es además nacionalista: cree y siente “su” Bolivia.

Estado plurinacional, nacionalismo indianizado y región

El “nacionalismo popular indianizado”, en palabras de Makaran-Kubis, supera los avatares del etnonacionalismo de corte katarista y, también, la referencia al “pueblo” (entendido como “alianza de clases”) del nacionalismo. La identidad que se construye no es mestiza y tampoco es indianista; es indígena, de “patria reconquistada”, de Estado que reconoce derechos. Este atributo refuerza la identidad de los chapareños como indígenas, incluida en la

categoría IOC, que otorga a los habitantes del trópico mayor seguridad y reconocimiento del Estado, aspectos relacionados a la vida cotidiana que refuerzan la narrativa culturalista y apuntalan dicha adscripción identitaria.

Lejos de su terruño, los migrantes chapareños que se entienden “indígenas en tierras tropicales” han incorporado referencias que ensalzan el paisaje opulento y las oportunidades que brinda el trópico: tierra fértil, clima amable, acceso a recursos naturales y coca. La narrativa identitaria indígena y nacionalista de los otrora coccaleros tiene, actualmente, un claro sustrato regional: el Chapare como región exitosa en términos económicos, que permite que se incorporen y mezclen elementos diversos y hasta contradictorios en la reconstrucción de la identidad regional.

En esta nueva narrativa, ocupa el centro de significación la apelación a la condición indígena relacionada a las garantías que consolidan y podrían ampliar la ocupación territorial en la región para alcanzar mayor desarrollo. La identidad indígena se torna garantía de la ocupación territorial de los migrantes, en la medida en que, siendo indígenas, son también “originarios”. Lo indígena fortalece su vínculo con la Bolivia plurinacional, que parece devenir así en un proyecto político nacionalista. ♦

* Economista.

La Isla del Sol, el Parque Indoamericano y la nación móvil

Mario Murillo, Ruth Bautista y Violeta Montellano*

Se discute aquí uno de los varios descubrimientos de la exploración etnográfica: “La nación ch’ixi: Una mirada desde la Isla del Sol”. En concreto, aquí se trata un ejemplo de lo que sus autores llaman “el carácter móvil de la nación en los Andes”. El objetivo general de esta investigación fue reconstruir la producción y circulación de significados descentrados de lo nacional en el contexto de la Isla del Sol (La Paz) como espacio articulador de prácticas de significación étnica. (Esta fue una de las investigaciones realizadas en la convocatoria “La nación boliviana en tiempos del Estado Plurinacional” del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, PIEB).

Uno de los hallazgos más importantes de nuestro estudio es este: el carácter móvil de la nación en los Andes. Esta lógica se expresa con claridad en las vivencias de los habitantes de la Isla del Sol que migraron a la Argentina en la década pasada. Los comunarios de la Isla del Sol que fueron a la Argentina llevaron a la nación con ellos y la reprodujeron en el Parque Indoamericano de la ciudad de Buenos Aires. Cuando conversamos con Sol y Nelson, una pareja de isleños que retornaron a Challa,¹ su memoria se remontó a este espacio.

Bolivia se traslada al Parque Indoamericano

Los recuerdos de Sol y Nelson son particularmente intensos en relación a los argentinos: “Allá hay mucho racismo, de los argentinos, por lo menos el porteño te miraba como gusano, y pienso que eso los tenía unidos a los bolivianos. Había una zona que se llamaba el Indoamericano, que quedaba cerca de Flores; es un barrio muy bonito, así es que los fines de semana se reunían allá las personas en el fútbol, siempre el fútbol, iban todos los bolivianos ahí y se encontraban, familias iban ahí, era como una colonia”. Nelson y Sol recordaban que “apenas entras al Parque sientes que estás en Bolivia”. Cuando les preguntamos por qué, respondieron: “Fácil, todos morenitos, bajitos, hablando como hablamos los bolivianos (...); cuando yo llegué había gente pero se fue formando casi como la [popular feria de El Alto] 16 de Julio”.

Los recuerdos de Nelson y Sol remiten a la recreación de Bolivia desde términos que hablan de una identificación colectiva a partir de los vínculos na-

cionales: “En realidad cuando estás en la Argentina, y está ahí un pacheño, no importa si es de una provincia, de una zona, todos se juntan, en realidad allá son más unidos que aquí”. Encontrarse con los compatriotas en el Parque Indoamericano abría un espacio para liberarse de la inseguridad: “Allá el racismo sí se sentía mucho, pienso que hay muchos bolivianos que han sido discriminados, por lo menos yo en tres ocasiones o en cuatro ocasiones me sentí bastante discriminado allá. (...) En el tercer mes nos fuimos a un lugar, como se diría acá, un barrio bajo, se llaman ‘villas’, y las cosas fueron cambiando; había mucha delincuencia, más para los bolivianos...”.

El marco nacional general que significaba el Parque Indoamericano permitía también la construcción de vínculos locales que, en la mayor parte de los casos, remitían a lugares del área rural de Bolivia: “Al frente hay de Carabuco, digamos toda esa hilera que hay al frente, conformaban otra cancha, los de otra provincia como Camacho, todos eran Camacho, (...) todos de alguna manera en provincia se juntaban allá, tenían sus sectores, (...) había un sector de Los Yungas también”. El vínculo que unía a los isleños en Buenos Aires mitigaba los conflictos y miramientos que se viven cotidianamente en el verdadero territorio: “Había un sector puro islas, y tenían su cancha propia. (...) Todas eran las islas, y ahí tampoco hay la rivalidad (...) no hay eso de que Challa aquí, Challapampa allá, todos más bien se llevan bien”.

Este espacio de encuentro supone también muchas complejidades. Sol, al relatar su experiencia de adaptación en Buenos Aires, explica: “Los bolivianos parecen estúpidos, no hablan claramente, no saben cómo funciona nada”. A ella, sus primos le enseñaron cómo tenía que hablar, cómo tenía que ser “como argentina” para adaptarse. “Al tiro se reconocen quienes son bolivianos, sobre todo pacheños; se ponían pantalones an-



un lugar extraño, se convirtió en el disparador de la xenofobia y la invisibilización contra las personas que utilizaban, cuidaban y refaccionaban el Parque. Dentro del relato mediático, que se concentraba en describir el Parque como un lugar “vacío” y “descuidado”, los esfuerzos que se hicieron para hacer más habitable el lugar no tenían cabida. Nadie citaba las palabras de personas como Nelson: “Era un parque muy grande, a un principio según mi hermana, eran puro matorrales, pero poco a poco ellos lo fueron limpiando y volviéndolo canchas, muchas canchas en realidad, y ahí empezaron una liga, hacían campeonato, cada año. (...) Ahora, lastimosamente, ese espacio verde, ya no existe...”.

En la historia de Sol y Nelson, el espacio de encuen-

tro se extinguió. El Parque ya no existe como el lugar de unión que recuerdan y el retorno a la Isla del Sol significó encontrarse con la discriminación y los conflictos que parecían desaparecer en el Indoamericano. Sol nos dijo que sienten más discriminación en Challa que en Argentina: “Al principio éramos el puntito negro en el mantel blanco”. Volver, para Sol y Nelson, ha sido enfrentar un proceso complejo de rechazos y desencuentros. Sienten que no son parte de la comunidad, que los comunarios piensan que se irán pronto. Al mismo tiempo, menosprecian muchos de los valores y prácticas que observan en Challa y por eso sueñan con volver a la ciudad para darle un “mejor futuro” a su hija.

En el verano de 2014, el gobierno de la ciudad de Buenos Aires instaló en el Parque Indoamericano una playa artificial –“muy adecuado para bolivianos, una playa sin mar” nos dijo, con solidaria ironía, un amigo argentino. En Challapampa, también es una “playa sin mar” el motivo de los conflictos entre las comunidades de la Isla del Sol. ♦

El retorno a una playa sin mar

Antes de describir las consecuencias de esta transformación, veamos el triste devenir que sufrió el Parque Indoamericano. En 2010, varias familias tomaron el Parque y, en su afán de expulsarlas del lugar, la Policía Federal y Metropolitana intervinieron. El saldo: dos personas muertas. El conflicto se distendió con la llegada de la Gendarmería Nacional y el compromiso del gobierno, tanto a nivel nacional como local, de responder a la demanda habitacional.

Así las cosas, este espacio vital para los bolivianos en Buenos Aires, donde se encontraban con sus pares y sentían liberarse del peso que significaba estar en

¹ La Isla del Sol, en el lago Titicaca, estaba dividida en dos comunidades que también se expresaban en dos haciendas: Challa y Yumani. Challapampa era una de las zonas que conformaban la comunidad originaria de Challa. Hace como treinta años, Challapampa se escinde y forma su propio sindicato, promueve una escuela en su territorio y organiza ritos agrarios y fiestas patronales propios. A pesar del tiempo transcurrido, el conflicto sigue en pie. Desde un lugar, se arguye que Challapampa es sólo una zona, desde el otro se la considera una comunidad autónoma. Así, dependiendo del cristal con el que se mire, la isla tiene dos o tres comunidades.

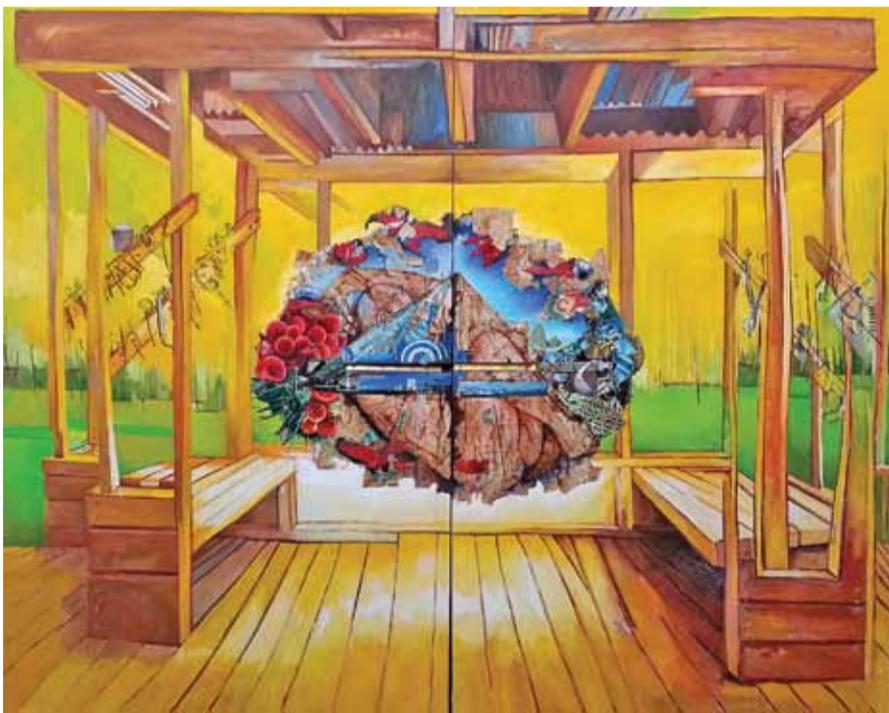
* Sociólogo, socióloga y antropóloga, miembros de Colectiva Ch’ixi, Tembladerani.

En torno a la polémica Mesa-García Linera

Genocidio indígena, mestizaje y Estado plurinacional

Bernardo Corro Barrientos*

En el número 139 de Nueva Crónica, Carlos Mesa Gisbert y Alvaro García Linera intercambiaron opiniones sobre varios temas. Entre ellos, el “colapso demográfico” consecutivo a la destrucción del imperio Inca, el mestizaje y el Estado plurinacional. Son estos los temas que el economista y antropólogo Bernardo Corro retoma en esta intervención en la polémica.



Sobre el genocidio indígena

Álvaro García Linera observa esta supuesta afirmación de Carlos Mesa Gisbert: “No se puede decir que durante la Colonia española se habría cometido un genocidio hacia las naciones indígenas pues Bolivia no tendría hoy treinta y seis pueblos indígenas”. Mesa responde que lo que dijo es que: “No se puede hablar de genocidio en tiempos de la conquista española dada la evidencia no sólo de que la propia CPE reconoce 36 naciones indígenas sino que el 40% de la población se autoidentifica hoy como indígena”. García le recuerda a Mesa que esa afirmación contrasta con los datos de investigadores serios que demuestran “que en menos de 30 años, de 1520 a 1550, cerca de 7/10 partes de la población indígena habría perecido a causa de guerras, enfermedades y asesinatos masivos”. Mesa responde: “Cierto, se produjo una caída demográfica devastadora cuyo origen fundamental estuvo vinculado a la transmisión de enfermedades como la viruela, el sarampión o la gripe, que diezmaron a la población indígena en una relación incomensurablemente mayor que la violencia del hecho mismo de la conquista, o que la propia explotación brutal de los mitayos con las minas”. Etc.

En resumen: mientras para Mesa la “causa fundamental” del genocidio fueron las enfermedades, para García, inspirado en Sempat Assadurian, la causa se encontraría en una especie de “mentalidad o voluntad” de los españoles de

provocar guerras, enfermedades y asesinatos masivos.

Pero estas interpretaciones soslayan el análisis histórico de un hecho ineludible para entender el desastre demográfico colonial: lo que significó la conquista (y derrumbe) del Estado, del imperio y de la sociedad inca.

La sociedad y la economía inca

La sociedad inca era en realidad una sociedad de clases organizada en torno a familias grandes y chicas. En los ayllus, a la cabeza de las grandes familias, los nobles y sus familias y, de manera subordinada dentro de esas familias, los yanacunas, hombres y mujeres. Además de estas familias, pero separadamente, había familias pequeñas, de campesinos “libres” o *jatunrunas*. Los yanacunas pertenecían como propiedad privada a la nobleza, que podía disponer de sus vidas de acuerdo a su rendimiento en el trabajo. Los yanacunas cumplían su trabajo productivo en favor de los nobles en la minería, en las manufacturas, en la ganadería, en los textiles y en la agricultura principalmente. El número de yanacunas en las familias extensas podía variar desde algunas decenas hasta centenas e incluso miles. Los yanacunas no debían prestar ningún trabajo obligatorio al Estado.

Los *jatunrunas*, por el contrario, no pertenecían en calidad de propiedad privada a la nobleza, eran ciudadanos libres del ayllu, pero debían sumisión al Inca, es decir, al Estado. El Estado podía exi-

gir a estos el trabajo obligatorio en los trabajos públicos o *mit'as* durante alrededor de 10 meses por año y, en cuanto a los hombres jóvenes, el servicio militar obligatorio durante dos o tres años. El *jatunruna* trabajaba en las *mit'as*: la construcción colectiva de caminos, puentes, obras hidráulicas, terracerías, edificaciones y en las tierras del Inca y de la Iglesia. La familia *jatunruna* trabajaba durante el año en su propia parcela de tierra. Al llegar los españoles, el ejército imperial inca estaba constituido por más de 250 mil soldados y oficiales.

La parálisis del Imperio y el hambre

En esta estructura, el Estado jugaba el papel de coordinador a escala imperial de las actividades productivas, tanto privadas como públicas. La llegada de los españoles significó una sorpresa mayúscula (los incas creyeron que se trataba de seres sobrenaturales). El asombro se tradujo inmediatamente en la parálisis de las actividades estatales e imperiales. El ejército más disciplinado y gigantesco del continente americano se sometió a la autoridad de los recién llegados. La caída brutal del vértice del Estado, del Inca, desencadenó la interrupción de las actividades organizativas y productivas de la economía de las grandes familias nobles y de los campesinos. La parálisis repercutió finalmente en la destrucción definitiva de la economía y la sociedad inca. Los españoles exacerbaron también, simultáneamente, las contradicciones existentes entre las clases sociales del imperio al lanzar la consigna de que “venían a liberar a los yanacunas y a todos los oprimidos”. Esta consigna contribuyó a desestabilizar y a destruir definitivamente el poder político y económico de la nobleza. Además, grandes sectores campesinos y fracciones importantes de la nobleza se plegaron a los españoles.

El colapso del Estado y el debilitamiento de la nobleza significaron inmediatamente la interrupción inmediata de los mecanismos económicos y productivos del imperio, tanto los controlados por el Estado con los campesinos (las *mit'as*), como de las familias nobles. Desde las primeras semanas de la llegada de los españoles el hambre comenzó, por consiguiente, a sentirse en las clases sociales subordinadas de las familias nobles. Cientos de miles e incluso millones

de estos trabajadores se vieron súbitamente sumidos en la miseria. Los depósitos estatales de provisiones, los *tampus*, no podían abastecerlos por mucho tiempo. Los yanacunas, los primeros aliados de los españoles, fueron las primeras víctimas del genocidio. Los pequeños campesinos *jatunrunas*, gracias a sus parcelas agrícolas familiares, podían producir alimentos y pudieron sobrevivir. Posteriormente, luego del episodio general de hambre y muerte, se propagaron las enfermedades europeas y se produjeron las “guerras y crímenes” cometidos por los europeos. La magnitud de la catástrofe no podía, obviamente, ser anticipada conscientemente por los conquistadores ni por ninguna “voluntad genocida”. Ellos no vinieron para causar semejante desastre.

Sobre el mestizaje

El contacto de los indígenas con los españoles no generó obviamente un mestizaje “homogéneo” sino uno heterogéneo. Las sociedades tanto española como inca, al ser ya heterogéneas de partida, constituidas además por clases dominantes y dominadas, solo podían crear un mestizaje de clases desiguales. El modo de organización económico y social de los españoles, superior al de los incas, permitió a los primeros dominar a los segundos. La formación económica y social de la nueva colonia y sus enclaves reprodujo entonces un mestizaje en que las clases dominantes mestizas ocuparon las posiciones económicas y sociales superiores y más rentables mientras que las clases dominadas mestizas, las inferiores y menos rentables. Este proceso de mestizajes y de subordinación de los conquistados existía también en las sociedades precoloniales andinas. Los españoles simplemente continuaron con un patrón.

¿Es indígena el presidente Evo Morales?

No es el nombre del Presidente el que, obviamente, determina que sea mestizo o indígena. Lo que importa, en realidad, es su situación e historia social, económica y cultural. ¿Como caracterizar en este sentido al Presidente? Según los teóricos gubernamentales, incluyendo a García Linera, el Presidente sería “indígena” por lo que el gobierno sería un gobierno “indígena-popular”. Pero es también obvio que, si bien sus

ancestros de tres generaciones pudieron haber sido indígenas, ya desde sus padres Morales era un cierto “tipo” de indígena: un pequeño “campesino parcelario”, como lo señaló la socióloga y antropóloga Silvia Rivera. El presidente Morales durante su infancia y adolescencia era ya, en efecto, un pequeño campesino propietario de su tierra y no un “indígena con tierra comunitaria”. Esta situación cambió en su juventud y mayoría de edad, cuando se desplazó al Chapare. Allí ya no cultivaba para el autoconsumo personal y familiar, como antes, sino para el mercado. Se transformó, por consiguiente, en un productor agrícola que cultivaba insumos altamente rentables no para el mercado nacional sino exclusivamente para redes ilegales del mercado internacional. Una producción que, en buena medida, no depende de la propia fuerza de trabajo o la de su familia, sino de la contratación de mano de obra asalariada.

El Estado plurinacional

García critica a Mesa por considerar que la nueva Constitución política del Estado ofrece un modelo de compartimientos estancos “que niegan la ciudadanía igual para todos...”. Mesa, dice García, no tomaría “en cuenta que el Estado plurinacional reconoce de manera plena, para todos los bolivianos y bolivianas, la totalidad de los derechos individuales universales, comenzando por los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y laborales... la Constitución boliviana es la más avanzada del mundo en lo que se refiere a la garantía de estos derechos conquistados por las luchas sociales mundiales a lo largo de los últimos 200 años”.

Pero en este caso, García no toma en cuenta el trato constitucional “diferente y excluyente” que se otorga a los indígenas desde el capítulo tercero de la CPE. Este artículo establece que “La República de Bolivia adopta para su gobierno la forma democrática participativa, representativa y comunitaria, con equivalencia de condiciones para hombres y mujeres”. Estas formas no se aplican por igual, sin embargo, a las “naciones y pueblos indígena originario campesinos”, que son excluidos de esos derechos. Mientras para los demás habitantes se mantienen vigentes los derechos de las formas participativa y representativa en cuanto a la elección de sus representantes, a los indígenas se les confisca ese derecho al “voto universal, directo y secreto” y se los enmudece con el recurso engañoso de la elección mediante “usos y costumbres” y “normas y procedimientos propios”, todo dirigido desde una oficina hoy controlada por el gobierno. El derecho al voto universal, directo y secreto, fue conquistado por los indígenas hace más de 60 años, luego de la Revolución nacional de 1952, pero les fue escamoteado por el Estado Plurinacional de 2009. ♦

* Antropólogo y economista.

Ajedrez económico

Crecimiento económico: T'unkuña sobre la pobreza

Carlos Alborta*



Crecimiento necesario y superación de la pobreza. Nos ocupamos aquí del decurso del crecimiento económico que ha visto nuestro país recientemente. Las fuentes de información usadas son las oficiales (Instituto Nacional de Estadística, Ministerio de Economía y Finanzas). Como puede verse en la gráfica adjunta, el crecimiento tiene la forma de un puente colgante: un periodo estable (1993-1999), una caída brutal de cuatro años (2000-2004) y un periodo equiparable al estable entre 2005-2012. Luego del periodo de “depresión”, se observa un repunte de la economía boliviana a partir de 2002 con tasas de crecimiento mayores al 3 por ciento.

Cabe indicar que el promedio observado de 4.1% en el periodo 2003-2012 no es suficiente para reducir la pobreza. Se ha estimado que se requeriría un crecimiento de seis a siete por ciento anual para incidir realmente en la reducción de la pobreza (medida por los ingresos). De manera reveladora, la desigualdad urbana (medida por el coeficiente Gini) ha visto una reducción en el decenio 1999-2009 de 49% a 45%: cuatro puntos porcentuales en diez años. La desigualdad rural se ha reducido de 65% a 53%: nueve puntos porcentuales en diez años. Sin duda, si los bolivianos queremos disminuir la pobreza deberemos lograr tasas de crecimiento más generosas.

Va un ejercicio de modelación económica. No tengo duda de que los modelos suelen no coincidir totalmente con la realidad; sin embargo, su mérito consiste en revelar información que de otro modo no estaría a la vista. Dicho esto, amigo lector, este ejercicio lineal estudia someramente los determinantes de crecimiento en nuestro país. Para ello, se ha hecho uso de variables predictoras: Importaciones, Gasto Público, Exportaciones, y Gasto de Hogares. El modelo explica el 70% de la variación del Producto Interno Bruto (PIB).¹

En el periodo 1989-2012, bajo muestreo repetido y manteniendo todas las otras variables constantes, se evidencia lo siguiente.

El gasto de los hogares es, y de lejos, el mayor determinante del crecimiento económico. Un hallazgo es que casi por cada punto porcentual de incremento en el gasto del hogar (0,98), el crecimiento se incrementaría en un punto.

1 Para cumplir con los rigores del caso, los temas de heteroscedasticidad (residuales no constantes) y multicolinealidad (alta correlación entre las variables independientes) y endogeneidad han sido atendidos en esta propuesta.

Las exportaciones también son un determinante del crecimiento estadísticamente significativo. Por cada punto porcentual de exportaciones incrementadas, el crecimiento aumentaría en 0,09 por ciento.

El gasto público no es un determinante estadístico significativo del crecimiento medido por el PIB. Esto indica que no importa que el gobierno gaste o no para incidir en el crecimiento. Este argumento tiene implicancias evidentes en un gobierno que ha cuatriplicado el gasto gubernamental en nueve años.

Las importaciones no son significativas estadísticamente en el crecimiento económico del país. Este tema es discutible por sus implicancias. Su desarrollo lo veremos en otro artículo venidero.

El gana-gana del crecimiento. Mientras Bolivia crece al 4.1% en el último decenio, algunos de nuestros vecinos latinoamericanos crecen con mayor rapidez y más sostenidamente. Por ejemplo, Chile ha estado creciendo a razón de 5,3%-5,8% en los últimos cinco años. Nuestro vecino, el Perú, ha crecido en razón de 4-9,8% durante el decenio 2003-2013. A la luz de estos contrastes, no es posible asegurar que el crecimiento boliviano sea espectacular.

El crecimiento económico en Bolivia parece seguir la historia de Aquiles y la tortuga. En esa fábula, Aquiles, el de los pies ligeros, nunca alcanza a la tortuga. La fábula falla porque mientras Aquiles estaba dotado de veloces pies, Bolivia no tiene el armazón institucional para generar un crecimiento sostenido e incluyente.

Conclusión. El tipo de crecimiento que Bolivia requiere es, sin lugar a ninguna duda, un crecimiento enfocado en la disminución de la pobreza. La persistencia y profundidad de la pobreza, como se la mida, es un dato que los bolivianos deberemos enfrentar, tarde o temprano. Se ha comprobado que si el crecimiento sólo beneficia a los más ricos, es poco duradero y es, a la larga, un boomerang. Conviene entender que el gasto público en sí mismo no tiene el poder de generar mayor crecimiento. Las importaciones cuando son para la formación de capital fijo suelen ser benéficas al crecimiento; este no es el caso boliviano porque nuestras importaciones son mayormente suntuosas. Es necesario que el crecimiento en Bolivia esté basado en instituciones inclusivas. Si estas no existen, el crecimiento es socialmente ineficaz.

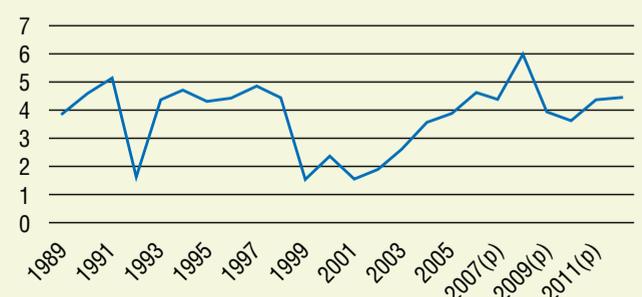
* Economista.

Modelo

	Coeficientes no estandarizados		t	Sig.
	B	Error tip.		
(Constante)	-0,135	0,799	-0,17	0,867
Gasto Público	0,017	0,128	0,13	0,898
Gasto Hogares	0,977	0,205	4,757	0
Exportaciones	0,093	0,027	3,456	0,003
Importaciones	0,003	0,027	0,111	0,912

Fuente: elaboración propia en base a <http://www.ine.gov.bo/indice/general.aspx?codigo=40202>

Curva del Producto Interno Bruto (precios básicos)



El Dakar y el fin del proyecto descolonizador

Patricia Flores Palacios*

El Dakar, la justicia y el sistema de salud: esas son las hebras entrelazadas por Flores en este texto, que no es sino un retrato a mano alzada del fin de un proyecto: el de la descolonización, que hoy, dice Flores, ha sido “tragado por herencias coloniales, seducidos como estamos por lograr una modernidad extractivista, del cemento, de magnificentes infraestructuras, de mega eventos transnacionales”.

El horizonte de la descolonización —ese que impregna la Carta Magna, las leyes y los planes estratégicos— parece hoy haber desaparecido en los hechos. Y es un horizonte que desapareció tragado por los propios andamiajes estatales de las herencias coloniales, republicanas o neoliberales, seducidos como estamos con lograr una modernidad extractivista, del cemento, de magnificentes infraestructuras, de mega eventos transnacionales.

La descolonización en el proceso constituyente

Durante el proceso constituyente, hay que recordarlo, la descolonización fue uno de los ejes dominantes. La idea era quebrar relaciones de dominación y sustituirlas por relaciones emancipadoras que irrumpiesen en los distintos escenarios sociopolíticos, económicos y culturales hacia la búsqueda de modernidades heterogéneas y alternativas, además de las necesarias transformaciones institucionales (como entonces apuntaba Raúl Prada). Este proyecto suponía la descolonización de las prácticas, los comportamientos y las conductas para desmontar intersubjetividades de subordinación, imaginarios saqueadores o corruptos, y, como apuntaba Idón Chivi, suponía el enfrentamiento directo contra el capital a través de la construcción de políticas públicas que generaran mecanismos de justicia social.

Fanon, el profeta

Sin embargo, la realidad parecería enfrentarnos al cumplimiento de las proféticas sentencias que Frantz Fanon. Fue él, como psicoanalista e ideólogo inspirador de emancipaciones antirracistas y postcoloniales, el que identificó los peligros de la neurosis de sumergirse en las mismas sendas por las que transitaron los que antes detentaron el poder. Todo por el deseo de superar esos subrepticios e inconscientes complejos replicando lo que se quiso superar.

El Dakar en la Casa de Moneda

Con profundo dolor volví a transitar por la Casa de Moneda, que, junto al



Cerro Rico de Potosí, son la síntesis de nuestra tragedia de saqueo, expoliación y esclavismo que hicieron posible el origen y consolidación del capitalismo y la sociedad de consumo y bienestar del primer mundo, sobre la vida y muerte de millones de indios que durante siglos fueron aniquilados en esos socavones de angustia. Y es que en el ingreso de nuestro histórico monumento se erguía una de las efigies y símbolos precisamente de ese capitalismo: el ícono y logotipo del Dakar hecho con bloques de sal del Salar de Uyuni.

Recordé entonces los ensayos de Frantz Fanon, cuando hablaba de cómo la dominación había logrado penetrar tan hondamente en nuestras subjetividades (y ante la esperanza de liberarnos de lo que somos), que a veces nos reivindicábamos gracias a la adquisición de la cultura dominante como uno de los caminos comunes, recurrentes. Y es que el Dakar está en las antípodas de un proceso que se decía de bases anticoloniales, anticapitalistas: es un deporte de entretenimiento del mundo capitalista transnacional, de una élite para el disfrute popular pasivo, que atraviesa zonas de arena, barro, rocas y vegetación difícilmente encontrables en el país de donde vienen los autos. El Dakar es eso: las principales marcas de fabricantes de coches y camiones exhiben sus productos en las excolonias salvajes.

El Dakar pertenece a Amaury Sport Organisation (ASO), organizadora francesa de eventos deportivos y parte

del grupo de medios de comunicación Amaury de Francia, cuyo dueño registra como célebre la frase: “Tenemos un método de gestión simple. Se trata de que las sociedades ganen dinero”.

Una cuestión de prioridades: los audífonos que valen más que la salud y la justicia

Recorriendo Potosí no pude menos que sentirme indignada al pensar que quizá los recursos invertidos en la franquicia del Dakar pudieron haber sido usados para asuntos urgentes, como la defensa de la vida de las mujeres y la lucha contra la violencia, por sólo mencionar uno (porque somos el país más feminicida de la región, con cifras alarmantes).

O quizá invertir más en la justicia. Aunque aquí, como en tantos problemas, las cosas vayan más allá de la plata: la elección de tribunales acentuó las deficiencias estructurales de un sistema judicial inoperante, que parece haber empeorado y que desde hace décadas no llega a más del 30% del país, con su precariedad administrativa, laberínticos procedimientos burocráticos, constantes denuncias de retardación de justicia, hechos de corrupción y cargas procesales interminables. Y, claro, con un presupuesto que es únicamente el 0,53% del Presupuesto General del Estado, como apunta el último informe del Alto Comisionado para los Derechos Humanos. Entre tanto, se invierten millones de bolivianos en discursividad descolonizadora y el Dakar.

Los efectos completamente reales de una mentalidad colonizada

Cuando una mentalidad colonizada empuja a nuestros administradores estatales a perder el tiempo y la bolsa en emprendimientos como el Dakar, las que sufrimos las consecuencias somos las mujeres y las personas en situación de pobreza. Cuando cotidianamente acudimos a los centros u hospitales estatales, la mayoría enfrentando una aguda precariedad de los servicios: las largas colas para obtener fichas de atención desde tempranas horas de la madrugada, vericuetos burocráticos para ser

atendidas por los especialistas según la dolencia, falencias o ausencia de equipamiento moderno, efectivo y accesible para ecografías, resonancias magnéticas, tomografías, camas de observación, salas quirúrgicas, salas de traumashock. O la ausencia de Centros de Emergencias con bancos de sangre y salas para cirugías capaces de atender tragedias como las que se vivieron en Oruro y por la que varios heridos tuvieron que ser trasladados a centros y hospitales de Cochabamba o La Paz, por mencionar un ejemplo cercano. Es decir, un sistema de salud cuyas demandas no son por supuesto cubiertas con el magro 4% que el Presupuesto General de la Nación asigna este año a la Salud y Seguridad Social.

Ruego que me disculpen, pero al transitar por los hospitales, constatar las largas y madrugadoras colas, la indefensión de mujeres embarazadas o con complicaciones y luego recordar la efigie del Dakar en la Casa de la Moneda no puedo dejar de evocar con dolor a Franz Fanon o a Kapuscinski Ryszard: tengo la sensación de vivir sus trágicas profecías. Tengo la sensación de que la descolonización se desportilló cuando las nuevas clases simplemente ocuparon el lugar de su antecesoras. Y todo bajo las mismas costumbres indolentes, proclives a la prebenda, o a la corrupción, o simplemente a la confusión de colonizados. La discursividad descolonizadora se diluye así en la realidad: una realidad colonial y corrupta. ♦

* Feminista queer y comunicadora social.

Luis Diego Fernández: “La filosofía no crea mejores personas”

Jorge Luna Ortuño*

Luis Diego Fernández (Buenos Aires, 1976) es un joven escritor y filósofo argentino. Estudió en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y ha publicado los libros *Furia y clase* (2009), *Hedonismo libertario: Ensayos sobre erotismo y pornografía* (2013) y *Los nuevos rebeldes* (2013). Su blog *LOUNGE en Internet* es una buena introducción a sus escritos. Conversamos con él.

Nueva Crónica: ¿Qué es para ti, en última instancia, el acto de leer?
Luis Diego Fernández: Leer es quizá la actividad más constante desde mi infancia. Se puede leer de muchas maneras; en mi caso la lectura casi siempre está asociada al acto de estudiar. Más que leer, estudio, y no es lo mismo. Uno cuando estudia, relee, se pelea con el autor, marca el libro, lo subraya, disiente, se sorprende, se enoja, toma notas y apuntes. En definitiva, se trata de asimilar conocimiento o conceptos nuevos. Incluso cuando leo ficción (cada vez menos) también lo hago estudiando la mecánica del argumento, los personajes como ideas, etc. Leer para mí es acto de placer intelectual pero sobre todo es un trabajo.

NC. ¿La práctica de la filosofía es una creación de conceptos o una esquematización de tradiciones?

LDF. Quizá sea un poco forzado ponerlo así, como opciones excluyentes. Antes que filósofo soy escritor, ensayista. Mi pasión y trabajo es la escritura. Y sucede que escribo ensayos en los que la filosofía es la pata central por mi formación y es el corazón de mi visión de mundo y mi acercamiento a diferentes objetos. Hablar de creación de conceptos como decía Deleuze me parece un poco pedante y megalómano. Considero que recién estoy comenzando, tengo 38 años y para un escritor eso es nada. No he “fundado” ningún concepto e incluso tampoco sé exactamente a qué se refiere Deleuze cuando dice eso de Descartes o

Nietzsche. Uno puede tener ideas, algo más modesto, y ver como esas ideas encarnan.

Respecto de “esquematizar tradiciones”, sí, podría decir que me interesan los linajes y las genealogías. Sí, me gusta intentar conexiones o cánones de tradiciones de pensamiento o estética que me interpelan; en mi caso puntual, son dos: el hedonismo y la tradición libertaria. En esas esferas me gusta aglutinar familias. Eso también opera como un orden para poder pensar mejor, dar clases, exponer, ser claro. Creo que me acerco más a eso. Mi “creación” en todo caso está más en mi escritura, en como digo las cosas o en las interrelaciones que genero con temas más excéntricos como los vinos, el dandismo, la pornografía o el rock, que para mí son efectos colaterales del linaje hedonista y libertario.

NC. El filósofo Tomás Abraham suele decir que no se estudia filosofía para ser “mejor persona”, y da el ejemplo de Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, etc., que no eran muy buenas personas. Por otra parte, desde los griegos hay un trabajo dedicado a la formación o el cuidado de uno mismo. ¿Cómo conciliar ambas posiciones?

LDF. Coincido con Tomás: no necesariamente la filosofía crea mejores personas. Esos ejemplos son claros. Creo que el malentendido está en leer cuestiones como “arte de vivir” o “gobierno de sí” como si fueran recetas o manuales. Eso no existe y la filosofía nunca se lo propuso. La filosofía es interpelación desde Sócrates. Lo que sí existe muy claramente es la cuestión de la ascesis filosófica en escuelas como los estoicos, los epicúreos o los cínicos. Eso es lo que a mí me interesa y que rescata el último Michel Foucault.

NC. Además de las herramientas que un blog ofrece para publicitar el propio trabajo, ¿crees que genere algún tipo específico de escritura?

LDF. Yo ya hace años que no escribo más para mi blog. Lo hice al comienzo (2005, 2006) pero ya publico en editoriales independientes o grupos multinacionales, y en medios de Argentina, España o América Latina. Mi blog ahora funciona tipo website: allí cuelgo todos los textos que publico en medios y lo uso

para comunicar mis actividades docentes y culturales. Para mí es exactamente igual publicar en un blog, escribir un artículo para un diario de gran tirada o un libro. Es la misma lógica y mecánica.

NC. En Bolivia depender de la propia gestión para tener trabajo es difícil en la cultura. ¿Existe en Argentina algún tipo de estímulos para el trabajo de los free lance?

LDF. Acá en Argentina también es muy complejo depender económicamente del trabajo autogestivo y freelance y más todavía en la esfera cultural o editorial. Creo que cada caso es un mundo. Yo trabajé diez años en relación de dependencia (en la industria editorial) y siempre busqué mayor libertad para poder dedicarme a dar clases y escribir. Hace cuatro años vivo de manera completamente independiente a través de varias actividades: mis clases en mi Escuela de Filosofía, seminarios en otras instituciones, periodismo cultural, mis libros y actividades editoriales. Se puede hacer pero requiere de mucha disciplina y fuerza de voluntad así como de capacidad emprendedora e inventiva. Yo no tengo ni solicité nunca ningún subsidio ni beca estatal ni privada. Ni sé cómo se hace. No soy ejemplo de nada ni digo que sea bueno o malo, solo que en mi caso particular me sale así y me gusta vivir así. Más allá que mi visión de mundo es libertaria y trato de ser consecuente entre mis acciones y mi discurso, uno siempre está en contacto con lo institucional estatal o privado, yo realizo trabajos puntuales pero sin formar parte de esas estructuras. Es un modo de vida que no implica



hacer cualquier cosa, sino todo lo opuesto, tener muy claro hacia donde se va. La inestabilidad laboral está presente como también lo está en otros trabajos como la actuación, el teatro, las actividades artísticas en general, pero también si uno trabaja en una empresa está el riesgo permanente de ser despedido.

NC. ¿Qué libros (tres) de filosofía te llevarías si tuvieras que recluirtte un año en una isla?

LDF. *Radiografía de la Pampa* de Ezequiel Martínez Estrada, *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault y *Política del rebelde* de Michel Onfray.

NC. ¿Eres hincha de algún equipo de fútbol?
LDF. De ninguno, no me interesa el fútbol. ♦

* Filósofo y gestor cultural.



¿Qué es una política libertaria?

Etienne de La Boétie no se equivocó: “Uno elige ser gobernado y dominado”. Y básicamente, por miedo a la libertad. Precisamente por ello es que la mayoría opta por una libertad mercantil: Elegir que comprar o vender (bienes, puestos, cargos, seguridad, status social, reconocimiento). La libertad libertaria consiste en guardar un interior radiante (ni esclavo ni amo): el despliegue de un yo solar y fuerte como resistente táctico.

La propuesta de una filosofía política libertaria actual, consiste, entonces, en una estética generalizada: transformar la vida cotidiana en algo nuevo y estimulante. Aspirar a lo móvil. Lo que siempre fue, antes que nada, una ética irreductible, una forma de la existencia: el testimonio vivo. Un individualismo altruista que genera microrresistencias frente a los microfascismos cotidianos y oficiales.

Luis Diego Fernández

Sobre arte y filosofía

Una visita al estudio de Fernando Rodríguez Casas

Virginia Billeaud Anderson*

La obra del artista plástico cochabambino Fernando Rodríguez Casas (1946) fue objeto, en febrero, de una especie de múltiple gran exposición: bajo el nombre general de “Co-constituciones”, tres galerías de Houston, Texas, organizaron muestras de su obra (con los títulos: “La perfección del tiempo”, “El límite del mundo visual” y “Dualidad”). Ofrecemos aquí, en una traducción de Myrtha Fernández, fragmentos de la entrevista que, a propósito de Co-constituciones, le hizo la historiadora de arte Virginia Billeaud Anderson. Y, claro, este número de Nueva Crónica es ilustrado por buena parte de las obras que Rodríguez Casas discute aquí.



más controversial es mi criterio de que el arte, así como la filosofía y la ciencia, constituye un esfuerzo por entender quiénes somos. Yo sostengo que las grandes obras de arte de la historia de la humanidad nos muestran, una y otra vez, quiénes somos, dónde estamos, etc. Es por ésta y otras razones que no establezco una división marcada entre la filosofía y el arte. Déjame explicarlo. El Greco era un filósofo, y uno puede captar fácilmente su filosofía neo-platónica en sus pinturas. También se pueden leer el humanismo de Velásquez y la postura existencial de Rothko en sus respectivas obras. ¿Nos queda alguna duda de que la visión de la

Por Dios, Fernando, no has tardado ni cinco minutos en mencionar a Agustín.

F.R.C: Agustín no conseguía entender la noción de tiempo, porque ciertamente nuestra experiencia con el tiempo es problemática, cuando no inquietante. Para la ciencia el tiempo es estático, no cambia ni se mueve. Pero nosotros experimentamos el tiempo como cambiante, como un flujo. Esto es innegable, aunque no tiene ninguna lógica.

Me encantó tu reacción ante mi cuadro *Holding Time: The Rothko Chapel*, porque dijiste que no había diferencias entre los paneles, que es precisamente el punto. Normalmente esperaríamos que una secuencia de imágenes cambie levemente, como en una secuencia de cine, y los cambios representen el paso del tiempo. Pero mis imágenes se mantienen iguales. ¿Por qué? Porque yo quería representar una experiencia de tiempo más cercana a la realidad. ¿Cómo? Al desafiar tus expectativas de que las imágenes varíen te he ayudado a darte cuenta de que no había ninguna diferencia, excepto que el tiempo ha pasado. La única diferencia era el tiempo y lo único que cambió fue el tiempo. Así que, como ves, confronto al espectador con la realidad –o la irrealidad– del tiempo, ese componente incomprensible de todas nuestras experiencias.

Me explico: El desarrollo del serialismo en el siglo XX abrió espacio a la representación del tiempo y a la posibilidad de que el espectador tenga una experiencia explícita del tiempo. Al trabajar con series me propongo que el espectador experimente el tiempo en sí mismo, ese elemento efímero presente en cada percepción y al que, cada vez que intentamos comprenderlo, lo convertimos nuevamente en nada. En una secuencia de imágenes como la de una película, o la serie de Monet *La catedral de Rouen*, lo que cambia son los arreglos, los objetos, la iluminación, etc. Nosotros no vemos que el tiempo cambia, lo inferimos. Desde mi enfoque, tú no puedes deducir lógicamente que cada imagen represente un tiempo diferente por los cambios en los objetos representados; entonces te das cuenta de que lo único que ha cambiado es el tiempo en sí mismo, y tú. Es decir, el tiempo que te tomó observar una imagen, luego la otra, y la otra. Es por esto que en muchas de mis series he colocado espejos.

Virginia Billeaud Anderson: Tienes un doctorado en filosofía y hay coleccionistas de arte que compran tus obras en todo el mundo. Parece que logras conciliar al filósofo y al artista.

Fernando Rodríguez Casas: Aunque soy ante todo un artista visual, estudié filosofía y la enseñé regularmente. El pensamiento filosófico ha influido mucho en mi arte. Yo creo que examinar cuidadosamente la historia del arte es una tarea esencialmente filosófica: es una articulación visual, auditiva, etc. del entendimiento de quiénes somos, o dónde estamos, o por qué somos. Por lo tanto, no establezco una diferencia grande entre el arte y la filosofía, están entrelazados.

¿Deberíamos definir la filosofía como la búsqueda del entendimiento de quiénes somos?

F.R.C: No hay una definición general de la filosofía. Una de las primeras cosas que aprendemos en clases de filosofía es, precisamente, que una de las cuestiones filosóficas más debatidas es ¿qué es la filosofía? Y, por cierto, yo no tengo una respuesta. En realidad, la filosofía es un esfuerzo por comprender quiénes somos y dónde estamos, aunque ésta no sea una definición; y esto también es cierto para las ciencias. Creo que

humanidad de Bacon es distinta de la de Botticelli, por ejemplo? La visión que Goya tenía de la humanidad sufrió un cambio radical: se desplazó desde un iluminismo optimista a una visión oscura y pesimista. Y esto puede apreciarse en sus pinturas. Y así podría seguir y seguir.

El título de una de tus exposiciones, “La perfección del tiempo”, anticipa ya un interés artístico: el tiempo. El hecho de que haya tres exposiciones simultáneas en tres galerías ejemplifica también ese tu interés en el tiempo, en tanto que tus instalaciones y tus pinturas interactúan entre sí a veces de una a otra galería y a veces dentro de cada una de ellas. Hablemos, entonces, del tiempo.

F.R.C: El tiempo es una noción central de la filosofía y la ciencia, y un concepto muy difícil de abordar desde el arte, puesto que no tiene color, tono, sabor, ni volumen ni olor. Y aún así, lo experimentamos. ¿Cómo? Es la realidad más familiar y a la vez la más oscura, como ya lo apuntaba Agustín. Y aún así está en el centro mismo de lo que somos; en el medio de toda realidad. Yo quería mostrar algo de su naturaleza enigmática y de lo esencial que resulta en la trama del mundo en que vivimos.



Los espejos diminutos de tus instalaciones y los que se han colocado en las paredes hacen que el reflejo del espectador sea un elemento de tus obras.

F.R.C: El rol que cumplen esos espejos, para mí, es como una “costura” entre las imágenes. En mis pinturas sobre secuencias de habitaciones, por ejemplo, el espectador ve su reflejo en una habitación y luego otra vez en la siguiente idéntica habitación. La única diferencia entre las dos experiencias es que el tiempo ha pasado. Mientras el espectador se mueve entre esas imágenes se puede decir, metafóricamente, que está “hilvanando” el tiempo.

¿Y qué significan las sogas?

F.R.C: Las sogas también hilvanan imágenes de sucesivos “momentos en el tiempo”, y simbolizan la realidad que emerge de la interacción coordinada de muchos elementos. Ninguna hebra recorre todo el largo de la soga, pero las hebras que se retuercen en conjunto crean una estructura de extensión indefinida. Son una alusión imperfecta al flujo lineal del tiempo.

Tengo algo más que decir sobre los espejos. Durante los muchos años en que he trabajado en arte, he creado imágenes de gente, por ejemplo: retratos, retratos de grupo, etc. Pero en esta exposición de tres galerías no hay ni una sola imagen de una persona, excepto de mí mismo. ¿Por qué? ¿Es que la otra gente no me importa? Es exactamente lo opuesto: un espectador encuentra su imagen en los espejos y las imágenes reflejadas son, como tú dices, una parte esencial de esas obras de arte. Claro que puede ser sumamente arriesgado hacer que los espejos sean parte del arte, por nuestra natural inclinación a fijarnos en nuestra apariencia: ¿Cómo está mi pelo? ¿Está torcida la corbata? ¿Me veo viejo? Si una espectadora se concentra sólo en su apariencia, en su reflejo en el espejo, e ignora el trabajo en su totalidad, entonces mi obra está muerta. Mi intención es que esa espectadora se vea como parte de la imagen que rodea al espejo; en otras palabras, ver su imagen en el espejo como parte de la obra de arte. Cuando esto ocurre, tenemos un ejemplo profundo y maravilloso de co-constitución. Y ésta sucede en parte por mi contribución y en parte por la “correcta” contribución del espectador; surge una cosa nueva. Para disuadir al espectador de concentrarse sólo en su apariencia, uso espejos diminutos, suficientes para reconocernos, pero muy pequeños para dar una imagen completa. Y ellos reflejan sólo partes nuestras. Entonces, como ves, mi arte ilustra casos cruciales de co-constitución, porque el arte existe sólo cuando alguien lo experimenta.

En tu catálogo de presentación se dice que la co-constitución es la idea que organiza las tres exposiciones.

F.R.C: Es un fenómeno asombroso: por virtud del juego simultáneo de diversos factores, surge una realidad totalmente nueva.

Dime algo sobre el tema repetido de la cabeza que falta (en tus cuadros).

F.R.C: Representa un vacío en nuestro campo visual. La fuente de nuestra percepción es un punto ciego en la visión. La conciencia no puede verse a sí misma. Tras años de mapear el mundo visual, el descubrir que está incompleto fue algo profundo y asombroso.

Explorar el campo visual debe exigir una observación rigurosa.

F.R.C: Años de observar y de registrar. Mi investigación pictórica del campo visual comenzó en 1974, cuando hice un giro radical distanciándome del arte no-objetivo, porque decidí que había muchas cosas nuevas por descubrir en el arte representativo. En 1976 comencé a analizar artísticamente los efectos visuales de la visión binocular, lo que me ayudó a comprender que nuestra percepción visual del mundo proviene de

los aportes combinados de los ojos izquierdo y derecho. Nuestra mente “elige” ciertas cosas de cada uno de esos aportes y organiza todo en una experiencia visual unificada. Con algo de esfuerzo es posible ver la periferia, algo que nuestra mente habitualmente nos fuerza a ignorar, a lo que habitualmente no prestamos atención. Mis trabajos capturan estas realidades visuales “ocultas”. Sugieren que la porción o “ventana” del campo visual de “perspectiva lineal” es artificialmente angosta y mal concebida y que, prestando atención, es posible ver el mundo visual extenso. Para 1979 yo había alcanzado a describir el campo visual “esférico”, circundante, en una imagen plana de seis puntos equidistantes invisibles. Fue entonces que me di cuenta de que es posible crear una imagen de todo lo que visualmente nos rodea, excepto, claro, de mi propia cabeza. Pero me tomó algunos años más el aceptar que el mundo visual es irremediamente incompleto.

Si la mente fusiona en una sola experiencia visual dos conjuntos de aportes visuales, ¿significa entonces que, de hecho, la mente crea la realidad que percibimos?

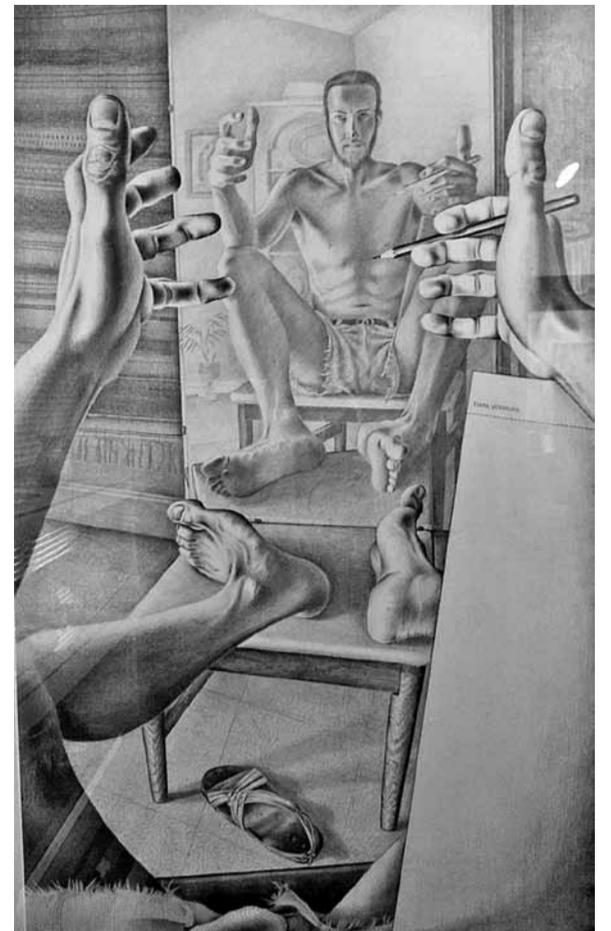
F.R.C: Sí, es la mente la que construye la realidad. El mundo que conocemos es el resultado de un aporte que llega de “afuera” y del modo particular en que nuestros sentidos y nuestras mentes captan y organizan esos elementos. Piensa, por ejemplo, en un color; digamos, en el amarillo. Vincent van Gogh tenía la experiencia de amarillo que obtenía de mirar girasoles. Yo te pregunto: ¿dónde encontramos ese amarillo? Seguro que no en los girasoles. Una persona ciega a los colores no podría ver la misma flor como amarilla. Y si tú la ves de noche, bajo la luna, parecería gris. Los colores solamente existen en la mente de los seres que tienen esa experiencia. Allá afuera solamente hay radiaciones de distinta longitud de onda. Así como “vemos” el mundo según nuestra perspectiva sensorial humana, así podemos “entenderlo” únicamente a través de nuestras categorías conceptuales y con nuestras teorías científicas. Por eso es que yo digo que la realidad está constituida por la mente y, en este sentido, sólo existe en la mente. Con mis trabajos pretendo llevar al espectador, más allá de la experiencia estrecha de la realidad, hacia una experiencia extraordinaria.

Leí algunos de tus trabajos sobre el vacío de nuestro campo visual, y aprendí que el observador mantiene una relación paradójica con él.

F.R.C: Es algo notable. Cualquier intento de producir una descripción completa del mundo visual fracasa porque la información visual termina en un lugar en el que no se puede ver nada, el vacío o punto ciego. Este es el lugar ocupado por la mente que experimenta ese mundo, por el observador que, en principio, no es parte de su propio campo visual, pero que ciertamente es un elemento indispensable para que éste exista. El mundo visual es necesariamente incompleto, porque su existencia misma depende de la presencia de un observador que no pertenece a él. En otras palabras, somos observadores conscientes sólidamente ubicados dentro del mundo visual/espacial que experimentamos, aunque a la vez estemos fuera de él.

¿Es esto algo así como un descubrimiento?

F.R.C: Immanuel Kant, Sartre y otros formularon teorías sobre la relación de uno mismo con la experiencia perceptiva, y Wittgenstein sostenía el criterio de que el sujeto metafísico es el límite del mundo visual. Lo nuevo de mi análisis es que se basa en una ilustración pictórica que usa un sistema ampliado de representación visual. Al mapear la estructura completa del espacio visual circundante, he logrado identificar el punto ciego y mostrar que el mundo visual es incompleto y discontinuo, siendo uno mismo, por necesidad, una ausencia localizada, tanto presente como ausente del campo visual.



La revista ARTnews ha descrito tu arte como “hiper-intelectual”.

F.R.C: Dijeron que mis obras enseñan a los ojos nuevas maneras de mirar.

La obra Huellas de dinosaurios [ver pág. 8 de esta Nueva Crónica] parece expresar una preocupación artística adicional. Vemos la figura de Fernando sin cabeza, como sugiriendo la discontinuidad del campo visual, un horizonte curvo que señala la curvatura del mundo visual que no percibimos, y las alusiones a los dinosaurios hablan del tiempo; pero también parece que, en última instancia, tú también estuvieras observando nuestra misteriosa existencia.

F.R.C: Yo me coloco en lo que probablemente fuera el cauce seco de un río por el que los dinosaurios caminaron hace millones de años, dejando un impresionante rastro de huellas fosilizadas. Es innecesario decir que esta obra nos invita a compararnos con los dinosaurios. La comparación se da por lo menos en dos niveles, uno que es obvio, y otro, no tanto. El obvio es que los humanos también somos una especie animal, parte del proceso evolutivo y que nuestra vida es tan precaria como la de los dinosaurios. Esto está enfatizado por las rajaduras en las rocas, las grietas, los sedimentos volcánicos, cráteres, etc. Y esto mismo también expresa el paso del tiempo. La comparación menos obvia y más problemática es la de los agujeros fosilizados en las huellas de los dinosaurios y el “agujero” que muestra la pintura en el espacio donde debe estar mi cabeza.

En mi opinión, esta obra expresa precisamente lo que llamas “la exquisita finitud y fragilidad” de la vida. Los animales muertos y los gases planetarios sugieren algo similar en Laocoon, otra obra con una figura sin cabeza. Aquí haces alusión a otro vacío, el existencial, al hecho de que antes del nacimiento y después de la muerte estamos en blanco, un blanco sobre el que no sabemos nada.

F.R.C: Sí, no sabemos por qué existimos, no tenemos idea de de dónde venimos o de a dónde vamos después de morir, si vamos a algún lugar. Pero el hecho de que no lo sepamos ahora no significa que nunca lo vayamos a saber. A lo mejor sí. Tampoco lo sabemos. Pero no encuentro que haya una razón para desesperarse; la vida es, o al menos puede ser, fascinante y plena de significado. ♦

Sobre *Eisejuaz* de Sara Gallardo

Toda civilización calla su barbarie

Mónica Velásquez Guzmán*

Sara Gallardo (1931-1988) no sólo fue una narradora argentina (compañera de generación de Alejandra Pizarnik), sino que es uno de los personajes memorables de la literatura boliviana: es, con el nombre de Sara Stefanía, una de las mujeres De la ventana al parque de Jesús Urzagasti. Gallardo fue la compañera de H.A. Murena, el ensayista que descubrió a Urzagasti (por sus oficios editorial Sudamericana publicó en 1969 Tirinea) y el primer (y gran) traductor al castellano de la obra de Walter Benjamin. (Murena, claro, es también un personaje de Urzagasti). Pero además de todo esto, anecdótico en el mejor sentido de la palabra, Gallardo es la autora de Eisejuaz, un clásico de la novela argentina poco conocido más allá de la Argentina. En este texto, testimonio de un deslumbramiento, la poeta Mónica Velásquez se ocupa de la gran novela de Gallardo, el monólogo alucinado de un mataco tocado por Dios.

“Cuando entregues las manos perderás la sed”, así exige Dios a un mataco, así le ha demandado la historia, la colonia, la explotación de caña o de caucho, así todos los modelos del capitalismo; sin embargo esa sed milenaria sigue secando miles de gargantas. La novela *Eisejuaz* de Sara Gallardo (1971) nos desafía a leer lo ilegible de ese sitio ajeno a nosotros, colocándonos fuera del conocido mundo donde creemos haber civilizado a los otros, a lo otro que guardamos en nuestras memorias privada y pública.

Acorde a su tiempo, Gallardo hacía ingresar al escenario de lo simbólico una nueva lectura del indio, ya no representado en esa masa o colectividad con que la literatura del siglo XIX y principios del XX había hablado de la fuerza de trabajo, de resistencia o de barbarie restante desde el proyecto colonial. Tampoco se trata ahora de un arquetipo cuyo hablar se transcribe en sus peculiaridades de pronunciación o sintaxis; no existe ya la más mínima posibilidad de hablar de, o por, el indígena, hay que oírlo desde su subjetividad, desde su particular visión de mundo. Estamos frente a la extrañeza de un mataco elegido por Dios, un personaje con delirios místicos que ya no halla lugar entre su tribu ni en las fisuras que le ha dejado el mundo occidental. *Eisejuaz*, portador de tres nombres, transita y desmiente todos los sitios de “civilización” históricamente reforzados y ejercidos por los poderes hegemónicos. La novela escribe a la vez un neo-indigenismo y un neomisticismo.

Si desde nuestros orígenes como latinoamericanos se nos dio oportunidad de ciudadanía al convertirnos a la “verdadera fe católica”; se nos otorgó existencia

civil (de segunda clase, claro, si de mujeres o indios se trataba, tuvimos que esperar hasta 1952, por lo menos en lo nominal) siempre y cuando fuéramos a la escuela, nos atuviéramos a la ley, ocupáramos nuestro tiempo en trabajar, dejáramos nuestros vicios y, ya puestos en las domesticaciones, domináramos nuestra salvaje sexualidad en aras de la familia monógama y legítima... *Eisejuaz* se fuga sistemáticamente de todas estas determinaciones, pues obedece a un destino mayor dictado por un Dios muy particular. Prefiere entonces dejar de leer, aunque se lo han enseñado las misiones noruegas y católicas; elige dejar los trabajos de servicio y de carga, aun a riesgo de pasar hambre; ocupa sus manos en levantar dignas y precarias viviendas provisionarias en respeto y armonía con la naturaleza y con una subsistencia que día a día debe asegurarse; conoce el amor con una mujer que lo acompañará hasta morir en un hospital civilizado y sin explicaciones a la familia, sin embargo su sexualidad seguirá acogiendo otras relaciones no necesariamente legítimas; opta por creer en Dios, sí, pero sin dogma, por vía directa y por mandato excepcional. Su comunidad no lo entiende, nació para ser jefe pero no lo es. La población blanca lo mira con desprecio y desconfianza, tenía todo para triunfar y ser un hombre de bien, pero en vez de ello elige la libertad del animal, del que puede mirar el infinito sin muerte, porque el mandato divino le tiene asignados caminos más profundos.

Eisejuaz no es el indígena idealizado ni el moralmente elevado, sacrificado en su búsqueda espiritual; por el contrario, en su alma, el bien y el mal celebran a diario tremendas batallas, como en la arena de lo



sagrado, donde ambas energías desean gobernar. En esto nos recuerda a la novela *La última tentación*, de Kazantzakis y que Scorsese llevara al cine; una relectura del místico deambula en ambos textos: el mal es interno e inherente al hombre elegido, y el bien es un desastroso mandato que demanda sacrificios, silencios y ceremonias que no siempre son lo mejor, ni para uno ni para su otro, redimido-redentor. Y es que este Dios ha decidido solicitar a *Eisejuaz* hacerse cargo de Paqui, el resto de toda civilización blanca, un mercader que lucra con el cabello natural de las mujeres que somete, un empresario promiscuo e ingrato, que, salvado por el mataco de morir enfermo en las calles, permanecerá con él en la dura vida del monte, sólo para recordarle lo que implica atender al mal de cerca. En este sentido, nuestro personaje replantea los presupuestos comunes en la literatura de místicos; si bien la novela puede leerse estructuralmente siguiendo los pasos del camino espiritual (revelación, pruebas, tentaciones, ratificación del llamado y cumplimiento del destino), dicho sendero está cimentado o más bien empolvado por la situación de tan peculiar hombre de Dios: uno situado en los márgenes de lo civilizado y en sus más extremos cuestionamientos.

La atrevida inversión de términos que Gallardo propicia respecto del tópico hombre blanco-indígena (civilización y barbarie) es notable. Ni un indigenismo de masas unidas a lo natural, ni un misticismo de santos. *Eisejuaz* es mataco, pero no es eso todo lo que él es. No es un ser que se agota en su pertenencia étnica, puede, como todo gran personaje, desempeñar múltiples y contradictorios papeles, porta mundos encontrados que resumen su historia, rompe con su lengua los límites con que frecuentemente habíamos leído la tensión español-lenguas nativas; impregna con su visión mística su visión indígena y viceversa. No estamos ante otra historia de culturización de un indígena por parte de un blanco, no es este personaje ni representado ni reivindicado por los males concientes de nadie; este mataco se nos escapa, porque es él quien debe cuidar a lo último de lo último dentro de la escala de seres humanos occidentales, blancos y





civilizados; pero es, también, el postrero resabio de lo indígena (aquél que prefiere dejar a su hambrienta comunidad, no ser su jefe, para cuidar a un desagrado extranjero).

Optar por la misión exige, en este caso, una profunda lucidez de su pertenencia al mundo mataco, no es su escape, no es su negación, sino lo contrario, una reafirmación de lo místico como extremo sitio de existencia en un mundo que los ha devastado: “Mienten al paisano, usan al paisano, olvidan al paisano. Ya lo sabemos. Ya lo hemos visto. No importa. Hay una sola ayuda: ese que alimenta los corazones”. Este mesianismo, sin embargo, no es todo virtud, de hecho advierte “aquí un barro haré con la maldad, un barro con mis pies, una planta nacerá, la cortaré; una flor echará, la quemaré. Se acabó el tiempo de nosotros pero no importa”. El mundo arrasado del paisano ha atestiguado desde el tiempo cíclico el acabose para los suyos y su mundo, eso ya ha pasado y volverá a pasar, pero no importa en la medida en que renacerá del barro, de la tierra, del resabio, así como Eisejuaz resurgirá desde o con la escoria del cuerpo muerto de Paqui.

El final de la novela obedece a una lógica de tragedia griega, ambas singularidades (Eisejuaz y Paqui) mueren envenenadas por error. Como muere primero el occidental, el mataco lo entierra, oficia los rituales para dar una última dignidad al muerto, por más ajeno que le haya sido. Por su parte, pide a su compañera hacer lo mismo con su cuerpo y enterrarlo en la misma tumba. Ambos cuerpos, resguardados por el rito, vuelven a la tierra en igualdad de condiciones, como seres humanos frágiles y efímeros. Eisejuaz ha cumplido el mandato de Dios, pero también el de un indígena desprendido de su sociedad, pero aferrado a las secretas leyes de su cosmovisión.

Esta novela maravillosa sostiene su mundo narrativo en un desconcertante lenguaje. Eisejuaz es el narrador de la novela y como tal habla, organiza los hechos, nos oculta o muestra lo que sucede según nos hable en español o “en su lengua”. A la vez, este narrador deja hablar a Paqui, a los misioneros, a sus patrones, cada quien con un lenguaje y una visión de mundo muy diferente a las del protagonista. Los blancos adjetivan, desprecian, determinan, son condescendientes (“no hay que ser huraño, hijo”), siempre hablan, cuando oran es en pro de reafirmar su poder, son incapaces de dirigirse a Eisejuaz sin usar el “ustedes” (en plural), sin entender la particular subjetividad con la que hablan, reduciendo ésta a un arquetipo (ustedes que no se visten, no se bañan, no trabajan, tienen vicios, comen gente, etc.). Los otros indígenas no comprenden al personaje, le reclaman, se quejan, lo juzgan, se ríen o lo aconsejan. El Maligno y sus mensajeros lo tientan, lo desprecian, lo maldicen. Los

mensajeros del bien le dan señales, lo esquivan, lo alientan. Dios calla la mayor parte del tiempo. Cuando habla, le pide a Eisejuaz sus manos, para cuidar a Paqui, para velar por la misteriosa fosa común donde finalmente bien y mal cumplen. Cuando habla, le deja dormir temprano. Eisejuaz ora, monologa, reniega de su lengua, de su destino y de su suerte; masculla un lenguaje y exiliando de su corazón la sangre de la ira, se silencia.

Los lenguajes de unos y otros chocan porque las lógicas que los sostienen se excluyen; pero todos hablan. Incluso confiesan. Una noche de copas, Eisejuaz confiesa a Paqui que cuando niño, su tribu mató y devoró humanos; Paqui le cuenta cómo él y sus amigos violentaron a una prostituta y se rieron sin parar. Cada civilización tiene su barbarie. No estamos ante un Robinson domesticando a Viernes, sino ante un Eisejuaz soportando a Paqui; el cuidador no civiliza, no adoctrina, no traduce al otro ni lo inserta en su lógica por considerarla imperante. Más bien ora, da de comer y de beber, vela el sueño, pide librarse del otro. Mira al otro como otro. La pluralidad de lenguajes nos dejan ver a cada quien en su mundo, sin reducirlo a la univocidad. El elegido no entiende las razones de su Dios ni pregunta por ellas. No entiende al desagradable ser que le han encargado vigilar, sin embargo jamás acaba con él, le da sitio y voz, a pesar de lo que ello conlleva, que no es poco en la historia. No hay síntesis sino problemática convivencia final, donde la fosa común ampara lo bárbaro de dos pueblos y, desde allí, lo más entrañable del ser humano.

“Por vos el mundo no se ha roto, y no se romperá” son las palabras esperadas de ¿Dios? al final de la novela. Y esto da qué pensar. ¿Cómo cumplir nuestra destinación como seres de lenguaje, dejando hablar al otro y aceptando que no lo entendemos? ¿Cómo no tentarnos con civilizarlo, creyendo tener siempre la razón y la fe de nuestra parte? ¿Qué hace cada cultura con su desborde, cada fe con el silencio de su creador, cada sociedad con sus desigualdades? Gallardo, como gran novelista, no nos da ninguna respuesta sino un eterno collar de preguntas. Tal vez, si oímos la musiquilla que nunca tararearemos y los mundos que no nos fueron dados en la propia experiencia, entonces las manos entregadas, por fin, no sean sólo fuerza laboral o escritura sin sitio para el afuera. Tal vez, como el personaje invocando a los mensajeros, podríamos todos solicitar y abrir paso en nuestros caminos a todo lo extranjero que llevamos dentro, a todos los extranjeros que cruzarán por nuestro sendero: “Prendan sus fuegos aquí, cuelguen sus hamacas, hagan sus casas aquí, en el corazón de Eisejuaz”. ♦

* Poeta y ensayista.

Fondo de ojo

Post Tenebras Lux

Antes de morir, Juan, uno de los protagonistas del último film de Carlos Reygadas, *Post Tenebras Lux* (2012), le cuenta a su esposa Natalia que ha recordado su niñez: la sensación de la hierba en los pies, la atención a los más ínfimos detalles; los sonidos que entonces oía y que no ha vuelto a oír (¿han desaparecido o simplemente dejó de prestarles atención?). Dice que de niño “sólo tenía que existir”. Sin embargo, agrega, no siente nostalgia, sino amor por todo, por cada cosa del mundo. “Vi cómo todo está vivo; cómo todo resplandece, todo el tiempo”, dice; “me sentí como un bebé recién bañado, limpio y seco”. Juan sabe que va a morir y experimenta esta revelación final.

Pero volvamos a la primera escena –extraña y poderosamente bella– de la película. Manifiesta en imagen lo que Juan le explica a Natalia antes de morir. Rut, su pequeña hija, deambula sola en un gran canchón rodeado de impresionantes cerros, donde a su vez van por aquí y por allá vacas, perros, caballos. Es el atardecer, y se acerca una tormenta. Cae la noche. La pequeña se integra al conjunto de manera absolutamente natural, jubilosa, atenta, asombrada, olvidada de sí. Parece “sólo existir”; formar un continuum con la existencia hermosa, sobrecogedora y a la vez amenazadora de la naturaleza, de sus seres y fenómenos.

El mundo de los adultos es un mundo extraviado, exiliado, perdido. Oscuramente violento. Cuando un demonio (la alegoría del mal por excelencia) se desplaza por una casa en la noche (en lo que parece ser un sueño) y se acerca a los dormitorios, se detiene ante un niño que se ha levanto y está quieto, mirando. Su mirada es más bien neutra. Luego el demonio se vuelve y entra al dormitorio de los padres, cierra la puerta. Obviamente, el mal no está en la esfera infantil; o existe y es parte de ese existir-niño en el mundo: el niño puede mirarlo y no contagiarse de él. El mal está claramente situado en la zona degradada de la humanidad: la adultez.

Si bien estos elementos de la película son detalles dentro de una complejísima estructuración en rompecabezas, en la que la historia de Juan y su familia es pieza articulante, son detalles que congregan lo que parece ser la trama profunda de la película, o una de sus tramas.

El prodigio de la imagen en Reygadas tiene que ver con la experiencia de lo que el hombre está destinado a perder luego de la efímera (pero absolutamente sustantiva) experiencia infantil. El ojo cinematográfico intenta recuperar ese prodigio. A manera de un sueño.

Y es que el sueño es un signo denso en este film, pues tiene que ver con aquello de que el soñar atormenta (allí aparecen demonios...), pero también de que vivir es como soñar, tan efímero como soñar. Pero –otra vez– lo onírico tiene que ver también con la estructuración del propio film, no sólo construido con técnicas ópticas que aluden a lo onírico, sino con la lógica caótica de los sueños.

Es difícil hablar de esta película, disparada a la médula del espectador (como ocurre con Terrence Malick, con Bela Tarr...). Terriblemente hermosa y a la vez horrorosa. Convoca al silencio.

Ana Rebeca Prada



Crítica de libros

Sobre *La abuela civil española: ética y narración*

Fernando Molina*

“A los postmodernos –escribe Molina en esta reseña de una novela de Andrea Stefanoni– toda práctica concreta de la virtud y el heroísmo nos parece imposible. La virtud y el heroísmo los buscamos en las películas y en las novelas, no en nuestras vidas. Pero hete aquí que nos topamos con una novela, esta de Stefanoni, que, a diferencia de la mayor parte de sus homólogas, no presenta la virtud y el heroísmo en 3D, sino brotando de la realidad misma, brotando cada vez que una mujer se levanta al alba y va a la mina de carbón, cada vez que una mujer enfrenta la muerte de los seres que ama, o que envejece sin quejarse; cada vez que una mujer es una buena abuela”.

Habrán ya notado ustedes que la novela de la que hoy hablaremos tiene un gran título: *La abuela civil española*. Sugiere, por ejemplo, las muchas connotaciones de la palabra “civil”, la que por un lado representa todo aquello que no es militar ni eclesiástico, es decir, lo que es *privado*. Y entonces la usamos –por ejemplo– para nombrar esa guerra española de los años 30 en la que se enfrentaron dos bandos que esencialmente no representaban a dos potencias, ni constituían el instrumento de dos potencias, y que por tanto eran facciones *privadas* batallando entre sí, para –luego de la victoria de una de ellas que sería la derrota de la otra– permanecer en el mismo Estado, del cual ambas eran igualmente miembros.

Fue el carácter privado de esta guerra el que, medido con los ojos del Estado nacional, la torna aún más sórdida, y el que, desde el punto de vista práctico, la hace todavía más terrible. Como es lógico, después de la guerra los derrotados no disponían adonde escapar fuera del alcance de los vencedores, con quienes, por el contrario, debían convivir. Muchos tuvieron que perder también, entonces, además de todo lo que ya habían perdido (la posibilidad de la ilusión o de la confianza, y tantos parientes y amigos), a la propia patria por la que acababan de luchar. Para ellos comenzaba el camino del exilio, el definitivo para esa abuela que sube a un barco y navega hacia un futuro en el que la espera una nieta argentina, plantada además en la argentinidad, para escribir su biografía con una prosa menuda y encantadora.

Pero “civil” es también “ciudadano”, es decir, el que pertenece a la ciudad y como tal responde. Son civiles las personas que cumplen lo que la comunidad les demanda, las personas que no faltan a los deberes que se derivan de haber nacido *de otros*, y sobre todo *entre otros*: esa carga de responsabilidades y renunciamentos



que cada uno tiene que acarrear para que el grupo sobreviva, para que sus componentes sobrevivan, y si es posible florezcan y fructifiquen.

La misma palabra nos remite simultáneamente, entonces, a un lugar que no es del Estado, el espacio privado, y a la condición que, *en y desde* la vida privada, hace posible al Estado, y que por tanto lo funda; una condición que implica hacer lo correcto, seguir el género de vida que Aristóteles llamó la “vida buena” y que en su opinión es la que ofrece a toda sociedad organizada sus condiciones mismas de posibilidad.

La novela de Andrea Stefanoni nos recuerda por qué los griegos no solo asociaban la virtud con la realización de grandes obras, o con las contribuciones que, en la arena pública, realizan los legisladores, los intelectuales y los guerreros, y en cambio ponían especial atención a la virtud –a la búsqueda consciente y consistente del bien– que se desplegaba en la existencia cotidiana, en el quehacer de los comunes.

‘Así como veríamos a un general que faltara a su deber en la batalla como alguien que habría traicionado la confianza que la ciudad depositó en él, y por tanto como alguien que merecería la condena colectiva –dice Sócrates en la *Apología*–, así también deberíamos ver a Sócrates en caso de que éste no cumpliera con su propia conciencia’. Las grandes virtudes o las virtudes de los grandes no bastan; si la virtud es importante para el mundo, es decir, útil para todos, es porque incluso obliga al pequeño Sócrates. Y cuando Sócrates va allí donde su conciencia lo lleva, con el sencillo acto de beber de un frasco crea un valor que 2.400 años después sigue contribuyendo a mantenernos unidos y a salvo, y que sobre todo nos muestra, como ha hecho durante estos 2.400 años, el norte de una posible felicidad.

Para volver a hablar de la novela, digamos que tan valioso es el coraje del republicano que le roba un lote de armas al enemigo, como el de la huérfana que, alimentada por su madrastra con la comida de los cerdos, no llora ni se humilla, no desespera ni se resigna, sino que mira fijamente a su agresora y le espeta: “Más. Quiero más”.

En todas partes hay virtud, y allí donde hay virtud hay heroísmo, porque la virtud es exigente. Lo que explica por qué a los postmodernos, miembros de número de la sociedad del placer, toda práctica concreta de la virtud y el heroísmo nos cargue, nos parezca francamente infumable. No queremos este compromiso, como tantos otros. La virtud y el heroísmo los buscamos en las películas y en las novelas, no en nuestras vidas. Preferimos héroes fantásticos que se sacrifiquen imaginariamente, con los cuales simpatizar a una prudente distancia.

Pero hete aquí que nos topamos con una novela, esta de Andrea Stefanoni, que, a diferencia de la mayor parte de sus homólogas, no presenta la virtud y el heroísmo en 3D, sino brotando de la realidad misma, brotando cada vez que una mujer se levanta al alba y va a la mina de carbón, cada vez que una mujer viste un viejo vestido, cada vez que una mujer enfrenta estoicamente la muerte de los seres que ama, o que envejece sin quejarse; cada vez que una mujer es una buena abuela o, ya que estamos en esto, cada vez que es una buena nieta.

Stefanoni nos muestra con su novela, paradójicamente, que la virtud y el heroísmo están en la vida y no en las novelas. Hay momentos históricos, como los tiempos de guerra, en que toparse con ellos así, digamos que al natural, no resulta difícil. En cambio en nuestra era, que es la del placer, sí lo es. Pero en cualquier tiempo el confort puede verse abruptamente interrumpido por la crisis: la recesión, la adversidad, aun la catástrofe. Esta interrupción puede ser colectiva o individual... Y entonces todos estamos a prueba: ¿seremos virtuosos cuando el momento lo requiera?, ¿seremos capaces de imitar a nuestros héroes de las novelas y películas? ¿O nos dará miedo y huiremos?

Nadie quiere pensar en esto, pero un día todos deberemos enfrentar esta verdad. La abuela tuvo la buena o la mala suerte de tener que hacerlo desde muy pronto. Muchos de ustedes han evitado hasta ahora el apretón de la ética, pero un día, sin importar cuánto se escabullan, ésta los encontrará. A una generación de españoles los dilemas morales los alcanzaron de una manera tal que el impacto los despellejó, aunque convirtiéndolos al mismo tiempo, como memorablemente explicó Octavio Paz en el *Laberinto de la soledad*, en símbolos de significación universal.

A esta gente común –aunque más acostumbrada que nosotros a las exigencias de la virtud– la historia le preguntó, como en otras circunstancias la vida nos ha preguntado o nos preguntará a nosotros, si era decente o no. Algunos respondieron grandilocuentemente; algunos de forma equívoca: primero sí y luego, exigidos por la necesidad, no. Otros respondieron quedamente, pero sin dudas. Andrea Stefanoni nos relata con pericia la historia de unas de estas afirmaciones, de una que se realizó con un leve pero inequívoco movimiento de cabeza, y sin emitir palabra alguna. ♦

* Escritor y periodista.



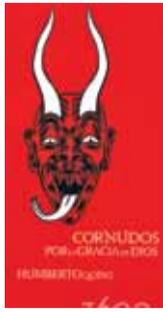


El espejo de la sociedad: Poder y representación en Bolivia

María Teresa Zegada y Jorge Komadina

Ceres-Plural editores / Colección Sociedad

El espejo que nos presentan Zegada y Komadina es irremediamente opaco. La renovación étnica, social y cultural de los aparatos que trajó el ascenso de la pomposamente denominada “revolución democrática y cultural” hizo concebir la esperanza de que el enorme foso cavado entre los operadores del poder estatal y los representados iba a reducirse. Zegada y Komadina encuentran que los cambios de composición están, sin embargo, muy lejos de calcarse en los resultados y productos de los órganos legislativos. La persistencia del verticalismo y las imposiciones partidarias, tanto como la complaciente subordinación al Ejecutivo, se han mantenido estólidamente, desafiando toda la narrativa del advenimiento de una nueva época y la llegada de “los movimientos sociales al poder”. (Róger Cortez H.).

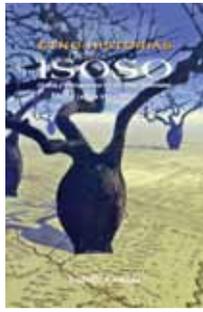


Cornudos por gracia de Dios

Humberto Quino

Editorial 3600 / A la venta en Librerías Plural

Con esta hermosa edición ilustrada por Marco Tóxico, el poeta Quino vuelve a uno de sus pasatiempos especializados: la confección de diccionarios o recopilaciones. En este caso, son los cornudos el objeto de su interés solidario (no en vano se dirige a ellos en tanto miembros de un inmenso clan, una “cofradía del cuerno”). Aunque, como con el vértigo de los mapas borgianos, aquí descubrimos pronto que la especie es una alusión al género: todos somos cornudos, casi como que todos somos mortales. Por eso las definiciones que el libro amontona son variaciones en torno a una imagen única: la del hombre con cuernos. El “cornudo demente” sería así el que cree que sus cuernos derivan de una conjura del Gran Otro; el cornudo “discreto” es el que sabe que lo es, pero no hace nada; el cornudo magister es un “arrogante minotauro”. Etc. (M.S.)



Etno-historias del Isoso

Isabelle Combès

Ifea-Pieb / A la venta en Librerías Plural

El subtítulo circunscribe y aclara las cosas: *Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. Centrado en la historia política de la capitania isoseña, y a partir de materiales orales y de documentos de archivos muy poco conocidos, este libro de Combès se concentra sobre todo en el siglo XIX, la época de la conquista real de esta zona de Santa Cruz y de la gestación de sus políticas actuales. El eje conductor de esta exploración etno-histórica es el concepto de “iyambae”, “sin dueño”, tema central en los últimos años de cierto discurso político, lema de la identidad isoseña, clave de un proyecto de legitimación histórica y política de una sociedad ya no “sin” Estado sino “contra” él. Otros temas recurrentes en el libro son la herencia chané (arawak) en el Isoso y el cuestionamiento de su pertenencia a lo chiriguano o guaraní de Bolivia.



Excedente y renta en la minería mediana

Rolando Jordán et al.

Pieb / A la venta en Librerías Plural

Reciente investigación. Generosa en detalles, cuadros, datos, historias y estudios de caso. Y, claro, en estos tiempos de rifa clientelar de los recursos nacionales en favor de corporaciones y transnacionales (a cambio de votos y el apoyo de nuevas élites), esta es además, tal vez, una investigación útil a la hora de discutir nuevas leyes mineras. Lo que se demuestra es algo ya sospechado: que el excedente minero es considerable y, que incluso en el caso de la minería mediana (que tributa muchísimo más que las cooperativas), en Bolivia lo que recibe el Estado es poco (en comparación con lo que el Estado recibe en paraísos “neoliberales” mineros: Chile y Perú). Es más: se prueba que buena parte de esa renta (el 57%) se va del país para no volver. El libro se cierra con una serie de recomendaciones concretas sobre política tributaria.



Minería y conflictos medioambientales en Cantumarca

Rosario Tapia et al.

Pieb / A la venta en Librerías Plural

Investigación sobre un conjunto de fuentes de contaminación que impactan, no para su beneficio, dos comunidades humanas: Cantumarca y la urbanización Nueva Cantumarca en la ciudad de Potosí. El libro reconstruye el itinerario de este conflicto, de las gestiones y protestas de los pobladores ante la empresa responsable del daño, COMIBOL, y ante la Asociación de Ingenios. ¿El resultado? Casi ninguna medida, casi ninguna respuesta. En la segunda parte del libro, los autores ofrecen precisamente un plan de intervención, uno que ignora o quiere ignorar esta comprobación: que entre la bolsa y la vida, hace rato que en Bolivia se optó por la bolsa. Y que declarar ésta una “zona de desastre” ecológico, como sugieren, no cambiará nada (cf.: el caso de la cuenca del río Huanuni en Oruro) mientras haya ganancias que obtener. Y así volvemos a Arzáns.



El costo ecológico de la política minera en Huanuni y Bolívar

Elizabeth López et al.

Pieb / A la venta en Librerías Plural

La respuesta a la pregunta implícita del título es obvia: sí, el costo es alto. Pero como los excedentes mineros lo son también, la propuesta de intervención ambiental de los autores es uno de esos tantos documentos que, en Bolivia, se redactan no se sabe para qué o para quién. La propuesta es, a todas luces, digna de atenderse. Supone cuatro ejes: a) mayor participación municipal y departamental en la gestión ambiental; b) reforzar la presencia estatal en esa gestión; c) avanzar hacia un enfoque que sea específico a los ecosistemas de la zona; d) crear políticas que supongan un cambio progresivo del patrón productivo primario-exportador. Si el Estado no puede o no quiere siquiera exigir una tributación razonable o el cumplimiento de derechos laborales básicos de los productores mineros, ¿es imaginable que tenga algún interés en exigir la protección del medio ambiente?

Para verte mejor

¿Deja vu?

Una crítica que se puede considerar constante en el arte contemporáneo en estos últimos años en Bolivia es la falta de creatividad. Es frecuente escuchar comentarios a las exposiciones en el tono de: *esto ya se hizo, ¿no conocen la obra de tal?*, críticas que suelen colindar con la invariable observación acerca de la deficiente formación que reciben los artistas. Sin embargo, cuando se piensa, estas son observaciones más bien superficiales que tal vez poco tienen que decir de la obra en sí y más bien son síntoma de una vieja desesperación por la “novedad”.

En estos días se exhibe la biennial *Contextos* en el Museo Nacional de Arte de La Paz. Una muestra de varios artistas, algunos con más de una obra en sala, que me ha generado sabor a nada. Efectivamente todas las obras hablan sobre el texto, señalan las cualidades del texto, se manifiestan en forma de texto. De estas obras debo decir que la más destacable de lejos es la de Alejandra Delgado, que en un video representa un texto (una arenga de Bolívar) de forma gestual, en lenguaje de señas, de pie ante un monumento de Bolívar. De esta manera Delgado logra una suerte de anulación del texto en el metatexto o bien, que la obra se convierta en texto. Mas allá de esta obra, y mi gusto personal por el sentido del humor de Valcárcel, poco es lo que se puede valorar.

Las obras parecen sacadas de otro contexto (irónicamente), como si nada las atara. Una crítica a la biennial bien recibida en una red social las clasifica como obras de Pinterest [red social que permite coleccionar y compartir imágenes]. Hay que decir que en Pinterest circula material muy creativo y es una galería en constante renovación de ideas. Las imágenes van desde perritos, gatitos, ositos de verdad, ositos de peluche, guías para todo tipo de inquietud espiritual, recetas seleccionadas por consideraciones dietarias, iluminaciones medievales, mapas, mucho diseño gráfico y si, arte contemporáneo. En sí, arte de Pinterest puede ser muy buen arte, pero la crítica se enfoca en señalar lo común, lo formulístico y el *deja vu* que provoca Contextos.

Si no me gustó la muestra, tampoco me gustó la crítica. Esta argumentó, otra vez, que parecía que los artistas de la exposición no estuviesen enterados de la existencia de las vanguardias, especialmente las poéticas. Pero el arte no es para superarse, no es una técnica. El Renacimiento no fue superado nunca. Las cosas sólo se movieron creativamente cuando lo dejaron de lado y los artistas empezaron a pensar en otra cosa. Es decir, las vanguardias no van a ser “superadas” por el arte contemporáneo. A la larga no se trata de eso. Que si se vio o no se vio no es lo que importa, lo que importa es que muchos siguen pensando en la misma línea, tanto los que hacen, como los que ven. Yo no quiero ver las vanguardias *en clave boliviana*. Quiero ver otras ideas, quiero que me hagan pensar cosas que no había pensado antes. No sirve de nada buscar la novedad: hay que quizá dejar de esperarla.

Lucía Querejazu Escobari

La otra orilla

El régimen de la alegría

Clément Rosset (n. en 1939)



toda una vida dedicada a completar este corto capítulo sería insuficiente—, la belleza de los paisajes griegos o italianos, la de la mañana y la de la noche, aún le quedará todo por decir sobre el encanto de la existencia; todo o casi todo, digamos que el infinito menos una o dos unidades. Pero bastante poco que decir también: porque su alegría no puede invocar ningún hecho preciso, por un lado, en virtud del principio que impide a una alabanza general apoyarse en un solo hecho y, por otro, por la sencilla razón de que, en cualquier caso, no hay ningún objeto que pueda invocar al sucumbir éste invariablemente al efecto corrosivo del análisis y de la reflexión. No hay ningún bien en el mundo al que un examen lúcido no le haga parecer, en última instancia, irrisorio y desdeñable, aunque sólo fuese al considerar su frágil constitución, es decir, su posición a la vez efímera y minúscula en la infinitud del tiempo y el espacio. Lo extraño es que la alegría persista entretanto, aunque suspendida en el vacío y privada de todo asiento. El privilegio extraordinario de la alegría reside, incluso, en esa aptitud para perseverar cuando su causa ha sido oída y condenada, en ese arte casi femenino de no admitir ninguna razón, de ignorar alegremente la adversidad más manifiesta y las contradicciones más flagrantes, pues la alegría tiene en común con la feminidad el hecho de permanecer indiferente a cualquier objeción. Una incomprensible facultad de persistencia permite a la alegría sobrevivir a su propia estocada, continuar alardeando como si nada hubiera pasado; un poco a la manera de esos gusanos que, aunque se les corte en dos y en cuatro, no por ello dejan de moverse y avanzar hacia su ciego objetivo, o a la manera también de ese mandarín maravilloso, puesto en música por Bela Bartok, al que ninguna puñalada logra aniquilar. [...] La alegría es un regocijo incondicional de y a propósito de la existencia; ahora bien, considerándola con total frialdad y lucidez de espíritu, nada hay menos regocijante que la existencia.

Uno de los distintivos más seguros de la alegría es, por usar un calificativo con resonancias deplorables en muchos aspectos, su carácter totalitario. El régimen de la alegría es el del todo o nada: sólo hay alegría total o no hay ninguna alegría (y añadiría, anticipando el resultado de mi discurso, que sólo hay alegría total y, a la vez, en cierta forma, no hay ninguna alegría). Es evidente que la persona alegre se regocija de esto o de aquello en particular, pero si se le sigue preguntando se descubre en seguida que también se regocija de eso otro y de lo de más allá, y más tarde de esta y de aquella otra cosa, y así hasta el infinito. Su regocijo no es particular, sino general: está “alegre por todas las alegrías”, *omnibus laetitias laetum*, como dice un amante satisfecho en una obra del dramaturgo latino Trabea, parcialmente citada por Cicerón. Frase penetrante, aunque uno ignore por completo el contexto al que pertenecía. Lo que sugiere semejante frase puede enunciarse más o menos así: hay en la alegría un mecanismo aprobador que tiende a desbordar el objeto particular que la ha suscitado para afectar indistintamente a todo objeto y conducir a una afirmación del carácter jubiloso de la existencia en general. La alegría se muestra así como una especie de total liberación de responsabilidades concedida a todas y a cada una de las cosas, como una aprobación incondicional de cualquier forma de existencia presente, pasada o futura.

Consecuencia curiosa de este totalitarismo: a la persona verdaderamente alegre se la reconoce paradójicamente por su incapacidad para precisar por qué está alegre, para decir cuál es el motivo exacto de su satisfacción, pues sobre este punto tendría demasiadas cosas que decir en general al no encontrar nada que alegar en particular. Demasiadas cosas que decir: cuando haya alabado las buenas cualidades de los diferentes vinos de Francia —y

todo una vida dedicada a completar este corto capítulo sería insuficiente—, la belleza de los paisajes griegos o italianos, la de la mañana y la de la noche, aún le quedará todo por decir sobre el encanto de la existencia; todo o casi todo, digamos que el infinito menos una o dos unidades. Pero bastante poco que decir también: porque su alegría no puede invocar ningún hecho preciso, por un lado, en virtud del principio que impide a una alabanza general apoyarse en un solo hecho y, por otro, por la sencilla razón de que, en cualquier caso, no hay ningún objeto que pueda invocar al sucumbir éste invariablemente al efecto corrosivo del análisis y de la reflexión. No hay ningún bien en el mundo al que un examen lúcido no le haga parecer, en última instancia, irrisorio y desdeñable, aunque sólo fuese al considerar su frágil constitución, es decir, su posición a la vez efímera y minúscula en la infinitud del tiempo y el espacio. Lo extraño es que la alegría persista entretanto, aunque suspendida en el vacío y privada de todo asiento. El privilegio extraordinario de la alegría reside, incluso, en esa aptitud para perseverar cuando su causa ha sido oída y condenada, en ese arte casi femenino de no admitir ninguna razón, de ignorar alegremente la adversidad más manifiesta y las contradicciones más flagrantes, pues la alegría tiene en común con la feminidad el hecho de permanecer indiferente a cualquier objeción. Una incomprensible facultad de persistencia permite a la alegría sobrevivir a su propia estocada, continuar alardeando como si nada hubiera pasado; un poco a la manera de esos gusanos que, aunque se les corte en dos y en cuatro, no por ello dejan de moverse y avanzar hacia su ciego objetivo, o a la manera también de ese mandarín maravilloso, puesto en música por Bela Bartok, al que ninguna puñalada logra aniquilar. [...] La alegría es un regocijo incondicional de y a propósito de la existencia; ahora bien, considerándola con total frialdad y lucidez de espíritu, nada hay menos regocijante que la existencia.

Cf. Clément Rosset (1983). *La force majeure*, Paris, Editions Minuit. (Trad. cast. de Rafael del Hierro: La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran, Madrid, Acquarela Libros, 2000, pp. 11-26).

Artista invitado

Las “Co-constituciones” de Fernando Rodríguez Casas

Ilustramos este número de Nueva Crónica con imágenes de la obra del artista plástico cochabambino Fernando Rodríguez Casas, que fue objeto, en febrero, de una especie de múltiple gran exposición: bajo el nombre general de “Co-constituciones”, tres galerías de Houston, Texas, organizaron muestras de su obra (con los títulos: “La perfección del tiempo”, “El límite del mundo visual” y “Dualidad”). (Ver la entrevista que publicamos, pp. 14-15).

Ya en 1983, el ensayista Luis H. Antezana resumía la que, de alguna manera, nunca dejó de ser la cuestión central de la obra plástica (y teórica) de Fernando Rodríguez Casas:

“¿Cómo percibimos, pues, el mundo que nos rodea? Aunque siglos de costumbre epistemológica nos hacen ‘ver’ un universo de imágenes plano y proyectado hacia un punto de fuga en el fondo del horizonte, como si nuestros ojos se hubieran acostumbrado a mirar según las hipótesis del Renacimiento, en realidad nuestro punto de vista está como rodeado de una esfera perceptual”.

Y Antezana trazó entonces, de paso, un retrato que no ha perdido su actualidad:

“El ‘oficio’ de Rodríguez Casas es, en el mejor sentido de la palabra —en su etimología, un poeta es un hacedor—, artesanal. Complementariamente —excepcionalmente, por otro lado— este cuidado artesanal está acompañado por un riguroso y complejo trabajo intelectual. Aquí las formas son conceptos y los conceptos son formas. Hay en su obra una renovación en la manera de representar el espacio —en consonancia, en principio, con la física contemporánea— y, además, de integrar la esquivada dimensión del tiempo en un modelo representativo coherente en todos sus aspectos. Esta ahí lo viejo y lo nuevo. Antiquísimos mitos aparecen encarnados en una actualísima

visión multi-dimensional del universo. Están la vida y la muerte; aparecen entrelazadas, mutuamente implicadas, armonizadas, se diría, en una relación sin rencores ni violencias. Esta comprensión —de complejos matices filosóficos y éticos— supone, hipotetizo, una imbricación entre el estar humano en el mundo y el ser de la naturaleza”.

Nacido en Cochabamba en 1946, entre 1960 y 1964 Rodríguez Casas estudió artes plásticas bajo la guía del maestro Raúl Prada, por entonces director de la Escuela de Bellas Artes. Entre 1965 y 1968 estudió Filosofía y Psicología en la Normal Superior Católica y luego obtuvo una Licenciatura en Filosofía en el Colorado College, de Estados Unidos. Entre 1970 y 1978 profundizó su formación académica con una maestría y un doctorado en Filosofía de la Universidad de Rice, Texas.

En los últimos cuarenta años ha presentado exposiciones individuales y colectivas en las principales ciudades de Bolivia y Estados Unidos, así como en otras ciudades de América Latina y Europa. En 2003 obtuvo un premio de la Bienal Internacional de Florencia, Italia.

La tarea creativa de Fernando Rodríguez Casas se enriquece con la publicación de artículos en revistas especializadas, además de charlas y conferencias sobre artes plásticas y filosofía. ♦

