

Lectura latinoamericana de las tesis sobre la historia de Walter Benjamin: desafíos para la Antropología

*Eloy Alfaro Reyes**

Una breve introducción al Por qué...

Benjamin busca sin descanso el punto de encuentro entre tradición, cultura moderna y radicalidad política y al hacerlo encuentra una estética e historia que van contra cultura, que contraponen una visión distinta del mundo, donde lo bello como lo entendía Hegel, no lo es, es su contrario, lo que oculta la belleza, aquello 'no bello'. Así Benjamin encuentra dos mundos estéticos que se contraponen, que luchan por ser. El uno liberado y así existir, y el otro por ocultar y dominar, y así existir...

Nos referimos a la suma de actos por parte de los individuos marginales y originales que dan lugar a obras disonantes, que ponen en jaque a la palabra repetitiva y vociferante de los amos. Pero el sistema homogenizador hace lo suyo: castra, clasifica, ordena, convierte al arte en patrimonio cultural de los vencedores (López, 2005).

La estética que plantea Benjamin es una herramienta, un camino, pero a la vez una concepción del mundo, donde los vencidos surgen y se muestran, no como derrotados, sino como poseedores de la Utopía, en-

* Estudiante de Antropología. Investigador social. Ha publicado artículos referidos a política, historia, cultura y antropología, así como varios poemarios. Coordinador general del Foro de Estudiantes Latinoamericano de Antropología y Arqueología FELAA, Ecuador 2011. e-mail: zancudo.irreverente@gmail.com

tonces la trascendencia no está en el vencedor, sino en el llamado ‘vencido’ porque convive con la esperanza. Benjamin en la tesis 12 sobre la historia lo plantea así:

(...) se ha contentado con asignar a la clase trabajadora el papel de reudentora de las generaciones futuras, cortando así el nervio de su mejor fuerza. En esta escuela la clase desaprendió lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados (2008: 49).

La estética de Benjamin por tanto entiende:

a la obra de arte como objeto que revive las experiencias adheridas con el tiempo y las hace percibir como ocurriendo aquí y ahora (Alegría, 2007).y nos invita a mirarlas no con los significados pasados, sino sobre todo con las esperanzas futuras.

Los contenidos de esta estética rompen con la idea de ‘culto’ con lo cual la obra de arte se emancipa y abre posibilidades de desplegarse, se difunde, llega. Así rompe con la idea del culto a lo sublime, o como lo llamaba Hegel, el culto a lo ‘sensible’, a la inmensidad, que en el fondo es el culto al poder, único, total, monolítico, inmenso. Por tanto, la estética de Benjamin es contraria al poder, al cual no le rinde culto, sino más bien lo desenmascara, lo descubre como lo que es: la cubierta que esconde, oculta, niega la emancipación, pues, cuando se muestra fastuoso también se muestra justificando los sacrificios que determinado segmento de la sociedad debió hacer para conseguirlo y por ello también, justificando las condiciones de propiedad a las que no las toca, y sobre todo las condiciones de dominio que se debieron ejercer para convertirse en esa fastuosidad. Así, ese poder es civilizatorio. Este poder actúa de la misma manera hacia el individuo y la sociedad, evitando que sea por sí y para sí dueño de su destino. Benjamin sufrió y murió en el fascismo Nazi y por ello sabía de qué hablaba.

Al analizar así las cosas, el arte deja de ser parásito del ritual y se convierte en el elemento profano que trastoca el sentir, la razón de ser del poder, pues es un arte insurgente, confrontador, que condena la atrocidad sobre la que se levanta el vencedor, cualquier vencedor. “Ante el esteticismo de la política que es el fascismo, el comunismo le responde con la politización del arte” (Buck-Morss, 2005). Pero eso no significa que la cultura se convierta en propaganda política, sino más bien el medio por el cual la utopía se vuelva sensorialmente presente. Y esa es la riqueza de la propuesta de Benjamin, pues lo que busca no es politizar el arte o la historia como fin, pues de esa manera los mataríamos, sino politizar el arte y la historia como medio, en contra posición al Poder que nos quita el sueño y la posibilidad de soñar a través de imágenes estetizadas, estáticas.

Es en ese contexto y con esos sentidos que Benjamin busca encontrar en el pasado, visto como un futuro no cumplido, que escribe las tesis sobre la historia, que es considerada como una de sus obras máximas. Es a partir del análisis estético –especialmente del cuento que es casi superado por la novela, que en ese momento histórico van surgiendo como expresión de un contexto industrial que domina– que encuentra las razones para definir que la historia contiene un principio colectivo que alimenta y trasciende a pesar de los ‘desarrollos’ que pueda haber y, sobre todo, que esos desarrollos no logran apagar esa historia, que dice ‘está contenida’ irresuelta, esperando para ser redimida.

Entonces las tesis de la historia tratan de eso, de la historia irresuelta y aún no redimida. Estas tesis son, sobre todo, desde una mirada latinoamericana un llamado, un grito, una voz que nos dice que hay un tiempo civilizador que es parte de una gran maquinaria llamada progreso, que nos hace pensar que la humanidad tiene un solo camino y una sola dirección y que por ello no nos queda más que continuarla, en algunos casos haciéndola mejor, para que no sea tan grave. Las tesis son justamente lo contrario, parar, virar, reflexionar, cambiar el desino de la humanidad representada en la imagen de un tren imparable, que no está

obligada a ir hacia el progreso, que Benjamin dice que al final a lo único que nos conduce es al fascismo.

Benjamin en sus tesis se muestra como un marxista, que supera el materialismo histórico y que lo lleva desde una perspectiva crítica a la profundización del mismo Marxismo. Es por tanto también una crítica desgarrada y sin compasión a la Modernidad, que es el escenario donde se concretan las mayores formas de control y dominio de la humanidad. Es, también una forma de entender la revolución, cuya efectivización no lleva a conseguir la Utopía, sino a parar la maquinaria del progreso.

Las tesis y el contexto en que se escribieron

Las tesis se escriben en el momento en que el fascismo se expande por Europa. Esto a la vista de Benjamin es la constatación de aquello que temía, es decir el fin de la humanidad. Es el fascismo, como retroceso de la humanidad, como expresión perfeccionada del capitalismo, lo que provee a este filósofo las herramientas para entender aquello que durante toda su vida tenía claro. Así las tesis son la constatación de que el tren del progreso que se consolidó en la Modernidad, inevitablemente nos lleva a un solo fin, el fascismo. Por tanto las tesis son un sacudón al marxismo y al materialismo histórico, pretenden llamar la atención sobre aspectos en los que la búsqueda de Utopía no lograron superar.

Es una mirada urgente y necesaria sobre la Modernidad, la teoría, la filosofía, el poder, la base material en la que se levanta la sociedad occidental, entre otros. Las tesis, por tanto, son el perfeccionamiento de sus propios pensamientos; en algunas de sus cartas reconoce que las tesis han estado ahí desde el inicio de sus reflexiones, pero es en este momento que pueden salir a la luz.

Benjamin señala que el fascismo impone una estética de la guerra, donde se ve a todo obrero como un soldado del progreso, que lo único

que lo mueve es el ideal del triunfo, del éxito, de ser como el líder, único, sólido, inderrotable. Ello hace que las personas en general, sientan como vida, el ideal de sacrificio, por el progreso y, sobre todo, por el líder. Así cada uno se convierte en una parte de la máquina que corre imparable. Es abominable no ser parte de esa máquina, pues solo quienes cumplen los requisitos pueden ser parte de ella y de la construcción del ideal de progreso. Witte, que es uno de sus biógrafos, plantea así el proceso, la matriz, el origen de las reflexiones que llevan a escribir las tesis.

Su imagen del escritor obrero es el contraproyecto, que se opone a la figura del trabajador soldado, tal como lo proponía el fascismo en su arte y su literatura de propaganda.

Mantener las tendencias políticamente progresistas de las técnicas avanzadas significaba impedir su utilización puesta al servicio de una 'estética de la guerra'. De manera que las innovaciones que Benjamin propone en la técnica literaria tienen un objeto político preciso: "Un autor que no enseña nada a los escritores, no enseña nada a nadie". Eso incita a otros a producir y pone a disposición de otros un aparato mejorado que será mejor si conduce a los lectores o consumidores a crear.

En este sentido cuando escribe el Narrador, se precisan como complemento de las tesis materialistas las miras mesiánicas de la estética futura. Así lanza una reflexión épica e interpreta el cuento, el relato, la novela y la información como formas de comunicación que se suceden dentro de ciertas condiciones históricas de producción. El cuento o relato presentan "una forma casi artesanal de la comunicación". Esto significa ante todo que está vinculado con una sociedad preindustrial, con la vida de los campesinos, artesanos y mercaderes. Transmitidas de generación en generación, se va acumulando así una experiencia que se aumenta con al experiencia del narrador, y dichas historias terminan en el buen consejo, en la moraleja que todas ellas condenen, este es un instrumento precisos forjado, no por un individuo, sino por la experiencia colectiva de los pueblos (2002, 190).

Benjamin, así encuentra en la oralidad la fuerza de los contenidos colectivos que la escritura no siempre tiene, pues es un trabajo individual y el escritor se convierten en sujetos aislados, solos. En cambio el relato, el mito, el cuento, dan cuenta de una historia de un proceso de una identidad que resiste, que se mantiene, que pervive y también de los sueños y los futuros que aún se quiere construir. Por tanto, la tradición siempre tiene un carácter colectivo que se va desarrollando, pero que conserva una misma matriz. Este carácter es clave para emprender procesos revolucionarios, no como algo que vendrá, sino que se encuentra acá mismo, pero que es necesario develarlo. Esta imagen se contrapone al narrador que cuenta las historias individuales e individualistas, que son la expresión de la humanidad capitalista y que en el fascismo se exacerbaban. Más adelante señala...

La novela, comparada con el relato del cuento, atestigua ya, según Benjamin, una gran perplejidad. La condición técnica de su difusión, el invento de la imprenta, entraña no solo el debilitamiento de gradual del arte de contar, sino también la reducción del lector a un sujeto aislado (2002, 191).

Pero si Benjamin asigna a la narración un acento tan positivo lo hace porque ella conserva intacta la tradición; porque llena la brecha de las generaciones, porque vence a la muerte. Aquí la transmisión de conocimientos encuentra un lugar de una experiencia colectiva, y lo colectivo encuentra el lugar de una experiencia constitutiva cuyo nombre es la tradición.

El cuento, por ejemplo, va al encuentro del mito con un encanto liberador, “ese encanto no pone en juego la naturaleza según un modo mítico, sino que más bien la presenta como cómplice del hombre liberado”. La narración trasciende la muerte por la continuidad que instaura entre los narradores. Esta perspectiva tiende a ofrecer una visión de conjunto de todas las formas épicas producidas. La idea de la prosa coincide con la idea mesiánica de la historia Universal (2002, 194).

Benjamin va de la estética y el estudio del arte en sus múltiples dimensiones a encontrarse con las imágenes que están detrás de aque-

llo creado o relatado que tiene una historia propia. Por ello siempre hay algo que se impone en cualquier expresión humana, que oculta a otras y que se yergue sobre esas. El sentido de la revolución es descubrir esas manifestaciones opacadas, ocultas, escondidas, subyugadas que están detrás de las expresiones humanas. Así, la revolución servía para dar fuerza a esas expresiones. Entonces, la revolución es una rectificación mesiánica del mundo, la tarea de la revolución en el mundo es redimirlo, rectificarlo, corregirlo, no dominarlo.

Una introducción al contenido de las tesis

Bolívar Echeverría dice que en las tesis...

Se hace evidente un esfuerzo de reflexión sumamente especial que pretende reconectar premeditadamente dos tendencias contrapuestas del pensar europeo, inseparables aunque solo yuxtapuestas en su tradición y propias, la una, de la cultura judía y la otra, de la cultura occidental: la tendencia al mesianismo por un lado y la tendencia al utopismo por el otro (2008: 23).

En otras palabras, el propósito de Benjamin “es introducir una radical corrección mesiánica al utopismo propio del socialismo revolucionario (2008: 24)”. Utopismo que consiste en:

Una determinada manera de estar en el mundo, de vivirlo como un mundo efectivamente imperfecto, incompleto, pero que a la vez coexiste una versión perfecta, acabada. Es un mundo perfecto que existe como posibilidad del mundo actual. La percepción del mundo como esencialmente perfectible es propia del mundo occidental (2008: 25).

A su vez, el mesianismo sería entendido como ‘una lucha permanente entre el bien y el mal, como determinante del ser de lo real. Por ello en principio el destino de la marcha histórica es desastroso. En esta historia que se encuentra dominada por el mal, vislumbra la posibilidad

de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o del sacrificio mesiánico capaz de integrar al mal humano en el bien universal' (2008: 27).

Finalmente, Echeverría dice que estas tesis son un intento de mostrar que una teoría de la revolución adecuada a la crisis de la modernidad capitalista solo puede cumplir su tarea de reflexión si es capaz de construirse al combinar el utopismo con el mesianismo, haciendo que ambos se exijan mutuamente a dar más de sí mismos (2008: 29).

Witte a su vez señala que...

Las tesis son entendidas como reflexiones fundamentales sobre la esencia del tiempo histórico y sobre las tareas del historiador materialista. En este sentido también critica a los comunistas en su entendido de la "concepción marxista vulgar de lo que es trabajo", pues esa concepción solo puede considerar los progresos del dominio sobre la naturaleza, no las regresiones de la sociedad.

La dominación técnica fundada supone una técnica de dominación social que implica el peligro de un endurecimiento totalitario de la sociedad, así, plantea la idea de un trabajo liberado "que lejos de explotar la naturaleza, esté en condiciones de hacer de ella virtuales creaciones que permanecen en su seno". Semejante trabajo solo era posible con una revolución mesiánica. Entonces entiende el verdadero concepto de revolución como la interrupción de la perversa continuidad de la historia (232).

Las tesis leídas desde acá

Diferencia entre historia como historicismo y la historia materialismo histórico

El historicismo comprende el pasado como algo eterno y por tanto inmóvil, como la consecución de momentos, un instante y nada

más. El historicismo llena de hechos y no de derechos la historia, con esto llena el tiempo homogéneo y vacío, que es el tiempo lineal, el tiempo armado como rompecabezas. Los hechos vacían los derechos, los esconden.

“La historia universal carece del almacén teórica. Su procedimiento es aditivo: suministra la masa de hechos que se necesitan para llenar el tiempo homogéneo y vacío” (...) es entonces la historia tal cual la hemos conocido, la sumatoria de hechos. Pero la vida en la humanidad no son solo hechos, es un continuo, donde por alguna razón extraordinaria, hay un hecho que destaca más que otro en un momento dado. Es importante entender qué hace de ese hecho, que sea particularmente importante, versus otros que se suscitaron en el mismo tiempo y espacio. La historia en este sentido ha sido instrumento de legitimación de poder, de unos sobre la historia de otros. El vencedor impone su historia, lo demás es subyugado y resultado de eso, otros hechos quedan silenciados, invisibilizados, negados. Eso no quiere decir que éstos pierdan su valor o fuerza, o que carezcan de verdad, a pesar de la subyugación la mantienen, es como si invernaran.

Hay hechos más potentes o trascendentes que otros, pero por razones especiales no son considerados como tales por la historia. El materialismo histórico a su vez, ve al pasado como algo que no termina, que sigue dando fuerza, que no mira solo el momento, sino también el entorno. El materialismo histórico no deja de mirar los derechos que motivaron el hecho histórico, así como las alegrías y las esperanzas de los sujetos que los planteaban.

Desde el materialismo histórico se asume que el hecho histórico aún no ha terminado. Y si no ha terminado, quiere decir que de alguna manera sigue vivo. Las razones de búsqueda de derechos y razones de vida de ese momento histórico siguen ahí.

Esto me lleva a reflexionar sobre otro aspecto clave: el valor de las ideas, su vigencia y permanencia. Desde el materialismo histórico entiendo que 'Las ideas' son como un motor que se echa a andar, pero también ese motor hay como apagarlo. Las ideas como luces que pueden seguir encendidas, o apagarlas o echarles energía cuando estén tenues, para que continúen. En definitiva, las ideas nacen y mueren. Las que se postergan han acompañado sistemas sociales que coadyuvan a sostenerlas como instrumentos legitimadores. Es decir, la idea de democracia va de la mano con el desarrollo del Estado moderno y justifica su autoridad a través de mecanismos de fuerza como la policía, legitimada y construida desde la idea de orden o seguridad. Ideas de otro tipo quedan por fuera o se convierten en propuestas de lucha de espacios sociales alternativos.

Es decir que las ideas están en relación directa con los sistemas que han dominado la humanidad. Pero no siempre han perdurado, lo cual implica que, ni las ideas son eternas ni los sistemas, esto porque las ideas pueden ser detenidas, paradas, superadas, destronadas por otras y cuando esto ocurre, el sistema también se viene abajo. Las ideas como los sistemas son producciones sociales, lo que quiere decir que son los humanos los que los montan y desmontan.

La historia debe ser vista como algo que nos atrae pues tiene una mimesis, un algo que nos convoca, que está en un espacio anterior, pero que nos convoca y atrae ahora, eso que buscamos es algo agradable, y que nos hace recordar pero, sobre todo, nos permite avanzar y soñar en un futuro. Esa mimesis nos atrae hasta el lugar preciado que es lo anterior, el pasado. En Antropología, esa mimesis es particularmente importante, pues nos lleva a encontrar lo anterior como elemento fundamental de la cultura.

Pero también eso que nos llama, la mimesis, está llena de silencios, de gritos de ayuda, de búsqueda de respuestas que nos llaman y solici-

tan auxilio, gritos que dan cuenta que no es cualquier historia, es una historia no redimida. La historia no puede ser vista como sola, sino desde una perspectiva de materialismo histórico que es lo que le da posibilidad de redención. Redención de ideas, de procesos truncados, de luchas inconclusas, de derrotados jamás vencidos.

Los sentidos de la historia en la Antropología

En la Antropología... la cultura, la política y la historia se han entrelazado, pasando a un primer plano que no ocupaban durante el periodo clásico. Este nuevo ha transformado la tarea de la teoría, la que ahora debe tener asuntos conceptuales que vieron la luz gracias al estudio de casos particulares y no restringiese a la búsqueda de generalizaciones (Rosaldo, 58).

El autor plantea esto en un contexto en que la riqueza de los estudios de caso supera las grandes generalizaciones que buscan crear conceptos de valor universal y los que la antropología clásica, reproduce. Es así que esas grandes generalizaciones han llevado a que se vea la cultura de los pueblos estudiados, como estática, como encapsulada en un pasado, como imposible cambiar.

El fin de la historia, la razón y su objeto, debe ser entendido como la historia que podría ser cambiada y por qué no, administrada. Es decir como algo que está presente, algo que vivimos ahora, y por tanto susceptible de cambio. Lo que vivimos ahora es solo una parte de la historia anterior, es la historia no redimida. La historia nuestra, la de los sujetos subalternos, es el producto de un vencedor o de un proceso que se impuso, pero no implica que no haya otros procesos o sujetos en condición de ser vencedores y que están hasta ahora cargados de esa historia. Esa historia irresuelta.

Esto quiere decir que debemos mirar la historia desde otra perspectiva, no como un aparato sólido y estático en el pasado, además, de antaño, eterno, lejano y difuso, sino como una particularidad movible, dinámica, transformable, administrable en el presente.

Ésta es una tarea que desde la Antropología en Ecuador hay que emprender. Si así entendemos el pasado, debemos ver el futuro como el lugar del fin. Y esto porque, desde el materialismo histórico, el futuro es entendido como un pasado irresuelto. Porque hay un pasado pendiente, por eso podemos pensar el futuro como felicidad, como posibilidad, como algo que nos alegra. No habría la necesidad de pensar un futuro; si tenemos todo resuelto, estaríamos tan bien, que no necesitamos buscar algo mejor, esto hace que el pasado sea posible de cambiar o administrar.

El futuro entonces es la resolución del pasado que está acumulado. Cuando soñamos en el futuro o en una utopía, en realidad estamos soñando en aquellas cosas que el pasado aún no las resolvió. El futuro, por tanto, es la sumatoria de cosas que esperamos resolver.

Los sujetos con los que trabajamos en Ecuador, son sujetos cuya historia no está redimida y además son sujetos que miran las cosas desde una totalidad, no desde particularidades. En este sentido la historia es vista de igual manera. La historia de estos sujetos es una historia que los mismos sujetos la ven como una totalidad temporal y totalidad espacial (en un territorio), no hay un corte en el tiempo, así como no hay un corte en el espacio. Imaginamos el tiempo y el espacio.

Por tanto, la imagen de la felicidad y del pasado son semejantes, pues tienen una matriz que nos marca, que nos envuelve y define. Todo el pasado que hayamos podido redimir, convertir, salvar, es la felicidad que nos acompaña y que mutará, de acuerdo a cómo redimamos nuestro presente. Esto lleva a entender que tenemos un propósito en la tie-

rra y en la generación que vivimos, en otras palabras, según Benjamin “éramos esperados” sobre la tierra. Pero cumplir nuestro rol no es fácil, pues para redimir el pasado, hay que hacerlo desde acá, desde el presente.

Es decir, entendemos el pasado como algo vivo que está a la espera de ser redimido. Todo lo que fue, no se ha perdido, no ha sido, está vigente, a la espera. Pero ¿qué es aquello que lo mantiene vivo? es precisamente la mimesis y las cosas finas y espirituales, que nunca están en disputa en la lucha de clases y, por tanto, nunca están en el botín del triunfador o del perdedor, lo que le da vida. Ningún vencedor se apropia de los mitos de los vencidos para hacerlos suyos y encontrar respuestas a su realidad, así como ningún vencedor se apropia de los sueños de los derrotados.

Las cosas que hacen de la lucha un aspecto transformador, están cargadas a la vez del deseo de triunfo, la necesidad de cambio, son los sueños que dan alegría, son la esperanza y por todo ello son el dedo que interpela al poder, a cualquiera y, sobre todo, interpela el triunfo del dominador, pues la alegría que mueve la lucha de los oprimidos, es más fuerte que el triunfo que mueve al dominador. Siguiendo a Benjamin, “la imagen verdadera del pasado, es una imagen que amenaza con desaparecer, con todo presente que no se reconozca aludido en ella” (...). Es decir que el pasado es una acción que acompaña el ahora. Pues lo que hacemos está cargado de ello.

Quiere decir que desde donde partimos en nuestros aprendizajes en la escuela y colegio. No es desde la misma matriz de donde nosotros aprendimos o partimos, los niños ahora parten desde acumulados mayores a los nuestros. Por ejemplo lo que yo aprendí en segundo curso, es ahora parte de la curricula de los últimos grados de la escuela. Y los principios de física que aprendí en el diversificado, ahora se enseña en el ciclo básico.

Entonces, la humanidad parte ahora de un avance mayor, que no se hizo gratuitamente, sino que es parte de los resultados de los desempeños de nuestros padres, abuelos y de los nuestros, que los evidenciamos ahora. Entender la historia no como el momento, el acto, el hecho histórico, la foto de ese rato, pues sería como desconocer que algo más paso y que no dejó de pasar, pues mientras ocurría el mundo no se detenía, sino que seguía un ritmo y una secuencia, con sujetos concretos que se desarrollaban en él.

La historia y la cultura

Rosaldo precisa respecto a los cambios, que desde el análisis cultural deben incorporarse, planteando que “el cambio y no la estructura se convierten en el estado permanente de la sociedad; y el tiempo –no el espacio– se convierte en su medio más abarcativo” al decir tiempo decimos historia, y al plantearlo, como lo hace el autor en mención, cambian las posibilidades de análisis, generando una comprensión de las cosas radicalmente opuesta. Poner el énfasis en el cambio como una constante, en el análisis político, cultural, social, ambiental, etcétera, permite entender las cosas de manera dinámica, en constante movimiento.

Vista así la sociedad, se encontraría en constante movimiento y cambio. Esto rompería con los análisis sociales que puntualizan en mecanismos de control desde y hacia la sociedad. Estos mecanismos en definitiva estarían a lo largo de la historia de la humanidad, un freno al tiempo. Los mecanismos de control, entonces, son formas en las que se detiene el tiempo. Romper con esos esquemas es la tarea vital para la cultura, pues permite dar un giro y dar otro sentido al tiempo. Este giro de la historia, es también un giro de las condiciones en las que se ha desarrollado la humanidad. Sería paradójico que el giro esté definido por una ruta establecida, pues significaría que mecanismos de control se

mantienen. El cambio por tanto debe ser entendido también como libertad.

Continuando con el análisis que hace Rosaldo “esta idea ha modelado tan profundamente el análisis social que con frecuencia creemos que cultura y orden, normas sociales y regulación, son la misma cosa” (122)... en este sentido, “el cambio no obedece a una secuencia regular ni tampoco a sucesiones determinadas o estados culturales. Los cambios ocurren en la historia de manera continua, sin cesar (126)”. En otras palabras, el espacio que está lleno de estructuras, con el tiempo da paso a otras que se imponen o sobreviven de manera conjunta. Hay, por tanto, una relación dinámica entre cambio y estructura. Más adelante el autor cita a Marx en el dieciocho Brumario, para sustentar el hecho de que “los hombres hacen la historia, pero no como les place, sino en circunstancias que les han sido transmitidas desde el pasado”, la posibilidad de ser constructores de la historia tiene consecuencias imprevistas.

Es urgente entender que, así como hay un disciplinamiento social y cultural, es igual con el tiempo, que se convierte en condicionante de la cultura y el progreso. Esto lo vivimos de manera cotidiana, pues hay formatos, metodologías, instrumentos, discursos, a través de los que organizamos nuestras acciones y las de los demás. El no hacerlo pondría en riesgo la estabilidad de un sistema construido bajo estos parámetros. El disciplinamiento del tiempo se da a través de metodologías de desarrollo que consolidan el capitalismo, se vuelven funcionales a un sistema diseñado para el sometimiento. Este disciplinamiento lleva consigo principios de superioridad, pues quien lo maneja y controla puede mirar a lo demás como inferior. Esto es lo que se conoce como hora ecuatorial. El tiempo, por tanto, se convierte en un instrumento de estética, que dentro de la cultura, modela circunscribe, adorna a una sociedad de control.

Yendo más allá, Benjamin deja ver que es necesario ver la historia como la articulación de una manera sistemática de los momentos de peligro que vive la humanidad, momentos que cuestionaban el ser de la humanidad entonces imperante. Por ejemplo, la lucha de Dolores Cacuango, no era solo por la educación o la tierra, era también una lucha antisistema. Si no se lo veía así, de manera articulada, la lucha era inútil, reducida. Era la fuerza de la propuesta de lucha lo que la hacía fuerte, no la puntualidad de las acciones que eran parte de eso. Articular la lucha por la tierra con la educación o justicia, era necesario para concretar los cambios.

La tarea del investigador histórico es desentrañar ese tipo de conexiones, que van más allá del hecho en sí, de la lucha como tal. El analizar el hecho pone en peligro lo que se articula en comunidad, que es la tradición, la cultura. La tradición es un producto colectivo, el mito es colectivo, la fiesta es colectiva, es resultado de múltiples interacciones. Si analizamos solo la fiesta que se realiza en un momento específico y en un territorio concreto, pero dejamos por fuera el entendido de las razones para que esa fiesta, con esas particularidades y no otras, sea la más importante, pues perdemos la posibilidad de articular la historia irresuelta con los procesos que se vive al momento, lo mismo con el mito, la fábula, el discurso, la oralidad, la estética u otras expresiones culturales analizadas.

Es decir que si analizamos un acto, un momento, una situación o un triunfo, es solo el acto, aquello que creemos relevante. Pero no es lo único, pues las sociedades desarrollan múltiples procesos y acoger uno es dejar de lado los demás. Este es el caso de la historia cultural que mira principalmente la tradición como el camino para llegar a aquello que buscamos como eje articulador de la cultura. Y el estudio de la historia desde el punto de vista de la cultura, se lo hace a partir de aquello que conocemos como tradición. Que es un componente de la cultura y fundamental para culturas no occidentales. Y que se manifiestan a través de

la fiesta, la tradición oral, el mito, el cuento, etcétera, que se basan en construcciones sociales anteriores a la sociedad que las vive. Es decir, las personas que lo bailan, que lo cuentan, que lo sienten, ya tenían la costumbre ahí, lo que hacen es vivirla ahora. Es decir se las vive cargados de historia.

La amenaza en este caso también viene del pasado, pues las raíces de aquello que amenaza están en la historia mantenidas hasta ahora. La amenazas y contra aquello que hay que enfrentarse es el conformismo de la tradición, pues el conformismo puede someter a la tradición. Por tanto, la tradición, en tanto conformismo, es funcional al poder, pues solo es mantener la tradición y no permitir ningún cambio. Al explorar las razones de una tradición buscamos los mecanismos que pueden y deben hacer que esa tradición o ese hecho analizado o ese momento identificado como importante, un medio para transformar la realidad cultural y de dominación de los sujetos subalternos en nuestro continente.

Es, por tanto, en los actuales momentos una manera de redimir la historia desde la cultura, mirar la tradición no como un instrumento de clase que se convierte en freno para el cambio, sino como el motor que acaba con el conformismo. “El peligro amenaza tanto la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo que está siempre a punto de someterla”, esto significa que si se vuelve conformista la tradición pierde su sentido y se autoinmola: muere. Por ello el rol del antropólogo y la antropología está en encontrar aquello que hace de la tradición algo vivo para proyectarlo. Entonces, no interesa la tradición en sí como hecho a reconocer o entender, sino aquello que lo mantiene vivo.

La historia que se hace desde el vencedor es una historia con tradiciones apagadas, o moribundas, pues al vencedor le interesa rescatar aquello que no ponga en peligro su poder. Y aquí vale la pena hacer una

diferencia entre el historiador o antropólogo historicista y el historiador o el antropólogo que mira la historia desde un punto de vista de materialismo histórico. El reto en los actuales momentos es no hacer historia o no buscar la tradición desde los vencedores, sino desde los que resisten. El antropólogo debe plantearse una tradición alegre, dinámica, que es aquella que no reproduce el sentido desde el vencedor o dominador de momento. La idea es buscar la irreverencia como acto supremo de acción antipoder. El problema es que a la tradición le amenazan también los herederos de aquellos que vencieron alguna vez. Es decir que los hijos o descendientes de los vencedores, siguen dominándonos y amenazando a la tradición que es colectiva, por una idea de vencedor individual.

Heredamos la cultura bárbara

“No hay documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie. Así como este no esta” excepto de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros”. Por tanto, el antropólogo tiene un rol importante en sus manos que es romper ese ciclo de reproducción de la barbarie contenida en la tradición afincada en un tiempo, una tradición estática. El reto es profundo entonces, no ser reproductores de la barbarie. Cuando somos conscientes de ello, nuestro trabajo tiene otras significaciones.

Esa cultura y ese conocimiento que transmitimos llevan la barbarie dentro. Entonces estamos llamados a parar esa transmisión. Para ello el materialismo histórico se convierte en instrumento que nos ayuda a raspar de esa historia, cultura y saber bárbaros, todo lo que esté cargado de barbarie, empezando porque nos cuestionamos la visión de progreso que esconde o anula las tradiciones, sujetos o sentidos que no le son útiles.

La tradición desde el vencedor nos ha enseñado la imagen de “los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados”, esa es la tradición que hay que desechar. El tiempo, en este caso, está cumpliendo un rol de freno. Pues no lo vemos con posibilidades de cambio, sino como estático.

“Propio del pensar no es solo el movimiento de las ideas, sino igualmente su detención”, la tradición es un acumulado de ideas que se expresan en un hecho, es un hecho un producto social. Esas ideas que en muchos casos se vuelven conformistas, también pueden ser paradas. Es tarea de la humanidad dilucidar ese tipo de ideas y expresarlas, plantearlas. Es decir, el reto está en hacer de la historia en la antropología un instrumento contra el conformismo de la tradición. La lucha es contra una tradición conformista y esa es una lucha antisistémica. En otras palabras, el trabajo del antropólogo y la antropología como ciencia desde una visión de los excluidos y sujetos subalternos, es una tarea antisistémica. Es parar las ideas que se convierten en soporte del sistema, es no dejar que continúe la tradición conformista.

Para ello es importante reconocer que el pasado en su interior tiene el tiempo nuevo como semilla. “En realidad no hay un instante que no traiga consigo una oportunidad revolucionaria”, ese tiempo nuevo, esa semilla es también una oportunidad revolucionaria o para el cambio. Ese tiempo puede ser cualquier momento, por ello a la cultura estudiada no podemos entenderla sin la variable tiempo. Tiempo entendido como oportunidad. Eso es lo que son las tradiciones, oportunidades que se construyeron socialmente desde las diversas culturas. Tiempo como oportunidad de darle un giro a la tradición conformista. No girar la tradición que es el carapacho de una expresión cultural, sino girar el tiempo, cambiarlo de rumbo. Pararlo en el sentido de que no cumpla el papel de estático, que no logre que veamos la tradición como detenida, enclaustrada, como intocable o inmodificable.

La antropología de la irreverencia

Ser profetas, revolucionarios vs. ser “ciudadanos” y objetivos

La academia enseña que el verdadero principio de la ciencia parte de tener una postura objetiva; entendida como un no involucrarse, sino entender el fenómeno, el hecho desde una postura teórica, analítica, aséptica; esto se sustenta en los principios hegelianos. La sociedad y, de alguna manera, la academia, nos han enseñado a ser profesionales sin compromiso. Esto ha ocasionado que perdamos contacto con la realidad, que la veamos ajena, extraña, incómoda. El ser neutro u objetivo, es casi como ser cómplice, pues se calla y cuando se calla se permite. La objetividad que defiende la revolución ciudadana, es inofensiva, no pone el dedo en la llaga, o al menos espera que otros lo hagan. No se puede tener una postura neutra ‘objetiva’ ‘a política’, y esto es para la izquierda; pues bien, queda claro que eso no existe.

La objetividad que propone la ciencia universal, mira al otro no como igual, sino como objeto de mi estudio. Pero también hace que yo como investigador o profesional antropólogo, me vea como otro objeto pero en condición de sujeto, pues no me inmiscuyo en la realidad del objeto de estudio que tiene vida propia. En el rol de investigador o profesional o líder todo poderoso, me pierdo como sujeto, como ser, como persona, pues me despersonalizo al despersonalizar al otro. Esto ocurre al momento en que entiendo o veo al otro como objeto, como gobernado, como sin verdad, pues para tenerla debe haber “ganado las elecciones” (palabras de Rafael Correa). Esta despersonalización solo es posible si yo como individuo, en primer lugar me despersonalizo. En síntesis, somos dos objetos, el uno que estudia y el otro estudiado, el que gobierna y el gobernado, el vencedor y el vencido. Somos menos humanos.

Cuando llegamos al punto de entendernos objetos, nos objetizamos, surge desde los organismos multilaterales, el término actor –creación posmoderna– que es ese personaje despersonalizado, que no actúa con voz propia, sino que lo hace en función de un guion establecido y bajo una dirección prediseñada. Desde entonces se entiende a todas las organizaciones sociales, ONG, individuos como actores de un escenario político o económico. Quitándoles la capacidad de creación. El dominio y el control del escenario no está en manos de quién actúa, sino de quien dirige y hace el guion. Semejante forma de acción, deshumaniza; y es la negación del principio fundamental de la modernidad que fue la razón –colectiva, individual– aquello por lo que la humanidad ha luchado por varios siglos.

El desafío profético es justamente dejar de ser objetos y devolvernos el rol de sujetos. Sujetos de cambio, como lo entiende Gramsci, al plantear el rol de los intelectuales en la revolución. Pero no sujetos individuales, sino sujetos comunitarios, colectivos. Sujetos que luchan por construir o reconstruir espacios de encuentro, de unidad en la diversidad. Espacios que ahora el vertiginoso crecimiento de la tecnología y el capital nos ha negado, pero no de igual manera a todos, pues hay unos cuyo acceso a cualquier espacio es impensable, imposible. He ahí el rol del profesional, del cientista social, antropólogo, del obrero o el estudiante. Devolverse como sujeto, es decir agente de cambio, a fin de recuperar lo colectivo como alternativa, con voz propia.

Si antes nos preguntábamos para qué nos educamos, ahora debemos preguntarnos, cuáles deben ser los contenidos de aquello en lo que nos educan o aquello en lo que educamos. Creo que esto se respondería con una educación, no solo liberal, sino sobre todo liberadora y libertaria. Suena bien, pero ¿cómo se expresa esta educación en lo concreto, en lo cotidiano? Y la respuesta es, poner en práctica en la labor pedagógica y en la vida cotidiana, la ética en contra posición a la moral.

Los valores morales son advertidos por la ética de la sociedad, como irrealizables o reservados a pocos espíritus selectos. La ética de la liberación puede conjugar en la primera persona del plural los propios preceptos morales ('ayudamos', 'somos solidarios', 'somos responsables') mientras como es conocido, las éticas del primer mundo se expresan de forma impersonal del condicional presente, precedida por el verbo deber ('se debería ayudar', 'se debería ser solidarios', 'se debería asumir la responsabilidad'). La ética de la liberación quiere realizar la liberación de condiciones materiales de existencia, no de condiciones espirituales o ideológicas (Infranca 2000, 116).

Al hablar y construir una sociedad desde una lógica moralista, se construye una sociedad de la norma, de la regla por sobre la persona, del comportamiento por sobre la concepción del mundo. Sin olvidar que la moral, siempre será subjetiva, siempre estará mediada por lo que en cierto momento la sociedad, la familia o la persona, considera o deja de considerar moral o aceptable, que se fundamenta en aspectos ideales, del deber ser. Lugar al que nadie ha llegado. La moral tiene una base en el individuo, dentro de una sociedad que controla. Es una sociedad que controla al individuo a través del miedo y la norma. Mientras que la ética tiene que ver con el individuo, en tanto parte del colectivo en el que construye o con el que se construye. En este caso la sociedad no es un ente de control, sino la razón de ser de la persona, y la ética la herramienta con la que el individuo se realiza como ser humano.

Esto va de la mano con la labor profética, pues una educación liberadora y libertaria es una educación con pensamiento crítico, que ayuda a mirar las cosas desde otra óptica, no la que nos impone el estatus quo, o los convencionalismos, sino desde una realidad de compromiso; en este sentido el teólogo Justo González sostiene que...

No es liberadora la visión acrítica de la historia con próceres investidos de poderes mágicos, con héroes coronados, con mártires solitarios, siempre muertos y resucitados; la visión de una historia casi divina y siem-

pre increíble. Una historia que secuestra al pueblo y reinventada en detrimento de las grandes mayorías (1989: 216).

Y por ello y para ello se requiere una educación liberadora, basada en la ética y que deseche la moral como instrumento de arrepentimiento o control. Una educación basada en la moral no libera, aísla, esconde la posibilidad de cambio. Es clave conocer en este proceso de elaboración de leyes sobre aspectos vitales, como la educación, la orientación de estas leyes.

Requerimos con urgencia fortalecer la ética revolucionaria, aquella planteada por el Ché; la ética sin autoritarismo, sin líder infalible, la ética del mandar obedeciendo. La ética del otro que también soy yo. La ética, no del yo individuo, sino la del yo comunitario. Una ética que rompa con la forma occidental de entender y separar sujeto objeto, como diferente entre el dominado y el dominador, el que piensa y el que obedece. La nueva ética debe surgir de la ruptura de esa idea de unos sobre otros. En eso los Zapatistas están un paso adelante, cuando plantean “para todos todo”.

El tiempo nuevo y la experiencia andina

Bolívar Echeverría prevé en el análisis de las tesis dos modos completamente distintos de estar en la realidad, “pero cuestionándola, trascendiéndola, el primero el utopista –propio de los pueblos atados a un territorio– ve en lo actual o establecido, una versión disminuida de otra cosa que, sin estar allí, podría estarlo. El segundo, el mesiánico –que viene de pueblos nómadas– ve en lo que está allí, en lo actual, la porción de de pérdida que algún día o en alguna otra parte habrá que recobrase” (2008, 28).

En este análisis es preciso pensar estas posibilidades de estar en la realidad que señala Echeverría a partir de las tesis de Benjamin (Utopía

y mesianismo), apegadas a la realidad Latinoamericana, donde existe una totalidad a través de la cual se entiende el estar en una realidad. Realidad determinada, entre otras cosas por el tiempo que se entiende como un espiral.

Visto así, en nuestro continente, el tiempo como una oportunidad de retomar, de reorganizar la sociedad, el Pachakutik. El tiempo que vuelve, que da oportunidades. Que es un tiempo mesiánico y que las culturas del mundo ya lo planteaban como la Ebreá, que veía el jubileo, el año Sabático. Un tiempo de descanso de la tierra, de las personas y de las cosas, que es un tiempo también de ayuno, de perdón y reflexión. Ese era un tiempo de reinicio, retomar todo, incluso rehacer y reordenar la sociedad.

La potencia de mirar las cosas de esta manera, como un todo, genera un conocimiento mayor sobre el hecho estudiado y la cultura a la que responde. En términos del tiempo andino, significaría que es necesario cambiar todo, equiparar poderes, redistribuir lo acumulado, deponer posturas, cambiar gobernantes, etcétera. Mirado así, el tiempo se convertiría en una condición revolucionaria, transformadora. Claro no sería funcional al poder. Los hijos de los vencedores que aún nos dominan, verían esto como un atentado a su condición de dominadores.

En términos de materialismo histórico, esto es lo que se conoce como revolución. Lo que no está claro en el tiempo mesiánico, en el tiempo andino, es como hacerlo. A su vez, el instrumento diseñado desde el materialismo es la revolución que puede tener carácter violento, pues romper con la continuidad del tiempo no es sencillo. Entonces desde la visión jubilar o de Pachakutik ese es el tiempo de la revolución, el tiempo de los cambios. El tiempo para redimir la historia, para parar el tiempo y poner el mundo al revés. Para girar la orientación que tiene la humanidad hacia un progreso capitalista (que Benjamin dice que solo puede llegar al fascismo) y reorientarlo hacia un horizonte de vida. Entonces es

el tiempo de contraponer la apuesta por un mundo de muerte, versus un mundo de vida.

Los modos, las herramientas, las condiciones para esa redención es algo que solo los pueblos con historias no redimidas podrán determinar. Entonces, es la fuerza de la necesidad de redención lo que mueve a los pueblos, a que el Pachakutik venga. Esa misma fuerza es proporcional a todo lo contenido, todo lo represado, todo lo no resuelto en los pueblos, pero también a todos los saberes acumulados, todos los conocimientos adquiridos y todos los vacíos por llenar. La radicalidad de ello es resultado de la sumatoria de todo lo represado y no redimido. Es todo el futuro que se ha negado y por ello mismo es irreversible. Pero esa fuerza, que acompaña a la posibilidad de cambio, es un instante, un momento una oportunidad. Que puede darse por impulso de un pueblo que se organiza y genera las condiciones para ello –parecido a la manera marxista de revolución– o de manera irruptora, ‘espontánea’, insurgente. Con ello queremos decir que el Pachakutik es cualquier momento, pues nuestras acciones generan otras de cuyos resultados no podemos dar cuenta.

En las dos últimas décadas América latina ha oído el grito “ya basta”, que es una forma de génesis, de inicio, de demanda de un tiempo nuevo. Grito que marcó cambios o recomposiciones en el entorno político y social, pero no es el grito que redime, todavía no. Hace falta que el grito vaya acompañado de acciones de profunda radicalidad y de voluntad de quienes dirigen, de romper con las estructuras y no solo maquillar los cambios. La radicalidad planteada, gritada y peleada colectivamente, no puede terminar en liderazgos personales, que matan la radicalidad y envuelven la posibilidad del tiempo nuevo. Entonces esa sería una característica de esta acción radical, que se sustenta en la fuerza colectiva de los pueblos empeñados en redimir su pasado a fin de tener futuro.

El manejo de la totalidad holística andina, relacionada con el tiempo nuevo, no puede depender de decisiones particulares, es por ello que la visión de colectividad tiene relación con todos los aspectos del mundo y no sobre uno solo, sobre la administración de la sociedad, es decir el poder y la política. Esa visión absoluta del mundo se expresa en la visión radical de la transformación, que no es solo a nivel social, sino también en los mecanismos que inciden en el cambio del entorno. Esto significa optar por un eje de acumulación distinto, que pare la matriz extractiva capitalista.