

Capítulo XIII
Ideología, vida cotidiana y el
Papel del mito social en la
Historia latinoamericana

Estas categorías son el resultado de la dominación ejercida por el Estado y la élite gobernante, pero a su vez van configurando aspectos relevantes de la sociedad civil.

A veces, los investigadores olvidan que la superestructura cumple un papel muy activo en el conjunto de las manifestaciones de la formación social, incluidos los fenómenos económicos y sociales. Con fines analíticos pueden hacerse una separación entre estructura y superestructura, para poder analizar en detalle las diversas expresiones de la formación social, pero siempre debe tenerse presente que ambas forman parte de la totalidad, y que entre ellas hay una relación dialéctica y una infraestructura activa permanente. Si bien es cierto que la estructura social y económica condiciona el resto de las manifestaciones de la sociedad, no debe minimizarse la incidencia que tiene la superestructura en la lucha de clases. Por ejemplo, una historia del derecho en América latina podría probar que esta expresión de la superestructura estableció normas que repercutieron de manera permanente en el comportamiento de nuestras sociedades. Algo similar puede decirse de los valores que permean la vida de nuestros pueblos; han sido impuestos por la clase dominante, pero juegan un papel activo en la vida cotidiana y en los conflictos sociales.

Las ideologías que han imperado en la historia de las sociedades latinoamericanas pueden ser estudiadas tanto desde el punto de vista gnoseológico como sociológico, para explicar el papel funcional que han desempeñado en cada período histórico. Desde el ángulo gnoseológico, la ideología tiende a encubrir la realidad; sociológicamente desempeña un papel real en la lucha de clases. Por eso es importante escribir una teoría de las ideologías, que contribuya a elaborar una historia social de las ideologías latinoamericanas, con el fin de dar cuenta no sólo del pensamiento sino del papel que jugó cada ideología en los procesos sociales y políticos.

Así podría descubrirse la ideología que está detrás de los documentos oficiales y declaraciones de las autoridades de gobierno y personeros de la clase dominante. Una época no debe ser analizada solamente por la conciencia que ésta tenga de sí misma, a través de sus documentos, sino por el conjunto de las manifestaciones de la formación social.

La ideología contribuye a generar el imaginario social. Por ejemplo, los ideólogos del siglo pasado trataron de crear un imaginario acerca del significado de “civilización y barbarie”, con el fin de imponer un modelo de sociedad moderna. En el fondo, el imaginario tiene un carácter coercitivo, destinado a cohesionar no sólo a la clase dominante sino al conjunto de la sociedad en torno al proyecto político y cultural de la burguesía o de una de sus fracciones.

La ideología cumple un papel tan activo que se va configurando la conciencia social de los pueblos. Y no por ser “falsa conciencia” deja de ser real. Por eso, las ideologías forman parte indisoluble del fenómeno social, y son de una efectividad tal que, por ejemplo, en el caso de la mujer la ideología ha sido una de las bases de su secular opresión.

La ideología es un fenómeno objetivo que tiende a “racionalizar” el comportamiento humano en función de la clase dominante, no de una manera burda ni maquiavélica, sino a través de mediaciones.

LA VIDA COTIDIANA

Una teoría de la historia para América latina debe considerar las manifestaciones más importantes de la vida cotidiana para explicar el comportamiento de los pueblos ya que en el diario vivir se expresa de manera tangible la praxis de los seres humanos. “La vida cotidiana – dice Agnes Heller- es el conjunto de las actividades que caracterizan las reproducciones particulares creadoras de la posibilidad global y permanente de la reproducción social. No hay

sociedad que pueda existir sin reproducción particular. Y no hay hombre particular que pueda existir sin su propia reproducción. En toda sociedad hay, pues, una vida cotidiana: sin ella no hay sociedad.”¹

Si bien es cierto que la vida cotidiana está condicionada por el modo de producción, la estructura de clases y las normas dictadas por el Estado, tiene una dinámica propia. Por consiguiente, es necesario emplear un método de investigación específico capaz de analizar ese diario vivir que desborda la economía y la política, y que a su vez tiene incidencia sobre éstas. De ahí que la clase dominante procure por todos los medios reglamentar la cotidianidad, sobre todo de los explotados y oprimidos, a través de la educación, los códigos civiles y los medios de comunicación.

En la vida cotidiana es donde se expresa con mayor amplitud la sociedad civil, pues se dan las manifestaciones más espontáneas de los seres humanos en busca de los pequeños resquicios de libertad y autonomía personal. La cotidianidad expresa la alienación humana pero también formas de desalienación, de protesta contra el medio y de rebelión por necesidades insatisfechas, que en algún momento del proceso histórico estallan o se canalizan por distintas vías.

Los valores de la vida cotidiana no son meramente pensados sino fundamentalmente vividos. Se generan en la vida material de las comunidades y se encarnan en nuestros sentimientos. Son tan arraigados que la vida cotidiana de un período histórico sobrevive en muchos aspectos en otras formaciones sociales. Por ejemplo, durante el siglo XIX se mantuvieron en América latina formas de cotidianidad heredadas de la Colonia.

En una misma formación social pueden coexistir varios modos de vida, tanto de sectores de clase como étnicos. Es obvio que las comunidades indígenas tienen una vida cotidiana secular muy distinta al resto de la sociedad; diferenciación que también se da en algunas comunidades negras. Podría decirse que en la vida cotidiana de las etnias es donde se expresan más claramente sus diferencias con el régimen de dominación. Sus costumbres, su religión, sus danzas, su arte y medicina propia siguen constituyendo una forma de resistencia y de reafirmación de su identidad cultural. De ahí, la importancia de estudiar la vida cotidiana de los pueblos indoamericanos, única manera de poder comprender su continuidad cultural y sus formas de resistencia a la cultura de dominación. Los siglos de lucha que mantienen los aborígenes americanos no son solamente por la defensa y reconquista de sus tierras, sino también por conservar las diversas manifestaciones de su vida cotidiana, desde la lengua y la religión hasta la forma de alimentarse, trabajar, divertirse y hacer el amor.

Aunque en una formación social existan varios modos de vida, uno de ellos es el predominante: es el que impone la ideología de la clase dominante. Los sectores explotados y oprimidos están condicionados en su diario existir por el régimen que impone la clase dominante, pero generan manifestaciones contraculturales, ya sea en las fiestas o el deporte, que les ayudan a sobrevivir. Un estudio más a fondo de las revoluciones podría demostrar que los pueblos se alzaron no sólo por cuestiones políticas sino también en pos de formas alternativas de cotidianidad.

El estudio de la vida cotidiana es tan importante que puede detectar quiénes tienen una actitud conformista y qué sectores sociales cuestionan el tradicional modo de vida. En tal sentido, habría que investigar el impacto de la masiva inmigración europea de fines del siglo pasado y comienzos del presente en sociedades como la argentina, uruguaya y brasileña. Aunque algunas capas de inmigrantes se incorporaron a la clase trabajadora de estos países, la mayoría nutrió las filas de la moderna burguesía. Quizá las aspiraciones de todo inmigrante por tener una casa propia, hijos que se reciban de doctores, ingenieros o abogados, seguridad y estabilidad personal, fueron configurando un modo de vida que explicaría la tendencia al conservadurismo político que se observa en vastas capas de la población de dichos países. Existe una relación dialéctica entre la vida cotidiana y comportamiento político; la vida cotidiana es condicionada por la situación económica y política, pero a su vez incide sobre ellas.

La ocupación del “tiempo libre” es otro de los aspectos importantes de la vida cotidiana. En los deportes, las fiestas, los juegos, los paseos, el cine, la televisión, los bailes, la lectura de diarios y revistas se manifiesta tanto la alienación como la desalienación de las mujeres y los hombres. Se enajenan en actividades impuestas por la clase dominante con el fin de que las

personas se evadan de sus problemas reales, pero al mismo tiempo expresan formas de protesta, cuestionando el sistema de dominación política.

También es importante estudiar la vida cotidiana en las ciudades macrocefálicas, porque en ella se incuban no sólo el conformismo sino también manifestaciones contraculturales respecto de los ruidos infernales, el transporte, los trámites burocráticos, la despersonalización, la hostilidad, el egoísmo, la vida amorosa condicionada por los quehaceres de la urbe, que conduce a variadas formas de represión y autorrepresión sexual.

Las nuevas escuelas históricas, especialmente *Annales*, han comenzado a dar suma importancia a los fenómenos de la vida cotidiana. Este giro de la investigación social es positivo en la medida en que no se caiga en el empirismo, en el estudio del detalle de cómo eran los carruajes y la vestimenta de determinada sociedad. No se trata, a nuestro juicio, de hacer una historia por separado de los distintos aspectos de la cotidianidad, sino de analizarlas globalmente para ver cómo inciden en el cambio social o en el mantenimiento del orden establecido. En tal sentido, la investigación de la vida cotidiana en las culturas indoamericanas, en la Colonia, en la República del siglo XIX y en la contemporaneidad arrojará bastantes luces sobre el comportamiento de nuestros pueblos, terminando con toda forma de reduccionismo analítico.

EL PAPEL DEL MITO SOCIAL EN LA HISTORIA

El mito se convierte en una fuerza motriz de la historia cuando el pasado que simboliza tiene vigencia en el presente. Nos referimos al papel del mito social, no a los mitos sobre los orígenes de la vida ni a los de carácter mágico-religioso, que si bien tienen incidencia en la vida cotidiana no alcanzan proyecciones políticas en el enfrentamiento de clases. En cambio, el mito social –que es parte de un pasado de luchas comunes– constituye una relevante fuerza histórica porque expresa la continuidad de las luchas de un pueblo o una comunidad.

El mito social representa una forma de pensamiento social que, recreando el pasado, se proyecta en el presente y el futuro. Por eso, el mito social expresa un ideal histórico por alcanzar que a veces linda en la utopía.

Estos mitos pueden ser tanto progresivos como regresivos, respecto de la contemporaneidad. En tales casos, el historiador debe saber detectar el papel que juega un mito en determinada época histórica, analizando qué fuerzas sociales representa en dicha coyuntura histórica.

Uno de los mitos progresivos ha sido el del incario, al motorizar movimientos como el de Túpac Amaru. Los cientos de miles de indígenas que participaron en esa lucha no reivindicaban las desigualdades del imperio incaico –hecho histórico comprobado– sino la continuidad de las formas comunales de producción y convivencia social, cortadas drásticamente por la invasión española. El retorno al incario se convirtió entonces en un mito como expresión de la resistencia aborigen a la conquista ibérica. De ahí que en el estudio del papel que desempeña el mito en la historia no interesa tanto la claridad que los participantes tengan sobre el pretérito, sino el imaginario social que se hayan hecho de dicho pasado para impulsar las luchas de su presente.

El mito social se replantea cuando una coyuntura histórica hace factible la movilización de fuerzas, como sucedió con el levantamiento de Tupac Amaru.

Una de las causas de coyuntura fue el aumento de los tributos por parte de la corona española, entonces en manos de los reyes Borbones, y la obligación de comprar productos importados, cuya distribución estaba a cargo de los corregidores.

La rebelión de Tupac Amaru en 1780 fue la culminación de una serie de levantamientos ocurridos desde mediados del siglo XVIII, como el de Juan Santos Atahualpa, que se decía descendiente de los incas.

Estas experiencias de lucha de sus hermanos, que recogían la tradición secular de sus antepasados, permitieron a José Gabriel Condorcanqui diseñar un programa y una estrategia de combate contra los españoles, fundamentándose en el legado incaico. Nacido el 24 de marzo de 1740, había quedado huérfano de sus padres, Miguel Condorcanqui y Rosa Noguera. Pronto

comenzó a usar el apellido de Tupác Amaru, en memoria del Inca Tupác Amaru I, que dirigió en 1572 la resistencia contra los españoles en Vilcamba. Se casó muy joven con Micaela Bastidas, quien “fue su lugarteniente más inmediata y, a veces, su inspiradora”.²

El movimiento se inició el 4 de noviembre de 1780 con el apresamiento del corregidor Antonio de Arriaga de la provincia de Tinta, donde se había criado Tupác, a 25 leguas del Cuzco. Prestamente, Tupác estableció su cuartel general en Tungasuca, obligando al corregidor a redactar una carta dirigida al cajero colonial en la que ordenaba entregar todos los fondos y las armas. De este modo, Tupác Amaru, montado en su caballo blanco y vestido de terciopelo negro, “dirigida la actividad insurreccional enviando cartas a los caciques principales a los cuales les encargaba (...) la detención de los corregidores”.³

El 17 de noviembre de 1780 logró derrotar en Sangarará a un ejército de más de 600 españoles. En lugar de avanzar hacia el Cuzco, como le aconsejaba su compañera Micaela, prefirió regresar a Tungasuca. Cuando se decidió a tomar Cuzco, la vieja capital incaica del Tahuantinsuyo, ya los españoles habían recibido refuerzos suficientes como para derrotarlo el 21 de marzo de 1782, y someterlo al tormento de atar sus extremidades a caballos para descuartizarlo.

El programa de Tupác Amaru planteaba puntos importantes a favor de los oprimidos, como lo demuestra una carta que le dirigió al cacique Chuquihuanca: “Tengo comisión para extinguir corregidores en beneficio del bien público, en esta forma que no haya más corregidores en adelante, y como también con totalidad se quiten minas en Potosí, alcabalas, aduanas y muchas otras introducciones perniciosas”.⁴

Tupác Amaru luchaba también por la eliminación de la mita en los obrajes textiles. Luego de su alzamiento en Tinta, “mando abrir en su presencia el obraje de Pomacanchi, ordenó que se abonara a los operarios lo que el dueño les adeudaba y los bienes restantes los repartió entre los indios”.⁵

El objetivo de Tupác se hizo claramente político al proclamarse rey de Perú, Quito, Chile y Tucumán, abriendo una dinámica de lucha anticolonial, que de hecho lo convirtió en uno de los precursores de la independencia.

A veces los héroes populares se convierten en mito social. En tales casos, el historiador debe también interesante más por el imaginario social de los pueblos que por el conocimiento cabal que tienen de esos héroes. Los sectores populares rescatan de ese pasado lo que realmente les interesa para sus luchas del presente. Por ejemplo, Simón Bolívar, San Martín y otros líderes de la independencia pudieron haber cometido errores, pero lo que los pueblos rescatan de ellos es la lucha anticolonial coordinada a nivel continental contra el imperio español y su ideario de unidad latinoamericana. Ese imaginario social se diferencia del que ha pretendido fabricar la burguesía con esos mismos héroes, sacralizados en estatuas y monumentos vacíos de contenido.

Otro ejemplo es el de Ezequiel Zamora en Venezuela, quien al frente de miles de indígenas, negros y mestizos llevó adelante un combate popular por la igualdad social y la democracia a mediados del siglo XIX, con tanta convicción que hasta el día de hoy es paradigma los explotados de Venezuela. Lo mismo podría decirse de Emiliano Zapata y Francisco Villa en México, donde se los recuerda, no por las debilidades que tuvieron en cuanto a estrategia de poder, sino por su combate decidido a favor de los campesinos. Un caso más claro aún por su vigencia contemporánea es el de Sandino; tampoco tenía una clara estrategia de poder, pero su gesta antiimperialista fue capaz de movilizar en 1970 a decenas de miles de nicaragüenses contra la dictadura de los Somoza hasta lograr un triunfo que abrió las puertas para el inicio de la construcción del segundo país en transición al socialismo en América latina.

Significado similar tiene para el Ecuador un Eloy Alfaro; un Camilo Torres para Colombia; Manuel Rodríguez, Recabarren y Salvador Allende para Chile; José Artigas para el Uruguay. Ni que decir de la trascendencia histórica continental de un Che Guevara.

Por consiguiente, una teoría de la historia para América latina debe procesar el papel del mito social y de los héroes populares en la lucha de clases para dar cuenta de las motivaciones no sólo económicas sino también de las especificidades ideológicas y culturales de cada pueblo, expresadas en sus propias tradiciones de lucha.

OTROS TIPOS DE MITOS

Por su parte, la burguesía fabrica mitos para encubrir la realidad y tergiversarla en función de sus intereses de clase. A modo de ilustración, analizaremos tres mitos: el “descubrimiento” de América, la “raza superior” y la “madre patria”.

Estos tres mitos están estrechamente ligados porque forman parte de una misma concepción euro y etnocéntrica, basada en una ideología hispanófila. Cuando los españoles llegaron a nuestro continente, hacía milenios que los aborígenes habían creado culturas, cuya relevancia hemos analizado en el capítulo IV. Si alguien “descubrió” América fueron los primeros hombres que cruzaron por el estrecho de Behring hace cien mil años aproximadamente. Los europeos antes del viaje de Colón, desconocían la existencia de nuestras culturas porque los avances de la náutica no eran suficientes para iniciar aventuras transoceánicas.

En consecuencia, el retraso de los medios de comunicación fue lo determinante en la ignorancia de los europeos respecto de la existencia de las culturas indígenas americanas. Colón no descubrió nada, como tampoco los portugueses, ingleses, franceses, belgas y holandeses descubrieron Asia y África. Tanto los pueblos americanos como los afro-asiáticos habían generado culturas milenarias antes de la llegada de los europeos descubrieron América y otros continentes fue por una razón cargada de contenido ideologizante: justificar la conquista y la colonización.

De ahí, el origen del llamado “Día de la Raza”. El más elemental análisis muestra que al ancestro indígena es necesario agregarle dos etnias desde el siglo XVI: la europea, especialmente española y portuguesa, y la negra, proveniente del África.

De estas tres etnias la fundamental fue la indígena autóctona porque constituyó la mayoría aplastante de la población a pesar del exterminio que hicieron los llamados descubridores. La cruce de español y portugués con la mujer indígena dio lugar a otra variedad étnica: los mestizos. Mientras tanto, se reproducía la etnia aborígen pura. Paralelamente, la importación de esclavos negros significó un flujo étnico determinante para países como Brasil, Cuba, Venezuela y, en general, las islas del Caribe. Un nuevo mestizaje produjo zambos y mulatos. A fines de la Colonia, la mayoría de la población era indígena, negra y mestiza. Los españoles, portugueses y otros europeos, además de los blancos criollos, eran una ínfima minoría. Pues bien, ¿qué base científica existe para conmemorar el “Día de la Raza”? Ninguna, sólo la perpetuación de una concepción ideologizante, inspirada en el etno y eurocentrismo, manipulado en este caso por la tendencia hispanófila.

Esa misma ideología está detrás del mito fabricado en torno a la “Madre patria”. Nadie puede negar la importancia de España y Portugal en la llamada “colonización” de América latina. Pero si se tratara de ubicar una madre simbólica no cabría duda de que ella está en el ancestro milenario de nuestras culturas aborígenes: la Pachamama, la madre tierra.

No puede ser “Madre Patria” la que exterminó el 75 por ciento de la población aborígen y aplastó el proceso creativo de nuestras culturas indígenas, como no lo fue para los millones de negros desarraigados de su tierra africana, para quienes en todo caso la madre patria es África. Tampoco fue “madre patria” para las variantes étnicas que generó el mestizaje. Ni siquiera fue “madre patria” para la mayoría de los criollos que tuvieron que enfrentar a las monarquías hispano-lusitanas en lucha por la independencia. Las naciones latinoamericanas que surgieron de ese proceso trataron de crear una “patria grande”, inspiradas en el proyecto bolivariano, y terminaron construyendo “patrias Chicas”, como consecuencia de los intereses mezquinos y provincianos de las burguesías criollas. Esas élites dominantes fueron, precisamente, las que comenzaron a mediados del siglo XIX a levantar el mito de la “madre patria”, con la intención de limar las asperezas de las guerras de la independencia y reiniciar el intercambio comercial con España.

En síntesis, sin desconocer la importancia de España y Portugal, no podemos seguir aceptando el mito de la “madre patria”, porque no corresponde a la verdad histórica. Somos pueblos que venimos haciendo historia desde milenios antes de la llegada de los europeos y que,

inclusive después de la colonización hispano-lusitana, tenemos un desarrollo multiétnico tan manifiesto que resulta absurdo atribuirnos una madre común española.

La inferioridad de los indígenas fue otro de los mitos fabricados por el etnocentrismo.⁶ A las mistificaciones de los colonizadores, hechas para justificar el exterminio y la inicua explotación, le siguieron los raciocinios de los filósofos de la Ilustración. Hume opinaba que todos los habitantes de los trópicos y de los círculos polares eran razas inferiores. Buffon sostenía que la naturaleza, al negarle al indígena el amor, lo ha maltratado y achicado. Kant afirmaba que los pueblos americanos no podían alcanzar la civilización porque carecían de pasiones, estímulos y afectos; no eran fecundos ni se preocupaban de nada esos indios perezosos. A principios del siglo XIX, Hegel todavía opinaba que “sólo en América existen salvajes tan torpes e idiotas como los fueguinos y los esquimales”.⁷ Estas y otras falacias fueron utilizadas por los colonizadores para legitimar sus formas de explotación y reforzar su falsa conciencia.

NOTAS

¹ AGNES HELLER: *La revolución de la vida cotidiana*, Ed. Península, Barcelona, 1982, p. 9.

² BOLESLAO LEWIN: *Tupac Amaru*, Ed. Siglo XX, Buenos Aires, 1973, p.35

³ *Ibid.*, p. 81.

⁴ *Ibid.*, p.66.

⁵ *Ibid.*, p.67.

⁶ PERROT Y OTROS: *Etnocentrismo e historia*, Ed. Nueva Imagen, México, 1980

⁷ ANTONIO GERBI: *La disputa del nuevo mundo*, Ed. FCE, México, 1952.