

Cronotopos y parusía: las identidades míticas como proyecto político

Gilberto Aranda Bustamante y Sergio Salinas Cañas

Universidad de Chile, Santiago, Chile. Email: garanda@uchile.cl; ssalinas@uchile.cl

Resumen: En los procesos de identificación social muchas veces la valoración del pasado resulta fundamental. La existencia objetiva de esa valoración ha propiciado que distintos actores sociales, en diferentes momentos históricos, hayan hecho uso del pasado en la estructuración de las ideologías que sustentan los procesos de identificación y, en consecuencia, sus propios proyectos políticos. Es decir, los mitos políticos están compuestos manifiestamente de dos componentes básicos. Por un lado, consisten en la así llamada política simbólica y por el otro lado, son parte de la memoria colectiva. Es por esto que los mitos se enfrentan con las bases mismas del proyecto de modernidad, quizás la razón por la cual sea la politología la disciplina de las ciencias sociales que menos los ha estudiado. La utopía andina, el mahdí o el doceavo imán, el emperador alemán oculto y dormido y el bolivarianismo, constituyen algunos estos mitos políticos.

Palabras clave: Mito, Identidad, Memoria, Utopía, Política

Chronotopes and parousía: mythical identities as political project

Abstract: In the process of social identification often the valuation of the past is essential. The objective existence of such a valuation has lead different social actors -in different historical moments- to use the past in shaping the ideologies that are the base for the processes of identification and, consequently, for their own political projects. That is, political myths are manifestly composed of two basic components. On the one hand they consist of the so-called symbolic politics, and on the other hand, they are part of the collective memory. That is why myths face with the very foundations of the project of modernity, being perhaps the reason why political science is the discipline of social sciences that has less studied them. The Andean Utopia, the twelfth imán or mahdi, the hidden and asleep german emperor, and bolivarianism, are some of these political myths.

Key words: Myth, Identity, Memory, Utopia, Politics

Cronotopos e parusía: a identidade mítica como um projeto político

Resumo: No processo de identificação social, muitas vezes a avaliação do passado é essencial. A existência objetiva de tal avaliação levou a diferentes atores sociais, em diferentes momentos históricos, tem utilizado no passado para moldar as ideologias que sustentam os processos de identificação e, conseqüentemente, os seus próprios projetos políticos. Isto é, manifiestamente mitos políticos são compostas por dois componentes básicos. Por um lado, consistem na chamada política simbólica e, por outro lado, fazem parte da memória coletiva. É por isso

que os mitos são confrontados com os próprios fundamentos do projeto da modernidade, talvez a razão pela qual a ciência política é a disciplina das ciências sociais tem sido menos estudado. A Utopia andina, o Mahdí ou o décimo segundo imã, o imperador alemão escondido e dormido eo bolivarianismo são alguns dos esses mitos políticos.

Palabras-clave: Mito, Identidade, Memória, Utopia, Política

* * *

En los procesos de identificación social muchas veces la valoración del pasado resulta fundamental. La existencia objetiva de esa valoración ha propiciado que distintos actores sociales, en diferentes momentos históricos, hayan hecho uso del pasado en la estructuración de las ideologías que sustentan los procesos de identificación y, en consecuencia, sus propios proyectos políticos.

De esta manera, tanto proyectos políticos contrapuestos como otros absolutamente nuevos reconstruyen e incluso reinventan el pasado, y al hacerlo determinan también el quehacer científico, al condicionar, precisamente, a los investigadores y a su producción de conocimiento histórico.

Para Paul Ricoeur esta “narración construida desde el presente, con fines de interpretación del pasado a partir de criterios normativos y valorativos, seleccionando por su significación los recuerdos de hechos vividos o recibidos por transmisión social, y que sirve para configurar las identidades del grupo, su ideología o visión del mundo, proyectándolas en la pugna por la propia afirmación y por la hegemonía frente a otros grupos” (Ricoeur 2000) puede ser definida como memoria colectiva.

En muchos casos estos relatos que los miembros del grupo comparan sobre su propio pasado y que constituye su identidad reposan sobre bases míticas. Entendiendo al mito en un doble aspecto. Primero, como un conjunto de creencias brotadas del fondo emocional, expresadas en un juego de imágenes más que en un sistema de conceptos y que se revelan efectivamente capaces de integrar y movilizar a los hombres para la acción política. Y segundo, como “una forma específica de pensamiento opuesta a la forma teórico racional o racional empírica, como una forma mental que ha dominado a la conciencia humana durante milenios y en lucha con la cual nace la filosofía, pero sin que logre aniquilarla” (García-Pelayo 1960).

Es decir, los mitos políticos están compuestos manifiestamente de dos componentes básicos. Por un lado, consisten en la así llamada política simbólica y por el otro lado, son parte de la memoria colectiva. Según Maurice Halbwachs (Lavabre 1998), la memoria colectiva se desarrolla sobre todo a partir del marco colectivo del recuerdo, que siempre se constituye en el presente. La sociedad actual determina lo que se recuerda del pasado y qué no.

Es por esto que los mitos se enfrentan con las bases mismas del proyecto de modernidad, quizás la razón por la cual sea la politología la disciplina de las ciencias sociales que menos los ha estudiado.

No hay que olvidar que la modernidad fue comprendida como una forma organización que incidía sobre los aspectos sociales, políticos y económicos “expresión de principios universalistas de legitimación -la auto-determinación democrática- al mismo tiempo alojado en un espacio particular, nacional, de organización” (Bolívar 1990).

La verificación del proyecto de modernidad se sustentó sobre dos premisas originalmente, la secularización: Mediante dicha dinámica el sistema dual -dentro de una sola esfera-, y la estructura sacramental de mediación entre este mundo y el otro mundo se derrumbó, hasta que desaparece todo el sistema de clasificación medieval y pasa a ser sustituido por un nuevo sistema de estructuración espacial de esferas. El núcleo de este desplazamiento radica en la llamada tesis de diferenciación y emancipación estructural de las esferas seculares, mediante la cual el Estado, la economía y la ciencia se separaron de la esfera religiosa para especializarse dentro de su propia esfera¹. La ciencia moderna, los mercados capitalistas y las burocracias estatales eran capaces de funcionar “sin Dios”.

Y la racionalización: Es lo que ha sido denominado como razón instrumental dice relación con el predominio de las nociones de cálculo y de control. En el ámbito político la racionalización está unida a la idea de efectividad del poder, esto es a la medición de las consecuencias de la acción y la posibilidad de prognosis (predicción). Para ello la estructura política se dota de burocracias especializadas.

Sin embargo, en la actualidad ha cambiado no sólo el marco estructural de la política, sino también su dimensión simbólica. El fenómeno más notorio es el desperfilamiento de las ideologías políticas. Esta situación refleja el desgaste de las claves interpretativas que anteriormente otorgaban inteligibilidad a la realidad social. Anteriormente el discurso político ofrecía códigos de interpretación y señas de identidad que permitían a la gente reconocerse en sus experiencias y esperanzas. “Ahora, los partidos políticos parecen ciegos y mudos; no logran visualizar las dinámicas de transformación ni dar cuenta de la nueva realidad que vive la gente. En consecuencia, dejan de ser mecanismos de identificación y movilización” (Lechner 1999).

La reaparición de los mitos políticos engarza también con que los actuales conflictos políticos mayoritariamente están relacionados con las políticas de identidades exclusivas, a diferencia de los objetivos geopolíticos o ideológicos de los anteriores. Se trata de una política de identidades que enfatiza la resistencia a que un grupo sea subsumido en un orden nacional o incluso en un sistema internacional. Mediante la política de identidades se reivindica el poder desde la especificidad cultural de un discurso que enfatiza la pertenencia a un grupo nacional, un clan o incluso a una religión.

“La posibilidad de que grupos y sectores sociales autodefinidos de acuerdo a identidades de género, cultura, religión o preferencia sexual, puedan no sólo construir interpretaciones y sentidos propios, sino igualmente incidir sobre los sentidos y normas globales que los afectan” (Lander 1997).

Lo anterior no significa que hayan desaparecido las ideas sobre el cambio económico o social, sino que la idea de cambio está estrechamente vinculada a una representación simbólica del pasado idealizado. De esta manera, el discurso de la política de identidades aprovecha el fracaso o la disolución de otras narrativas políticas para recuperar la memoria y reconstruir las tradiciones particularistas. Lo anterior permite aseverar que se trata de un desplazamiento pretérito a identidades premodernas, temporalmente suprimidas por la imposición de diversas variantes del proyecto modernizador, particularmente en sus aspectos de centralismo político y universalismo jurídico.

“A esto hay que agregar que los hombres no convocan cualquier pasado sino aquel cuya memoria vive en el presente, activada por los imperativos actuales” (Narvaja 2008: 62).

Sin embargo, lo que hace nuevo este tipo de respuesta local es que es simultáneamente planetaria. Las exigencias nacionales se transnacionalizan mediante el uso intensivo de las nuevas tecnologías de comunicación. La irrupción en los medios de comunicación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional el 1° de enero de 1994 es un caso concreto de posicionamiento de una demanda local en la agenda pública mundial. La acelerada difusión de las ideas a través de las fronteras nacionales y el tratamiento de los datos son consecuencias directas de las tendencias globalizadoras. El resultado es que en vez de producirse la homogeneización cultural se incrementa la fragmentación.

Los proyectos de reafirmación de la especificidad y de la diferencia pueden tornarse francamente excluyentes si están respaldados por una retórica de oposición virulenta a la alteridad inmediata. En dichos casos, sus discursos y prácticas abandonan las demandas de reconocimiento de sus diferencias por medio del particularismo jurídico para abogar y orientarse a un exclusivismo identitario. De esta manera, las tendencias universalizantes son impugnadas desde lo local, particular o específico, lo que una vez más nos lleva a la unidad del Estado-nación, que es sometido a presiones exógenas y endógenas.

Un poderoso catalizador del tipo de sentimientos y actitudes que se agrupa en la frustración son los mitos. Como explica Pease respecto de los mitos: “La expresión de una imagen de una realidad, de la imagen que el hombre de una sociedad dada tiene de la realidad en que vive, y esa imagen es tan real (tan verdadera) como es (verdadera) esa sociedad” (Pease 1973).

En algunos casos son las imágenes de una edad de oro perdida cuya

felicidad había que recuperar, o de una revolución redentora que permitiría a la humanidad dirigirse a la última fase de su devenir, asegurando para siempre el reino de justicia, la llamada al líder salvador, restaurador de un orden primigenio o conquistador de una nueva grandeza colectiva. Ya fuera bajo la forma de un milenarismo revolucionario, las nostalgias del pasado, o el culto del jefe carismático, el mito aparece abrupta e insistentemente en sociedades tradicionales o modernas, constituyéndose como un sistema de creencias coherente y completo.

“En este punto coincidiría con C. Schmitt, quien afirma la conexión entre la representación metafísica vigente en una sociedad y su sistema político” (Peterson 1999: 33).

De cierta manera, ciertos mitos políticos dejan de ser sólo pensados e incluso se resisten a aquello e insisten en ser vividos, vivenciados, experimentado convirtiéndose de esta manera en cronotopos.

Según la definición de Mijail Bakhtin, el cronotopo es el lugar donde se atan y desatan los nudos de la narrativa. “Se puede decir sin reservas que a ellos pertenece el sentido que moldea la narración. Por eso yuxtapone los ordenamientos espacio temporales que son internos a una obra con los que son externos, contextuales: aunque no son iguales, estos ordenamientos son inseparables. También los cronotopos son instancias de la regionalidad del conocimiento, ya que todos los significados que entran en nuestra experiencia (que es experiencia social) deben asumir la forma de un signo que es audible y visible para nosotros (sea jeroglifo, fórmula matemática, expresión verbal o lingüística, boceto, etc.). Sin la expresión temporoespacial, resulta imposible aún el pensamiento abstracto.» Dicho en otras palabras, existe una cronotopicidad general del lenguaje. Los ejemplos que comenta Bakhtin pertenecen sólo a la narración literaria pero no hay por qué no extender la discusión hacia otros materiales, como él mismo sugiere” (Rowe 1999: 166).

Acerca de los mitos y la política

Para M. Eliade² para que un relato pueda ser considerado como un mito ha de contener “*les éléments fondateurs*” de un mito, es decir, “*cette nostalgie des commencements et cette proximité avec le sacré*”, hay algunos que no calzan en esta definición pero tienen como objetivo explicar el origen de las cosas³. Por ejemplo, el caso de los cuentos etiológicos o motivos folclóricos.

Para Eliade, uno de los principales autores en esta temática, el mito es una realidad extremadamente compleja, que podría abordarse e interpretarse de diferentes maneras, a menudo complementarias. El mito contaría, en general, una historia sagrada que relata un acontecimiento sucedido durante un tiempo primordial, la edad de oro, el fabuloso tiempo en el que todo comenzó. En este sentido, el mito cosmogónico es «verdadero»

puesto que la existencia del mundo está ahí para demostrar que el mito sucedió y sucede: el mito de la muerte existe puesto que la mortalidad humana así lo prueba.

En literatura, como sostiene Marcin Kazmierczak, existen tres categorías: la de los mitos indígenas precolombinos; los mitos autóctonos formados en la época colonial y los pseudomitos (o los mitos apócrifos). Los primeros proceden de los pueblos indígenas. No obstante, la cuestión de la cronología, a la vez que de la autoría, no es del todo clara, en el sentido de que no se sabe hasta qué punto podemos afirmar que la formación de los mitos, leyendas, creencias o costumbres que integrarían esta categoría es previa a la llegada de los conquistadores europeos y, posteriormente, de los esclavos africanos y, por lo tanto, hasta qué punto están libres de las influencias coloniales (Kazmierczak 2006).

Los motivos etnográficos autóctonos formados en la época colonial, son aquellos que surgen como fruto del inédito encuentro de culturas (en el sentido genérico) que confluyen en un país determinado. Finalmente, los mitos apócrifos o los pseudomitos son los episodios o personajes inventados por un autor. Se pueden encontrar dentro de esta categoría dos tipos de entidades narrativas: las integralmente creadas por el autor y las modificaciones muy profundas de los mitos preexistentes, que prácticamente se convierten en mitos diferentes cuya relación con sus antecedentes casi llega a borrarse.

En Antropología, Claude Lévi-Strauss afirma que a todo mito lo caracterizan tres atributos: trata de una pregunta existencial, referente a la creación de la Tierra, la muerte, el nacimiento y similares; está constituido por contrarios irreconciliables: creación contra destrucción, vida frente a muerte, dioses contra hombres; y, proporciona la reconciliación de esos polos a fin de conjurar nuestra angustia.

Añade, Bronislaw Malinowski, apuntando fundamentalmente a lo que tiene de vivo, que el mito no es una explicación destinada a satisfacer una curiosidad científica sino un relato que hace vivir una realidad original y que responde a una profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones, a imperativos de orden social e incluso a exigencias prácticas.

Sin embargo, en las Ciencias Políticas el mito no ha tenido cabida salvo escasas excepciones. Y aunque la racionalidad y el pragmatismo dominen la política, estamos saturados de mitos y de símbolos. Pareciera que siempre es más fácil ver los mitos ajenos, los de otros pueblos, los de otros tiempos, que los propios. Pero por más que se intente silenciarlos, los mitos siempre vuelven, convocados por las crisis recurrentes y las situaciones-límite que afrontan los hombres. Así lo entiende Bronislaw Malinowski cuando dice: “la plenitud de su fuerza la alcanza el mito cuando el hombre tiene que enfrentarse a una situación insólita y peligrosa”.

El concepto de mito político –en este campo- surgió a principios del siglo XX y hasta la actualidad mantiene una fuerte tendencia a considerarlo un fenómeno patológico o anormal y a rechazarlo como instrumento de análisis político. Al contrario, la sociología y la psicología social han demostrado la importancia de los conflictos simbólicos en la formación y en la comprensión de la realidad social. La antropología cultural ha hecho del mito un tema central en el estudio de la cultura. La psicología ha superado la dicotomía entre racionalismo e irracionalismo. “Es hora de proponer nuevamente al mito político como concepto analítico en el estudio de la política y de reintroducir la dimensión simbólica en su descripción y explicación” (Arnoletto 2005).

Uno de los primeros autores en conceptualizar el mito político fue el controvertido Georges Sorel en «*Reflexiones sobre la violencia*» (1905). El filósofo francés define al mito como una organización de imágenes capaces de evocar instintivamente todos los sentimientos. Para Sorel, el mito no es un acto intelectual sino volitivo, que se basa en una adquisición inmediata, totalizadora, sintética, de una verdad relacionada con las más fuertes tendencias de un pueblo, de un partido, de una clase. Entraña un rechazo a las ideas, valores y sentimientos mediatizados por una elaboración intelectual, siempre susceptible de manipulación.

Esta teoría del mito “tiene una explícita matriz bergsoniana y evoca también la tradición de Giovanni Batista Vico. Se relaciona con esa crisis de confianza en el modelo progresista clásico de la sociedad burguesa, que sacudió a muchos intelectuales de principios de siglo, como un preanuncio del desencanto de la modernidad” (Ibid).

Este cuestionamiento de Sorel⁴ al racionalismo individualista y utilitario del liberalismo clásico abrió paso a una comprensión del pensamiento simbólico y de los comportamientos masificados, a-lógicos o colectivos. Pero también dio fundamento epistemológico y psicológico a las teorías autoritarias y nacionalistas de derecha en el campo ideológico, que habitualmente son de inspiración organicista e irracionalista.

Lo cierto es que el uso político del mito por parte de los ideólogos de la derecha nacionalista y autoritaria, especialmente el nazismo, aumentó aún más la visión negativa sobre él y en general de todo irracionalismo, desapareciendo el concepto de las investigaciones y escritos políticos por muchos años. Fundamentalmente porque luego de la posguerra sólo dos racionalismos disputaron el campo teórico e ideológico: el liberal y el marxista.

Por ejemplo, Ernest Cassirer en su obra «*El mito del estado*» (1945) ubica al mito como el típico modo de conocer del hombre primitivo, que expresa simbólicamente el profundo deseo del individuo... de perder su propia identidad... y refundirse en la naturaleza de la que lo separó el acceso a la condición hominal. “Cassirer ve a la historia como un proceso de progresiva individualización psicológica, moral y política del hombre; como

un progresivo triunfo de la cultura sobre la naturaleza, que culmina en la ética kantiana y en el modo de conocer propio de la ciencia. Por consiguiente, para él, el mito es sin duda profundamente humano pero no es válido ni aplicable a nuestro tiempo” (Ibid).

En el marxismo todos los autores han sido opuestos a aceptar la existencia de contenidos míticos en su propia doctrina. Por ejemplo, György Lukács en «*El asalto a la razón*» (1953) afirma que una ideología mitológica es siempre expresión de una ubicación histórica irracional, y el mito político es siempre la expresión de una “falsa conciencia”. El mito queda así fuertemente asociado con la noción de ideología.

En sociología política, en cambio, el tema del mito político se ha mantenido vivo como fenómeno colectivo vinculado a procesos de cambio social. A este respecto, cabe mencionar, “los mitos de liberación nacional en los países del tercer mundo, con componentes religiosos, como el “mensaje” islámico, o de rescate cultural, como la “negritud” de Leopold Senghor, o de tipo tecnocrático, como en los autoritarismos modernizadores” (Ibid).

La Ciencia Política de las últimas décadas está abriendo nuevamente su atención a la problemática del mito político, especialmente en dos aspectos: la relación del mito político con la mitología general de la sociedad y la relación entre mito político, ideología y utopía.

Esto permite un mayor realismo en el análisis ya que en la vida política la actividad racional y la actividad simbólica se sobreponen continuamente, “de modo que todo acto político, para ser cabalmente comprendido, debe ser examinado en dos niveles complementarios: las consecuencias concretas de las acciones planificadas sobre la dinámica del poder y su repercusión y significación simbólica, como condensación de emociones, generalmente reprimidas e inconscientes: esperanzas, temores, deseos” (Ibid).

A continuación analizaremos algunos importantes mitos políticos que tienen una gran importancia tanto en los escenarios políticos presentes en diversos países como en la construcción de nuevos proyectos de futuro.

La utopía andina

Un primer caso interesante a destacar es el de los mitos socio-políticos andinos muchos de los cuales han permanecido hasta la actualidad. La cultura andina se organizó espacio-temporalmente en torno al rito cíclico de la renovación de la vida y del compromiso social de reciprocidad asimétrica entre sus comunidades y el Inca. La conquista europea portadora del fin de su orden fue integrada en clave mitológica, siendo los europeos incorporados a una estructura de representaciones que prometían un período de caos antes de la reinstauración definitiva de una sociedad de bienestar.

Al igual que los mitos religiosos, los mitos políticos son básicamente poliformos, lo que significa que un conjunto de imágenes portadoras de un mismo mensaje pueden ser transmitidas por mitos aparentemente diversos, lo que equivale a que un mismo mito ofrece múltiples resonancias y numerosas significaciones⁵.

La imaginación colectiva andina ubicó la sociedad ideal en el período histórico anterior a la llegada de los conquistadores españoles. El milenio dorado pretérito fue relacionado con una época de un imperio en que no existían desigualdades, carestía, ni mucho menos la violenta imposición de sistemas extranjeros. Los incas dejaron de ser una monarquía para constituirse en la síntesis simbólica de redención y prosperidad social de otra época. En consecuencia, su regreso era sentido y vivido por las comunidades de la sierra y el altiplano, pero también entre los pobres de las primitivas urbes, expulsados desde sus comunidades vernáculas. Movimientos resistentes tan disímiles como el del Inca de Vilcabamba, el levantamiento de Juan Santos Atahualpa o la gran rebelión de Túpac Amaru se sustentaron en una espera vigilante en el restablecimiento de un orden andino perdido. Podemos describirlo como la contracción del tiempo para abolir el poder.

La cultura política de orientación subversiva ínsita en los movimientos andinos de protesta radical se basaron en la llamada utopía andina, concepto acuñado por Alberto Flores Galindo para designar la esperanza en el regreso a una sociedad mejor⁶, más justa y más solidaria, cuyo ideal reposaba en el imperio incásico, y que se expresó en ocasiones radicalmente en movimientos de protesta de raigambre milenarista. Si pensamos que los contextos de dominación en que un grupo es sometido por otro, son posibles respuestas tales como acciones colectivas de tipo milenaristas y mesiánicas. El Perú colonial brindó todas las posibilidades para el despliegue de tendencias activas de cuestionamiento al poder político vigente de tipo milenarista.

Precisamente, bajo el formato de reconstrucción de un pasado más justo para los oprimidos -el buen vivir que será analizado posteriormente- fueron implementadas diversas formas de protesta frente al orden establecido, una crítica social activa, a menudo bajo la advocación de un Tahuantinsuyo mitificado, en tanto formato cultural incrustado en la memoria colectiva de las diversas comunidades quechua parlantes. La utopía andina fue una creencia de corte mesiánico milenarista⁷ que entendió la conquista ibérica de los Andes como la inversión exógena y artificial del orden natural divino, acarreado el caos y el desorden, que resultó en un mundo al revés, por lo tanto en un rechazo al presente y esperanza a largo plazo en el futuro. La utopía andina apunta a la emergencia del movimiento popular, encabezado por un liderazgo carismático -que hoy encontramos presente en experiencias de corte autoritario al decir de Montoya⁸- que restableciera el orden idílico primigenio extraviado, deshaciéndose de todo elemento ajeno a dicha tradición, lo que implica el rechazo de los modelos extranjeros y más tarde la negación de la modernización, al menos a la europea.

La construcción de imaginarios subversivos entre los marginados consagró ese lugar utópico en el Tahuantinsuyo, recreado como una sociedad igualitaria, un mundo homogéneo compuesto por campesinos andinos, carentes de autoridades coloniales impuestas desde el extranjero, sin grandes comerciantes ni terratenientes. De alguna manera estas expectativas fueron las respuestas identitarias sobre el nivel local a la crisis suscitada a partir de la derrota del imperio inca en 1532.

Para Flores Galindo en la re-elaboración de este pasado glorioso se encontró la solución a los problemas de identidad de los sectores subordinados. Frente al problema de la crisis de identidad provocado por el derumbe de la unidad política aborígen, aunque preservada culturalmente en la Sierra Andina, los sectores colonizados y sometidos después de la irrupción europea respondieron colectivamente –y siguen respondiendo– mediante la activación del registro milenario que postulaba el regreso a la edad incásica. La memoria se constituyó en la pieza maestra para conservar una identidad idílica y resistir metafóricamente una experiencia no pocas veces vivida como traumática de imposición de una cultura externa sobre la forma original de las sociedades andinas⁹. Según Murra dicha cultura política purgó los elementos de reciprocidad asimétrica, e incluso de explotación que debió recurrir el *Tahuantinsuyo* en su despliegue histórico para imponer un Estado sobre diversas variantes culturales andinas dispersas en un vasto territorio (Murra 1999).

Sin embargo, este recurso nemotécnico brindó esperanza a los sectores subordinados, desplegándose como un discurso de resistencia cuyas resonancias son perceptibles hasta hoy. Sus cultores aseguraron que si se replicaba el mundo antes del dominio extranjero, las víctimas de la opresión volverían a presidir su destino, en un giro en 180 grados que postula la inversión de los roles. De esta manera, los movimientos indígenas andinos expresaron la conciencia anticipadora de lo que aún no ha llegado a ser –fundamento de la utopía– en imágenes, deseos y esperanzas colectivas de cambio de una realidad vivida como caótica y anómica. Dicha postura expectante dejó de ser pasiva cuando la estructura mito fue politizada contingentemente para despertar movimientos de protestas que prometieron una actualización restauradora del paraíso perdido mediante el urgente tránsito colectivo por un período de violencia regeneradora –el incendio purificador– es decir aquel momento apocalíptico-cataclísmico que antecede a la regeneración del mundo y la redención de la humanidad escogida. Dicho tránsito fue recordado en el mundo andino como *Pachakuti*, la reinversión del orden para regresarlo a su estado original.

Es este punto, la conclusión de Barabas respecto a movimientos socioreligiosos puede explicar el espíritu de la utopía andina como matriz política contingente:

“Se trató entonces de un movimiento socio-religioso, en que la cosmovisión religiosa era el fundamento de la comprensión del mundo, germen de la revolución y guía para la acción, de carácter

revolucionario, en tanto reaccionaba en oposición al mundo colonial” (Barabas 2002: 55-56).

Los movimientos sociales utópicos de los Andes ensayaron diversas respuestas de defensa de la tradición mestiza aborígen resueltas a restablecer el orden primigenio y a deshacerse de los elementos que consideraron incompatibles con los valores vernaculares. El descontento popular fue persuadido que se estaba en una fase cataclísmica anterior al re-entramamiento del *Tahuantinsuyo* o la ascendencia de las deidades vernaculares, Huacas y Apus¹⁰, que referían al fin del tiempo del Quinto Sol, prometiendo que pronto todo volvería nuevamente al orden de los ayllus, en la que serían defenestrados los grupos dominantes coloniales que habrían usurpado el poder.

En el caso de la utopía andina significó la vigorización de mitos que no se satisficieron con espera vigilante, sino que pusieron en marcha las aspiraciones de cambio radical de una sociedad en búsqueda de formas de vidas más humanas y justas. La idea subyacente es que donde las sucesivas respuestas de los colonizadores a las crisis habían fracasado, la actualización del pasado incásico permitiría superar el trance negativo¹¹. El principio catalizador de la unidad de los sometidos contra el gobierno español fue la idea de un Inca, héroe mítico que permitiría superar el caos y la oscuridad establecidos desde la conquista, se originaba el mito del *Inkarri*. Según este Atahualpa fue descabezado, aunque en realidad fue golpeado con garrote hasta morir (probablemente el recuerdo popular confundió la muerte de Atahualpa con la decapitación de Túpac Amaru I, Inca de Vilcabamba), y su cabeza sin embargo siguió mágicamente respirando. La leyenda cuenta que cuando la cabeza vuelva a unirse, restituyéndose la integridad corporal del Hijo del Sol, este regresaría en plenitud para reinar en un mundo de justicia y equidad. En otras palabras terminaría el período de desorden, confusión y oscuridad que iniciaron los conquistadores europeos.

A fines del siglo XVIII existían descendientes directos de la aristocracia incaica, como José Gabriel Condorcanqui, alias Túpac Amaru II, quienes representaban los últimos vestigios del imperio inca sobrevivientes en el virreinato del Perú. El caudillo encarnó un programa de revueltas que contemplaba: a) la expulsión de los españoles; b) la restauración del imperio incaico mediante la restitución monárquica de un miembro de la aristocracia cusqueña; c) la introducción de alteraciones sustanciales en la estructura económica, suprimiendo la mita minera, las grandes haciendas y la servidumbre de indígenas. Dichos liderazgos fueron entendidos por los sectores subordinados como el regreso soteriológico –una parusía política– de un héroe mítico que desterraría el caos para imponer el orden de encuentro del pasado y futuro.

Fue la consigna cultivada soterradamente en el levantamiento de Túpac Amaru en la Sierra (1780) o el de Juan Santos Atahualpa (1742) quienes por medio de su discurso reformista en algunos casos y radical en otros brindaron la posibilidad de construir una identidad amplia –poliétnica–

que podríamos tipificar como un proyecto proto-nacional inclusivo peruano (Montoya 2005:31). La idea de inclusividad amplia insita en este proyecto panétnico de Túpac Amaru concibió al territorio del virreinato del Perú materialmente próspero y con expeditas relaciones sociales y étnicas, hasta la llegada de los conquistadores españoles en el año 1532. Es decir, para los protagonistas de la insurrección habrían sido los elementos exógenos los culpables de la perturbación del país, que desde entonces se encontraba sumido en una opresión externa permanente y con imposición de modelos culturales ajenos. La intervención de un héroe conectado con el linaje de los dirigentes antepasados se convertiría en un arma ideológica.

La inspiración en el pasado andino, leído en clave milenarista o mesiánica, constituyó unas de las experiencias más significativas de rebelión que dieron lugar a levantamientos panétnicos con diversos grados de preparación y planificación. Culturas indígenas diversas, que hasta antes de la irrupción europea en el horizonte americano se habían combatido, fueron movilizando sus anhelos de libertad comunes para reclamar el fin del sometimiento externo de sus comunidades.

Cuando este vasto y diverso mundo indígena fue derrotado y suprimido en sus representaciones visibles por la metrópolis española, todavía hubo residuos subversivos para que otras resistencias se articularan en torno al mito andino de la restauración de la sociedad perdida: fue el caso de Pedro Pablo Atusparía desde el departamento de Ancash en 1885 o de Teodomiro Gutiérrez Cuevas, conocido como *Rumi Maqui*, quien se levantó en Puno hacia 1915.

Posteriormente otros personajes históricos han incorporado estos mitos en sus proyectos políticos: José Carlos Mariátegui los estudió para su propuesta de indigenismo; Abimael Guzmán quiso encarnar al *Inkarri* e incorporó la idea de fuego purificador a la acción maoísta de Sendero Luminoso, y, además, están muy presentes en el proyecto etnocacerista de Antauro Humala, y en alguna medida (aunque menor) en las propuestas del Partido Nacionalista Peruano que lidera su hermano Ollanta¹².

El mito de la *Pachamama* y el Sumak Tamaña Aymara

Otros mitos del ámbito incaico que tienen gran vigencia en la actualidad son los de la *Pachamama* y el “vivir bien”. Una de las razones que explicaría esta popularidad está relacionada con el cuestionamiento que hace del paradigma de la modernidad y de las formas que la racionalidad occidental propone para enfrentar la crisis medioambiental.

Es en los años 60' cuando se comienza a prender por primera vez la alarma de esta crisis. En ese momento se cuestionan creencias muy arraigadas en nuestras conciencias: la supremacía del hombre sobre las demás criaturas del planeta y del universo; el derecho de dominar y explotar a la naturaleza en beneficio de “el hombre”; la existencia humana arraigada en

el crecimiento económico y en el progreso tecnológico. “Un progreso que fue fraguando en la racionalidad económica, que se fue forjando en las armaduras de la ciencia clásica y que instauró una estructura, un modelo; que fue estableciendo las condiciones de un progreso que ya no estaba guiado por la coevolución de las culturas con su medio, sino por el desarrollo económico, modelado por un modo de producción que llevaba en sus entrañas un código genético que se expresaba en un *dictum* del crecimiento, de un crecimiento sin límites!” (Leff 2008).

Actualmente -como afirma Enrique Leff- la sociedad controlada y normada por este conocimiento científico generado por el “iluminismo de la razón” sigue sin dar cuenta de la desestructuración de la organización ecológica y de la degradación socio-ambiental de las condiciones de vida del hombre en el planeta. “Ante el avance del calentamiento global y la falta de señales positivas para gestionar el riesgo ecológico, surge la abismal pregunta sobre la capacidad de la humanidad para responder a tiempo, y con la eficacia necesaria, procurando detener la marcha acelerada de la humanidad hacia la insustentabilidad de la vida en el planeta” (Ibid 2010).

Para Leff, la racionalidad moderna no da solución a esta crisis ya que busca comprender el riesgo ecológico¹³ dentro de los marcos teóricos e instrumentales instituidos en el proceso de globalización (Beck, Giddens y Lash). Es decir “una idea autocomplaciente, que confía en la capacidad de la economía y la tecnología de ecologizarse; que confía en la emergencia de una conciencia ecológica que vendría a recomponer las fallas de la modernidad, actuando reflexivamente sobre los impactos negativos del proceso evolutivo de una humanidad inconsciente de su condición humana y de la condición de la naturaleza de la que emerge, así como de los impactos del *homo sapiens* y del *homo economicus* sobre el mundo que habita; y que confía, finalmente, en la modernidad reflexiva comprendida como la autoconciencia del sujeto, del self, que le permitiría supuestamente adquirir una conciencia de la especie humana frente al riesgo ecológico planetario” (Ibid).

En contrapartida a estas ideas, Leff sostiene que la respuesta se debe buscar en los imaginarios de los pueblos, de comunidades diferenciadas culturalmente en sus ideologías, cosmovisiones e intereses, capaces de generar una disposición colectiva para comprender y actuar ante la crisis ambiental y el cambio climático. “Esto nos llevará a explorar los imaginarios culturales y sociales, no sólo por el interés de conocer cómo percibe la gente el riesgo ecológico, sino desde la perspectiva de su posible constitución como actores sociales y de sus estrategias de reapropiación del mundo desde sus mundos de vida” (Ibid).

En este sentido los imaginarios sociales de sustentabilidad de los pueblos tradicionales podrían movilizar a nuevos actores sociales y dar curso a una democracia ambiental” (Ibid). Es en este contexto que las cosmovisiones y tradiciones de los pueblos originarios andinos vuelven a tomar sentido en la actual realidad de la humanidad: como visión crítica de lo sucedido, como camino de acción y como una nueva moral.

De hecho, el mito de la *Pachamama* y el “buen vivir han empezado a manifestarse en los foros de debate sobre la sustentabilidad. “El imaginario del “vivir bien” se ha inscrito ya, después de la Cumbre de Cochabamba, en las agendas sobre el cambio climático como parte de las estrategias de los pueblos para ocupar su lugar en los debates y en la toma de decisiones que afectan sus condiciones de existencia. La discusión del “vivir bien” ocupó importantes espacios en la agenda y en las conclusiones de la Cumbre Mundial de los Pueblos ante el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, celebrada en Bolivia en abril de 2010. Por su parte, la ética del “buen vivir” y los “derechos de la naturaleza” se han inscrito ya en la nueva Constitución de Ecuador como principios rectores de la planificación del Estado ecuatoriano” (Ibid).

La presencia de la *Pachamama* (Madre Tierra) en la vida espiritual de las comunidades indígenas y las manifestaciones rituales campesinas con las que se la venera se han mantenido pese a los intentos por suprimirlas que se han dado en los últimos 500 años.

La *Pachamama* siempre fue vista como el sustento de la vida. De ella no hay imágenes, no ha cambiado su nombre, tampoco sus funciones, ni la forma de rendirle culto. A la Madre Tierra se le ofrece toda la cosecha y el primer trago en las fiestas. Todo el mes de Agosto se la invoca, se le ofrece coca, alcohol y las puntas de las orejas del ganado para pedir su reproducción. La “Pacha” como se le dice, está presente en casi todos los actos sagrados, en los nacimientos y en los funerales. La “Pacha” es la Madre, todo lo que sale de ella es vida, y todo lo que regresa a ella recibe nuevamente vida.

“*Pachamama* es cerro, pampa, todo (...) /además/ todo es de la *Pachamama* y nosotros mismos somos de la tierra (...) porque la tierra nos da y nos quita (...)” (Forgione 2005)

La veneración a la *Pachamama* es probablemente la más antigua de las manifestaciones religiosas de la región andina de América del Sur. Corresponde a una concepción en que la Tierra es considerada un ser vivo sagrado, fundamento de la existencia. Las plantas, los animales y las personas estaríamos unidos a la Tierra que nos sostiene y protege, ella mantiene el equilibrio de la vida.

Relacionado directamente con la *Pachamama* se encuentra el “vivir bien”. Fernando Huanacuni¹⁴ sostiene que los seres humanos tenemos que ir hacia algo, hacia alguna parte. “En aymara decimos *Taki*, el camino sagrado. Indudablemente ahí aparece el *allin kausay* (quechua) *sumak qamaña* (aymara), vivir bien (castellano). Ese horizonte nos permite reconstituir nuestra fuerza, nuestra vitalidad, saber quiénes somos, cómo vivimos, con qué fuerzas y quiénes nos acompañan” (Huanacuni 2010).

El “vivir bien” hace reflexionar que debemos vivir en armonía y en equilibrio. En armonía con la madre tierra. “Vivir bien es vivir en armonía

con los ciclos de la vida, saber que todo está interconectado, interrelacionado y es interdependiente; vivir bien es saber que el deterioro de una especie es el deterioro del conjunto. Pensamientos y sabidurías de nuestros abuelos y abuelas que hoy nos dan la claridad del horizonte de nuestro caminar” (Ibid).

El “vivir bien” en las actuales condiciones de vida en el planeta busca reconstituir la identidad indígena basada en los principios básicos de la naturaleza, es decir de la vida. “Volver a nuestra sabiduría, a nuestros ancestros, al camino sagrado. No es retroceder sino reconstituirmos en los principios y valores que no tienen tiempo, que no tienen espacio” (Ibid 2010).

Para Huanacuni se debe cuestionar la cosmovisión occidental que tiene un carácter individual, machista y humanista. “Por lo tanto, para reconstituir la cultura de la vida en el horizonte del vivir bien, tenemos que reconstituir nuestra cosmovisión y eso significa nuestra identidad. Significa hacernos las preguntas fundamentales: quiénes somos realmente, qué corazón tenemos, quiénes han sido nuestros abuelos y con qué fuerza han caminado” (Ibid).

De esta manera, el imaginario del “vivir bien” propone otra comprensión del mundo y se ofrece como muestra de cómo podría revincularse la vida humana con el orden natural; lo cual es una solución que va más allá de los alcances de una modernidad reflexiva, de los ajustes de la economía y los potenciales de la tecnología para controlar la degradación socio-ambiental y el cambio climático.

El mito del mahdi o el doceavo imán

El Islam, al igual que el cristianismo, posee una honda reflexión escatológica (fin de los tiempos) que contempla la venida de un Mesías, o más bien de un *mahdi* (literalmente guiado por Dios). Aunque no existe mención al mismo en el Corán la tradición de los *hadices* o dichos del profeta.

Según el relato dicho personaje se hace presente al final de los tiempos para restaurar el orden y colocar fin a la anarquía. Sin embargo su gobierno será seguido por el Dajjal, falso Mesías, que desencadenará una lucha definitiva esta vez con Cristo mismo, al mando de los Ejércitos divinos.

En la mayoría del mundo musulmán, que corresponde a la doctrina sunní, el *mahdi* es parte de las revelaciones generales. Pero en el shiísmo es más bien una personalidad singularizada que se asocia al imán oculto.

Una de las ideas socio religiosas con mayores ecos políticos corresponde al shiísmo y asocia la revelación a las claves hermeneúticas depositados en una figura esotérica que conducirían a la comunidad de creyentes

al Estado de gracia. Nos referimos al imán oculto, séptimo en algunas versiones, duodécimo en otra. El poder del mito político fue tan fuerte que la revolución islámica de Irán del año 79 se hizo con el rumor del regreso del imán oculto en la persona del ayatollah Jomeini.

Para comprender este fenómeno hay que acudir a la tradición musulmana, dividida a partir del califato de Alí quien una querrela intestina de la comunidad musulmana luchó contra el gobernador de Damasco, Muawiya, vencién-dole en Siffin (657).

A pesar de la victoria militar, un tribunal de arbitraje favoreció a Muawiya. Alí fue asesinado por los jariyíes en el año 661, partidarios rigoristas que desconocían el fallo de los árbitros. Una facción, más tarde conocida como la shía, sostuvo que la descendencia de Alí seguía detentando la autoridad sobre la comunidad de creyentes. Fue el origen del sismo que terminó por consolidarse con el asesinato de los hijos de Ali, Hussein y Hassan. El primero, el imán Hussein, fue eliminado junto a su familia en Kerballah (680), en un hecho que ha sido recordado por sus partidarios como el martirio del Imán Hussein. A partir de dicho hito los seguidores de Alí, afirmaron que existió una sucesión reconocible de imanes que mientras algunos la llevaron hasta el imán siete, otros insistieron en doce imanes. Unos y otros coincidían en que el último se había ocultado para esperar el principio del fin, la antesala del Reino de Dios sobre la tierra. En el caso duodecimano, el último de los imanes – de nombre Mohamed Al-Mahdi-se habría ocultado en el año 873 de nuestra era, para volver a reaparecer –en un componente mesiánico de la creencia shíi- algún día y restablecer la justicia en la Tierra. Desde dicho punto se argumentaba que el poder legítimo correspondía genuinamente al imán oculto y esperado. El número de doce imanes los diferenciaba de las otras ramas de shiísmo, como el ismailismo y el zaydismo entre las más notorias, con un origen común con los duodecimanos, aunque con una sucesión menor de imanes¹⁵.

De esta forma aunque originalmente el shiísmo se configuró en un movimiento de protesta socio-político contra el poder instituido pronto adquirió los rasgos de facción religiosa con una doctrina particular.

Con el tiempo, diversos grupos abrazaron el shiísmo para impugnar la legitimidad sunní. Fue el caso de los fatimíes quienes al acceder al gobierno de Egipto adoptaron la versión septimana del shiísmo, también denominada ismailí.

Sin embargo, sería en el mundo persa donde el shiísmo, en este caso duodecimano, encontró las condiciones para prevalecer hasta hoy. La llegada del shiísmo duodecimano a Irán databa de cinco siglos atrás, cuando la casa Safaví logró imponerse en el rompecabezas de principados iraníes y jefaturas turcos para fundar una nueva dinastía predominante. Aunque la nueva casa gobernante descendía de tribus turcomanas asentadas originalmente en el actual Azerbaiján y su confesión religiosa musulmana era la

sunní, pronto entendieron que para afirmar su poder en la meseta persa no podía sostenerse en la doctrina de la sunna que sólo admitía un califato.

La opción de los monarcas safavíes fue respaldarse en una doctrina contestataria a la ortodoxia sunnít. Para dicho momento el shiísmo había evolucionado desde el germinal movimiento de protesta socio-política hacia la interpretación teológica y jurídica islámica independiente de shiísmo. Los doctores de la ley shiíes apelaron a la teoría del Imanato¹⁶. En dicha versión los imanes constituían la descendencia espiritual del Profeta Mahoma y el primer imán Alí, quienes habrían sido sucedidos por once imanes en la versión del shiísmo duodecimano.

Dicha doctrina acompañó a las distintas casas reinantes en Persia: Qayar, Pahlevi, en una situación que enfatizaba la continuidad de los ayatollahs como representantes religiosos y sostenes de la autoridad política. En el siglo XX fue común que ayatollahs y los shas se enfrentaran. Ninguno alcanzó tal estridencia y repercusión como la del enfrentamiento entre el shah Reza Pahlevi y el ayatollah Seyyed Ruhollah Musavi Jomeini.

Este firme partidario del activismo del clero shií acudió a la doctrina shií para afirmar la inseparabilidad del Islam y la política traducida en que todo recto gobierno musulmán debía basarse en la sharía aplicada por los ulemas. A partir de 1963, Jomeini comenzó a enfrentarse abierta y públicamente al shah a raíz del alineamiento de Teherán con Estados Unidos. Después de semanas de disturbios contra las reformas del shah, Jomeini fue detenido y expulsado comenzando un largo exilio que lo tuvo en Turquía, Irak (Nayaf) y finalmente en Francia.

Permanecería allí 15 años desde donde formularía el concepto de “regencia del doctor de la ley” o *Vélayat-e-fahqi*, mediante el cual el titular del saber religioso (el faqih o experto en derecho islámico) debía detentar el liderazgo político del movimiento islámico. Jomeini se desperdió de siglos de tradiciones monárquicas que llevaron a los ulemas a respaldar dicha institución para declarar que una monarquía era esencialmente antiislámica lo que equivalía a decretar la ilegitimidad de origen de la dinastía de los Pahlevies¹⁷.

Jomeini propuso un sistema orientado por los preceptos islámicos y que observaba los siguientes principios:

- “1. Dios es la única fuente de poder manifestada en la revelación profética e interpretada por la tradición de los santos imanes;
2. La tradición integral sólo la posee la comunidad shií imaní y comprende también las formas y usos sociales tradicionales considerados como islámicos;
3. Los ulemas tienen un papel esencial en recto gobierno de la comunidad, en especial los reconocidos como muytahides;

4. El más sabio, o los más sabios, según los casos, y en ausencia del imán oculto, debe regir el gobierno de acuerdo con el principio de *Vélayat-e-fahqi*;

5. La comunidad posee el poder legislativo y ejecutivo por delegación divina; mediante el ejercicio de poder; la comunidad toma conciencia de gobernar el mundo en nombre de Dios, y 6. El sabio que encarna la *marya* es el guía de la comunidad, la representación segura del Estado y el comandante en jefe del pueblo combatiente y ejército” (Cruz 1996: 755).

Lo anterior equivalía la reivindicación del derecho a gobernar para el alto clero o como explica Ruiz Figueroa la ausencia del Imán no significaba la interrupción de la ley religiosa, sólo que entre el período de ocultamiento y el retorno del imán, el *faqi* officiaría como representante del imán oculto (Ruiz 2005:197).

Como se aprecia se trata de un caso excepcional de vigencia y utilización del mito religioso para enfrentar una situación política. Para mediados de la década del '70 las protestas políticas y desordenes se habían extendido a todo Irán, por lo que Jomeini se atrevió a exigir al shah radicar el control del derecho islámico en su persona. El Islam más tradicional probaba su actualidad y vigencia, al poder ser reinterpretado y apropiado en medio de una situación sociopolítica dinámica.

Como consecuencia el régimen de shah colapsó definitivamente cuando el monarca abandonó el país (16 de enero de 1979) rumbo al exilio. Entre el 9 y 12 de febrero se enfrentaron las multitudes con el ejército iraní en Teherán. El 1° de abril fue oficialmente proclamada y aprobada mediante un referéndum la República Islámica de Irán. La revolución no violenta que derrocó al Shah en 1979 instauró una República Islámica gobernada por el liderazgo místico carismático del *ayatollah*. En los eventos de Irán había jugado un papel relevante la creencia popular que Jomeini fuera el imán oculto.

El mito del emperador alemán oculto y dormido

Es difícil recordar a otro pueblo que haya recurrido tantas veces a su pasado para interpretar los desafíos de la modernidad como el alemán. Diferentes proyectos modernos, ya fueran el nacionalista decimonónico, las tendencias romanticistas o el nazismo del siglo XX, todos giraron hacia el vibrante pretérito del pueblo de Varo que había derrotado a las legiones de Augusto para irrumpir en la historia, mismo que había construido grandes catedrales, había migrado hacia el este colonizando tierras tan lejanas como la región báltica (*Ostsiendlung*) y que había participado activamente en la cruzadas.

Carlomagno y los Otonidas fueron portaestandarte del espíritu germánico en una versión cristianizada que sintetizaba los elementos germanos

y romanos en un nuevo imperio cristiano (Hubeñák 1996:255). En el caso de Oton III las ideas milenaristas que anunciaban el fin del mundo fueron clave para impulsar el papel de un emperador que lograba detener el proceso entrópico del mundo.

La idea del Reich alemán se identificaba míticamente con la figura de Federico Barbarroja, emperador alemán, referente del nacionalismo germánico decimonónico. Aunque al momento de su coronación la idea imperial se encontraba seriamente comprometida su recuerdo cautivo la imaginación germana durante siglos, vinculándola a la unidad política del Sacro Imperio Romano Germánico bajo un fuerte poder central. Teniendo como punto de ignición el romanticismo alemán diversos escritores, entre los cuales destaca Gottfried Wilhelm Leibniz, pensaron la Edad Media como un tiempo ideal en que pueblo y tierra estaban indisolublemente unidos. El líder por antonomasia fue el referido Barbarroja, emperador que ya en su reinado fue proclamado apóstol, confesor y mártir como parte de una propaganda que aseguraba que el emperador lograría evitar el fin del mundo mediante la regeneración del imperio romano cristiano de Teodosio en el sacro imperio (Diago 2003: 252-253), dio origen a una leyenda que lo vinculó con dos de sus descendientes. La catástrofe del sacro imperio se vinculó con la suerte de Conrado, el último de los Hohenstaufen, quien fuera decapitado en Nápoles hacia el 1268. Desde dicho momento la fragmentación alemana se intensificó al tiempo que otros proto estados comenzaban a fraguar su unidad.

Fue otro descendiente de Barbarroja, sin embargo, Federico II (1215-1250) que inauguró el período llamado de gran interregno, el que marcaría el desplazamiento del poder hacia los Habsburgos y otras familias. Una leyenda que se inició durante el tiempo de Federico II, y que con el tiempo se atribuyó a Barbarroja pretendió que este prestigioso se habría refugiado en el Monte Unterberg (cerca de Salzburgo o Turingia) desde donde permanecería oculto y dormido, en un episodio legendario que recuerda al duodécimano Imán en el shiísmo o al *Inkarri* en la tradición andina. Adherimos en este punto a la figuración de Hubeñák quien asegura que Federico II “adquiere matices fuertemente míticos al mezclarse en él la figura imperial de la tradición romana con el mesianismo apocalíptico cristiano” (Hubeñák 1996: 277).

Al respecto cabe hacer presente que la vigencia del arcaísmo precristiano que aseguraba la sobrevivencia del soberano en su tumba (Diago 2003: 239). De ahí, por ejemplo las visitas a la tumba de Carlomagno por los soberanos alemanes.

Los sucesores de Barbarroja atizaron el fuego de su recuerdo presentándolo como el pináculo de la idea imperial alemana. Cada nuevo emperador quiso ser llamado como nuevo Federico. No tardó en entrar en escena el milenarismo ínsito en un sincretismo que fundió creencias cristianas con otro tipo de tradiciones. Las sagas o creencias populares medievales proporcionaron la idea de que Barbarroja sigue viviendo hasta que los ale-

manes lo necesitasen de nuevo. El cuento *Der Schmied von Jüterbog* (El herrero de Jüterbog) se aludía al tema de la pervivencia del emperador.

Barbarroja no murió sino que residiría en los montes Trifels, Kyffhäuser o el Untersberg. Dormido o a la expectativa, regresaría en tiempos de tribulación para restituir la unidad y la supremacía del imperio alemán. En otras versiones el protagonista fue Federico II, aunque en el siglo XIX se consolidó el mito del primero. En cualquier caso el emperador oculto permanecía entre sus caballeros a la espera de su regreso para culminar su misión divina.

Sobre la base anterior el romanticismo alemán en sus luchas contra las tropas napoleónicas y su germen liberal resucitó la figura de Barbarroja. Por ejemplo, el poeta Friedrich-Johann Ruckert creó una balada en honor del emperador durmiente, elevado a emblema nacional. El gran compositor Wagner hizo lo mismo y su héroe Sigfrido recordó al héroe nacional (Diago 2003: 257).

No pasó mucho tiempo para que la pujante dinastía que lideró la unidad alemana colocara a la leyenda de Barbarroja de su lado. El mensaje era que sólo un poder fuerte reunificaría Alemania. Guillermo II fue presentado como su sucesor directo. Ahí estaban las estatuas ecuestres del palacio imperial de Goslar. O incluso el monumento del emperador Hohenzollern sobre la montaña donde supuestamente dormía el oculto emperador. Con ello apuntaba a una suerte de reencarnación de Barbarroja en sí mismo.

Romanticismo y unidad política fueron caldo de cultivo para el mito del emperador durmiente y el destino supremo de Alemania revivida. Posteriormente, la *Reichstheologie* proveyó de contenidos teológicos al nuevo Imperio. El movimiento postuló la unidad esencial entre Tercer Reich y sacro imperio y la correlación entre existente entre un único Dios y un líder único, Führer (Peterson 199: 31).

Los mitos cobraban especial significado en tiempos de inestabilidad y peligro. En épocas más contemporáneas y bajo situaciones críticas, líderes como Guillermo II y Hitler recurrieron a la leyenda para concitar esperanza de salvación de sus sociedades¹⁸.

El mito del Bolivarianismo

Simón Bolívar, héroe emancipador y fundador de varias repúblicas sudamericanas. Su cuna, Venezuela ha hecho de su experiencia una constante procesión política. El culto a la imagen de Bolívar no es un hecho nuevo: prácticamente todos los gobiernos venezolanos desde principios del siglo XIX se han intentado rotular de Bolivarianos. Varios historiadores venezolanos han advertido de dicha tendencia¹⁹ o como diría Chávez, Venezuela practica el monoteísmo histórico (Krauze 2008: 216).

La proclama de una revolución Bolivariana responde a la mitología política venezolana. Efectivamente como señala Andreas Boeckh y Patricia Graff desde el propio sucesor de Bolívar, el general López Contreras se usó el nombre de libertador venezolano tanto en campañas electorales como en agrupaciones cívicas (Boeckh 2007: 4).

Sin embargo, la actual administración del Presidente Chávez desde su toma de posesión hasta el presente “la escenificación teológica política de la resurrección bolivariana ha sido continua” (Krauze 2008: 207).

“La República de Venezuela es irrevocablemente libre e independiente y fundamenta su patrimonio moral y sus valores de libertad, igualdad, justicia y paz internacional en la doctrina de Simón Bolívar, el Libertador” (Boeckh 2007:6).

Para algunos este ejercicio ha llegado incluso a cultivar la creencia de Chávez como Bolívar reencarnado. Por cierto que el discurso de Chávez no incurre en una afirmación categórica, más bien enfatiza su íntima y mística conexión con el espíritu de Bolívar que al fondo representa al pueblo venezolano.

La operación discursiva tiene rasgos complejos que se ajusta a la estructura triádica de las creencias cristianas: Simón Bolívar, Simón Rodríguez y Exequiel Zamora o el árbol de tres raíces constituyen el ícono trinitario del chavismo.

Pero ¿qué es lo nuevo respecto de Bolívar? La respuesta no es sencilla “Nada nuevo bajo el sol después de los griegos” Sin embargo hay aspectos en que la referencia a Bolívar es novedosa: Si Bolívar fue el sempiterno adalid del orden establecido ahora en el discurso Bolivariano emergería la dimensión revolucionaria. Esta arista es continuamente referida, conectándola con Cristo respecto a la común lucha del héroe y Mesías por un mundo más justo. Después de todo se trata de un discurso que responde a un cuadro de crisis política y derrumbe de los partidos políticos tradicionales como mediatizadores sociales (Boeckh 2007: 11). El conflicto por la distribución de la riqueza entre los venezolanos hace del Bolívar de Chávez un héroe revolucionario que antecede a Castro y otros.

La referencialidad activa el topo establecido en la mitología política venezolana. Su significado es la preeminencia de lo local y lo regional (latinoamericano) sobre lógicas exógenas.

Desde dicha articulación Hugo Chávez plantea la redención revolucionaria bajo el rótulo Bolivariano, es decir Chávez más que a Bolívar mismo encarna la herencia mitológica de la emancipación Bolivariana. A través de ésta rescata uno de los mitos fundacionales de la modernidad: la revolución. Aunque Enrique Krauze destaca el carácter esencialmente mediático posmoderno de la revolución Bolivariana, en la que el líder actuaría el papel de revolucionario heroico (Krauze 2008: 331), nos parece

que el mesianismo de Chávez y su conexión con los mitos fundacionales no quita espacio al papel central que la idea de revolución moderna ocupa en los sueños de sus adeptos. Chávez es efectivamente un restaurador de un pasado, pero no de cualquier pasado sino que de un pasado moderno parido por medio de las guerras de emancipación lideradas por Bolívar.

El cronotopo bolivariano le entrega a Chávez una representación del mundo que orienta la acción política en la medida en que se postula que el tiempo de la revolución y la independencia abierto hace dos siglos sólo concluirá cuando se complete la construcción de la nación latinoamericana. “Esto impone reconocer la figura del padre, Bolívar, y los gestos que renuevan el mandato, que dan lugar tanto a palabras y expresiones que se reiteran como *despertar, renacer, recuperar el sentido, resurgir, hacerse otra vez, traer de nuevo*, como a la conmemoración de las efemérides. Así como la batalla es la figura cronotópica privilegiada, la representación del hombre convoca tanto al soldado como al líder/héroe” (Narvaja 2008: 19).

Por ejemplo, Chávez reiteradamente recurre a una frase del Libertador para justificar la continuidad de este proyecto inacabado: “Simón Bolívar dijo, defraudado de su tiempo, casi muriéndose ya, casi solitario, traicionado, expulsado de aquí, dijo: **“el gran día de la América del sur no ha llegado”**. **Doscientos años después nosotros creemos que ahora sí llegó el gran día de la América y más que de la América el gran día de los pueblos, el gran día de los pueblos”** (Chávez 2006:198)²⁰.

Esta afirmación queda refrendada, por ejemplo, cuando Hugo Chávez afirma: **“Es nuestro proyecto, es el proyecto de 200 años, es el proyecto de San Martín, de Artigas, de O’Higgins, de Miranda, de Bolívar, del Che, de Perón, de Evita, es nuestro proyecto”** (Chávez 2006:261)²¹.

Esta idea de despertar lo que estaba sólo dormido, de renacimiento de los sentidos históricos, de resurrección con su bagaje de salvación a cuestas, es retomado también en la idea de “reintegración” (de la nación fragmentada que tiene que recuperar la unidad) presente de variadas maneras en los discursos de Chávez: **Sí, en Venezuela se respiran vientos de resurrección, estamos saliendo de la tumba (2 de febrero de 1999); en Venezuela ha renacido el proyecto bolivariano (27 de mayo de 2004); formamos parte de la vanguardia alternativa que abre un camino de salvación a los pueblos de este continente, una vez más como hace doscientos años (16 de mayo de 2004)**. “El renacer es posible puesto que el ciclo no se ha cerrado porque el sentido histórico de las fuerzas que se enfrentan es el mismo, porque las tareas no se han completado.” (Narvaja 2008: 74).

Como afirma Chávez en el discurso pronunciado en el XVI Festival Mundial de la Juventud y los Estudiantes: “...aquí está rebrotando un proyecto de 200 años y ésa debe ser una de las características del socialismo del siglo XXI: debe alimentarse de las particularidades de cada sitio, de cada lugar, de cada pueblo, de cada historia, y aquí, sin lugar a duda alguna,

es Bolívar el que señala el rumbo; es Bolívar y su ideario; es Bolívar y su sueño; es bolívar y su revolución; es el proyecto bolivariano que ha vuelto después de casi doscientos años y hoy anda vivo por estas calles y por estos barrios y por estos pueblos”(Chávez 2006:197)²².

Conclusiones

Durante el devenir histórico -como hemos visto- todas las culturas han necesitado y siguen necesitando recurrir al mito para descubrir el sentido profundo y originario de los grandes temas antropológicos, que inquietan a la humanidad y parecen grabados en su “memoria colectiva” desde el principio de los tiempos.

Como sostiene Hubeňák (Hubeňák 1996: 438) aunque los pensadores modernos, a partir del racionalismo, plantearon la desaparición de los mitos, hoy –una vez descubiertos sus *camouflages*- podemos comprobar que a medida que avanza el mundo moderno los mitos políticos se acentúan y aparecen de una manera cada vez más politizada. Esto se ratifica, por ejemplo, en el “vivir bien” Aymara, “conceptos que la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (aprobada en referéndum en enero del 2009) ya recoge como bases fundamentales cuando habla de los Principios, Valores y Fines del Estado. Asimismo ha quedado recogido el “vivir bien” en la Constitución Política de Ecuador, de octubre del 2008, dando un paso importante también con la consagración de los Derechos de la Naturaleza, porque “vivir bien” es también salir de la dicotomía entre ser humano y naturaleza, es despertar la conciencia de que somos parte de la *Pachamama*, de la Madre Tierra y con ella nos complementamos” (Arkonada 2010).

Como vimos anteriormente en el fondo de cada utopía hay una idea mítica. En las culturas primitivas esta forma se aprecia en los mesianismos populares semi-heréticos medievales, en las profecías apocalípticas y actualmente en el mesianismo revolucionario -escatológico- de los pueblos oprimidos. “Esta característica mesiánica es la que parecen querer asumir los restos del marxismo en América Latina, aprovechando la religiosidad popular de las masas y la Teología de la Liberación” (Hubeňák 1996: 123).

En síntesis, se puede afirmar que los modernos mitos políticos se relacionan de un modo u otro con los temas de la identidad colectiva, las tradiciones y los proyectos políticos de futuro. Es decir, son por esta misma razón: mitos de futuro, “y, en ese sentido, están en íntima relación con el pensamiento utópico” (Sabaté 1991). Entrados ya en el siglo XXI podemos afirmar que seguimos entre cronotopos y la creencia en la parusía o dicho de otra manera, el pasado como proyecto político de futuro. Como señaló Pablo Neruda en Canto a Bolívar “Despierto cada cien años cuando despierta el pueblo”.

Notas

¹ A la anterior se agregan las subtesis de la declinación religiosa y la privatización de la religión. Véase, Casanova, José (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, Editorial PPC, Madrid, págs. 67-95.

² Ver Eliade, Mircea, *Mito y Realidad, Capítulo I: La estructura de los mitos. La importancia del mito vivo*. <http://www.mercurialis.com/RYFT/PDF/Mircea%20Eliade%20Mito%20y%20Realidad%20-%20Capitulo%20I%20y%20II.pdf>

³ Según Mircea Eliade, el mito es una historia sagrada que narra un acontecimiento sucedido durante un tiempo primigenio, en el que el mundo no tenía aún su forma actual. Los acontecimientos de la naturaleza que se repiten periódicamente se explican como consecuencia de los sucesos narrados en el mito (por ejemplo, en la mitología griega el ciclo de las estaciones se explica a partir del rapto de Perséfone).

⁴ Por ejemplo, Antonio Gramsci afirma que *El Príncipe* de Maquiavelo puede ser estudiado como una ejemplificación histórica del «mito» de Sorel, es decir, de “una ideología política que no se presenta como una fría utopía, ni como una argumentación doctrinaria, sino como la creación de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva. El carácter utópico de *El Príncipe* reside en el hecho de que un Príncipe tal no existía en la realidad histórica, no se presentaba al pueblo italiano con caracteres de inmediatez objetiva, sino que era una pura abstracción doctrinaria, el símbolo del jefe, del *condottiero* ideal; pero los elementos pasionales, míticos, contenidos en el pequeño volumen y planteados con recursos dramáticos de gran efecto, se resumen y convierten en elementos, vivos en la conclusión, en la invocación de un príncipe realmente existente”. Ver Gramsci, Antonio (2009), *Apuntes sobre la política de Maquiavelo*, <http://tallerantoniogramsci.blogspot.com/2009/08/apuntes-sobre-la-politica-de-maquiavelo.html>

⁵ Girardot nos alerta acerca de las posibilidades de sintaxis de la imaginación colectiva respecto de un mito parecen no tener a su disposición más que un número relativamente limitado de fórmulas, agregando que el relato mítico finalmente transcribe y transmite su mensaje en un código que se justifica considerar como inmutable en su conjunto. Véase Girardot, Raoul (1999), *Mitos y mitologías políticas*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, págs. 17-18.

⁶ Ver Flores Galindo, Alberto (1986). *Buscando un Inca. Identidad y Utopía en los Andes*. Casa de las Américas, La Habana.

⁷ El componente mesiánico milenarista “**insinúa o promete el regreso de una deidad, un héroe o un antepasado glorioso, quien viene a defender a los elegidos y procurar para ellos el acceso a un nuevo mundo de felicidad y abundancia**”. Véase Barabas, Alicia (2002), *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés Editores, México D.F., Tercera Edición, pág. 67.

⁸ El antropólogo Rodrigo Montoya asegura que una de las características del milenarismo al que corresponde la utopía andina es una propuesta autoritaria que cifra sus esperanzas en una especie de Mesías redentor. Véase Montoya, Rodrigo (2005), *De la utopía andina al socialismo mágico*, Instituto Nacional de Cultura del Cuzco, Lima, págs. 21 y 23.

⁹ En el reverso esta obra ubica a la elite política económica peruana que habría privilegiado la unidad nacional en contra de la diversidad étnica cultural, enfatizando el derrotero de la síntesis alrededor de la retórica del mestizaje y su asimilación al proyecto de la clase dirigente.

¹⁰ La denominación *Tahuantinsuyo* corresponde al orden imperial incásico.

¹¹ Nelson Manrique propone que la violencia política en el Perú es la expresión de las sucesivas y profundas crisis sociales que condensa y articula múltiples ciclos de violencia. Véase Manrique, Nelson (1997), *El tiempo del miedo. La violencia política en el Perú 1980-1996*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.

¹² Para las ideas etnocaceristas se sugiere Aranda, Gilberto (2010); “Mesías Andinos. Continuidad y Discontinuidad entre Velasco Alvarado, Fujimori y Ollanta”; Editorial Universitaria, Serie Estudios; Santiago de Chile.

¹³ Ver la definición de sociedad del riesgo que tiene Beck Ulrich *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad* (1986). Barcelona, Editorial Paidós y *La sociedad del riesgo global* (2002). Barcelona, Siglo Veintiuno de España Editores.

¹⁴ Ponencia presentada en el Foro Público “El Buen Vivir de los Pueblos Indígenas Andinos” realizado el jueves 28 de enero en el Congreso de Perú. El evento fue organizado por la Coordinadora Andina de Organizaciones Andinas (CAOI). <http://www.servindi.org/actualidad/21892>

¹⁵ Al respecto cabe hacer notar que los ismaelíes reconocen la sucesión de siete Imanes por lo que son denominados septimanos. Históricamente éstos representaron a las facciones más virulentas contra “los usurpadores” del derecho de Alí y sus descendientes a conducir la comunidad islámica. En diversas ocasiones intentaron derribar a los detentadores oficiales del poder –que adherían a las escuelas ortodoxas zuñes- hasta que derrotaron a los abasíes, lo que les permitió establecer un imperio en el norte de África, con capital en Egipto. En cambio los shíes duodecimanos representaron una tendencia que logró ciertos compromisos con el poder oficial que significó su no participación en levantamientos de fuerza y tácita aprobación al gobernante.

¹⁶ Véase Corbin, Henri (1994), *Historia de la Filosofía Islámica*, Editorial Trotta, Madrid.

¹⁷ Para ello Jomeini actualizó la tradición martirial del Imán Husein quien murió en el 680 en Kerballah luchando contra la dinastía Omeya.

¹⁸ Sobre este punto véase Steinert, Marlis (2007), *Hitler y el Universo Hitleriano*, Ediciones Zeta, Barcelona, págs. 66 y 67.

¹⁹ Un clásico de este tipo de publicaciones es el libro de Carrera Damas, Germán (1970), *El culto a Bolívar*, Alfadil Ediciones, Caracas, Venezuela. Está reeditado posteriormente.

²⁰ Ver el discurso pronunciado en el XVI Festival Mundial de la Juventud y los Estudiantes, 13 de agosto de 2005, Caracas, Venezuela, llamado Que podamos decir dentro de 10 años, dentro de 20 años: la historia nos absolvió en Chávez, Hugo (2006), *La unidad latinoamericana*, Ocean Sur, Bogotá.

²¹ Ver el discurso de clausura de la III Cumbre de los Pueblos de América, 4 de noviembre

de 2005, Mar del Plata, Argentina, llamado ¿Quién enterró al ALCA? los Pueblos de América enterramos al ALCA en Chávez, Hugo (2006), *La unidad latinoamericana*, Ocean Sur, Bogotá.

²² Ver el discurso pronunciado en el XVI Festival Mundial de la Juventud y los Estudiantes, 13 de agosto de 2005, Caracas, Venezuela, llamado Que podamos decir dentro de 10 años, dentro de 20 años: la historia nos absolvió en Chávez, Hugo (2006), *La unidad latinoamericana*, Ocean Sur, Bogotá.

Bibliografía

Aranda, Gilberto (2010), *Mesías Andinos. Continuidad y Discontinuidad entre Velasco Alvarado, Fujimori y Ollanta*, Editorial Universitaria, Serie Estudios; Santiago de Chile.

Arkonada, Katu (2010), *Crisis de civilización y el buen vivir*. http://www.economiasolidaria.org/noticias/crisis_de_civilizacion_y_buen_vivir

Arnoletto, Eduardo (2007), *Curso de Teoría Política*, Edición electrónica gratuita, Texto completo en www.eumed.net/libros/2007b/300/

Barabas, Alicia (2002), *Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés Editores, México D.F., Tercera Edición.

Boeckh, Andreas; Graff, Patricia (2007), *El comandante en su laberinto. El ideario bolivariano de Hugo Chávez*, en Maihold, Günther (ed.) (2007), *Venezuela en retrospectiva. Los pasos hacia el régimen chapista*, Editorial Iberoamericana, Madrid/Frankfurt

Bolívar Espinoza, Augusto (1990), "El ciudadano y la noción de lo público", en Polis N°7, Revista de la Universidad Bolivariana, Santiago. <http://www.revistapolis.cl/polis%20final/7/boli1.htm>

Casanova, José (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, Editorial PPC, Madrid.

Corbin, Henri (1994), *Historia de la Filosofía Islámica*, Editorial Trotta, Madrid.

Cruz Hernández, Miguel (1996), *Historia del Pensamiento Islámico*, Alianza Editorial, Madrid

Diago Hernando, Máximo (2003), *La Pervivencia y utilización Histórica del mito: Los casos de Carlomagno y de Federico Barbarroja*, págs. 252 - 253. En De la Iglesia Duarte, José Ignacio; Martín Rodríguez, José Luis (2003), *Memoria, mito y realidad en la historia medieval*. XIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002.

Eliade, Mircea, "Mito y Realidad, Capítulo I: La estructura de los mitos. La importancia del mito vivo". <http://www.mercurialis.com/RYFT/PDF/Mircea%20Eliade%20-%20Mito%20y%20Realidad%20-%20Capitulo%20I%20y%20II.pdf>

Flores Galindo, Alberto (1986). *Buscando un Inca. Identidad y Utopía en los Andes*. Casa de las Américas, La Habana.

Forgione Claudia Alicia. *De la oscuridad, el diluvio y la nueva generación*

de hombres. *Historia y mito en la cultura andina del noroeste argentino*. Facultad de Filosofía, Historia y Letras Universidad del Salvador. <http://www.ucm.es/info/especulo/numero30/candina.html>

García-Pelayo, Martín (1960), *La lucha por Roma (sobre las razones de un mito político)*, Revista Estudios Políticos N° 11, mayo-junio 1960, Madrid.

Kazmierczak, Marcin, *Estrategias Mitogenéticas en Macunaíma de Mario de Andrade*, Universitat Abat Oliba CEU, 2006. <http://www.hottopos.com/rih9/marcinus.htm>

Landers, Edgardo (1997), *Democracia, participación y ciudadanía. Hacia una refundación de la teoría democrática*, Revista Paraguaya de Sociología, N°100, Asunción, págs. 91-112.

Girardot, Raoul (1999), *Mitos y mitologías políticas*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Gramsci, Antonio (2009), *Apuntes sobre la política de Maquiavelo*, <http://tallerantonigramsci.blogspot.com/2009/08/apuntes-sobre-la-politica-de-maquiavelo.html>

Hubeñák, Florencio (1996), *Roma: el Mito Político*, Ediciones Ciudad Argentina, Buenos Aires.

Kazmierczak, Marcin (2006), *Estrategias Mitogenéticas en Macunaíma de Mario de Andrade*, Universitat Abat Oliba CEU, <http://www.hottopos.com/rih9/marcinus.htm>

Krauze, Enrique (2008), *El poder y el delirio*, Editorial Tusquets, Barcelona.

Lavabre, Marie-Claire (1998), *Maurice Halbwachs y la sociología de la memoria*, *Raison Présente* N° 128, octubre de 1998, págs. 47-56. http://www.historizarelpasadovivo.cl/es_resultado_textos.php?categoria=Verdad%2C+justicia%2C+memoria&titulo=Maurice+Halbwachs+y+la+sociolog%EDa+de+la+memoria

Lechner, Norman (1999), *Las condiciones sociopolíticas de la ciudadanía*, Conferencia de clausura del IX curso interamericano de elecciones y democracia, Instituto Interamericano de Derechos Humanos-CAPEL e Instituto Federal Electoral, México D.F., 17-21 de noviembre de 1999. <http://www.desarrollohumano.cl/textos/Extension/Discursos/capel.pdf>

Leff Enrique (2010), *Imaginario Sociales y Sustentabilidad*. <http://www.culturayrs.com/?q=node/77>

Ídem (2008), *Decrecimiento o desconstrucción de la economía: Hacia un mundo sustentable*. http://www.ecosistemas.cl/1776/articles-85407_recurso_1.pdf

Manrique, Nelson (1997), *El tiempo del miedo. La violencia política en el Perú 1980-1996*, Fondo Editorial del Congreso de Perú, Lima.

Montoya, Rodrigo (2005), *De la utopía andina al socialismo mágico*, Instituto Nacional de Cultura del Cuzco, Lima

Murra, John (1999), *Las sociedades originarias: El Tawantinsuyu*, págs. 481-494, en Rojas, Teresa y Murra, John (1999), *Historia General de América Latina; volumen I. Las Sociedades originarias*, Ediciones UNESCO-Trotta, Madrid.

Narvaja, Elvira (2008), *El discurso latinoamericanista de Hugo Chávez*, Editorial Biblos, Buenos Aires.

Pease, Franklin (1973), *El mito de Inkari y la visión de los vencidos en Ossio*, Juan (1973), *Ideología Mesiánica en el Mundo Andino*, Ediciones I. Prado, Lima.

Peterson, Eric (1999), *El monoteísmo como problema político*, Editorial Trotta, Madrid.

Ricoeur, Paul (2000). *La escritura de la historia y la representación del pasado*. Texto pronunciado en París el 13 de junio de 2000 en el marco de la 22ª Conferencia Marc Bloch, bajo los auspicios de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales. http://www.historizarelpasadovivo.cl/es_resultado_textos.php?categoria=Verdad%2C+justicia%2C+memoria&titulo=Historia+y+memoria.+La+escritura+de+la+historia+y+la+representaci%F3n+del+pasado

Rowe, William (1999), *La regionalidad de los conceptos en el estudio de la cultura*, Revista de Crítica Literaria Latinoamericana N°50, págs. 165-172. <http://www.bbk.ac.uk/eh/staff/regionalidad>

Ruiz Figueroa, Manuel (2005), *Islam, religión y Estado*, Ediciones del Colegio de México, México D.F

Sabaté, Ernesto (1991), *Mito y Mitología IV. Sociología y Política*, Gran Enciclopedia Rialp. http://www.canalsocial.net/GER/ficha_GER.asp?id=11779&cat=Sociologia

* * *

Recibido: 31.04.2010

Aceptado: 01.12.2010