

INTRODUCCIÓN

“HOMBRES REPRESENTATIVOS”: SUJETO POLÍTICO, CAUDILLOS Y MULTITUDES

“Ambición miserable, sed de mando
el ánsia de oropeles y de incienso”
(NATANIEL AGUIRRE, “A Bolivia”)

“El que habita con otros en el mismo barrio, casa, o pueblo.
Se llama también al que tiene casa y hogar en un pueblo, y con-
tribuye en él en las cargas y repartimientos, aunque actualmente
no viva en él.

Significa también el que ha ganado domicilio en un pueblo, por
haber habitado en él tiempo determinado por la ley.

Cercano, inmediato, próximo”.

(Definiciones de “vecino” tomadas del
Diccionario de Autoridades, 1739)

Durante visitas de trabajo a Bolivia, cuando comenzaba la investiga-
ción preliminar para la tesis de doctorado que dio origen a este libro,
algunas personas mostraban sorpresa ante mi interés por los caudi-
llos decimonónicos. En una ocasión le comenté a una de mis amista-
des que, entre otros temas, quería escribir sobre Mariano Melgarejo
(Tarata, 1820-Lima 1871), aquel “tirano romántico”, como lo llamó
el novelista franco-argentino Max Daireaux. Añadí enseguida que
me interesaba rescatar a este personaje del juicio de los historiadores
para cuestionar el “mito” del caudillaje. La perplejidad de mi interlo-
cutor dio paso casi inmediatamente a una sugerencia: “¿Melgarejo?...
¿Por qué no escribes sobre alguien más representativo?”. Eviden-
temente, la historia de los caudillos militares del siglo XIX, muchos
de los cuales fueron presidentes de facto o constitucionales, es parte
del currículo escolar en Bolivia y ha entrado en la cultura popular
gracias a diversas vulgarizaciones de la historiografía nacional. Mi
interlocutor era consciente de que, a diferencia de otros caudillos que
han sido “rehabilitados” desde una perspectiva historiográfica nacio-
nalista, el caso de Manuel Isidoro Belzu es el más notable (Irurozqui/
Peralta 2000:13-15), Melgarejo permanece marginado al ámbito de la
novela histórica o del anecdotario trivial. Había, sin embargo, algo
más que un simple escrúpulo intelectual en el rechazo de mi interlo-

cutor. La repugnancia moral que se asomaba en su sugerencia parecía advertir que no era posible poner a Melgarejo, y en general a los caudillos, junto a los hombres que han alcanzado un estatus “representativo”. Mi interlocutor expresaba con su comentario la extendida opinión de que existe una brecha ética (y, como veremos, estética) insalvable entre el caudillo, indisciplinado, irracional, supuestamente ajeno a las preocupaciones de la *res publica*, y aquellos individuos que participan legítimamente en la esfera pública a través del debate racional sobre los negocios del Estado. La tensa contradicción entre estos dos *dramatis personae*, el caudillo bárbaro y el hombre representativo (en sus encarnaciones de industrial, intelectual o estadista), construye una narrativa del desarrollo de la nación que tiene un peso innegable hasta hoy.¹ En un proceso histórico que abarca gran parte del siglo XIX y al menos la primera mitad del XX, el caudillismo, las comunidades indígenas y las masas de artesanos mestizos de las ciudades, fueron progresivamente imaginados por las élites como un resabio corporativo de la Colonia que la época republicana debía trascender. La constitución del sujeto político en el horizonte nacional imaginado por las élites pasaba por la apropiación de prácticas y técnicas desarrolladas en la Antigüedad estoica y la tradición cristiana que, paradójicamente, en el nuevo contexto de modernización neocolonial e ideología republicana, tenían la función de asegurar la transición desde el régimen colonial a la modernidad política y económica. Al centro de las técnicas de subjetivación aparecen el cuerpo y las percepciones, conformando un campo de prácticas que constituyen lo que Foucault llamó “estética de la existencia” (Foucault 1990: 10-11; 89-93), que, en los textos estudiados, se opone frontalmente a los modos de constitución política de lo que voy a llamar la “estética del caudillaje”.

¹ Al analizar problemas específicos de los procesos de modernización en sociedades tradicionales H. C. F. Mansilla repite una argumentación, común desde principios de siglo XX entre los intelectuales bolivianos, que opone un modo de subjetivación colectiva, con raíces en el mundo indígena y en la cultura política colonial, al sujeto individual de la modernidad occidental. Según esta perspectiva, el autoritarismo y el populismo modernos son, al menos en parte, legados de las civilizaciones precolumbinas, de la tradición ibero-católica, y de la imitación acrítica de la modernidad occidental. La imagen del caudillo mestizo y bárbaro aparece a cada paso, implícita y explícitamente, en este paso desde la tradición a la modernidad. Véase *El desencanto con el desarrollo actual*, especialmente su tratamiento de la Revolución Nacional de 1952, y la influencia de la cultura popular y las mentalidades pre-modernas en la democracia contemporánea (2006: 113-134, 137-163, 165-1881).

Con el objetivo de iluminar la condición imbricada de estas figuras y cuestionar las identidades dicotómicas construidas en el discurso de los intelectuales que se perpetúan en la cultura popular, voy a seguir el hilo de esta narrativa en textos literarios (novela y poesía) e historiográficos, en ensayos sociológicos y pedagógicos, y en documentos oficiales relativos a las condiciones socioeconómicas del país, desde la creación de la república en 1826 hasta la década inmediatamente posterior a la Guerra del Chaco (1932-1935).

Este estudio está dividido en cuatro capítulos. El primero comienza con el *Informe sobre Bolivia* que el viajero naturalista Joseph Barclay Pentland (Irlanda, 1797-Londres, 1873) envió al gobierno británico en 1826 después de la aprobación del texto constitucional de la nueva república. Considerado un documento fundacional de la historia económica del país, el *Informe* ha sido pocas veces estudiado desde una perspectiva político-cultural. Enfocándome en el modo en que Pentland presenta la figura del presidente Antonio José de Sucre como un hombre representativo, examino el requisito de “idoneidad” que su informe exige de los funcionarios públicos como modo central en la conformación de la subjetividad política liberal. Pentland revisa la historia de la recientemente creada república y emite juicios relevantes para el desarrollo de la narrativa del hombre representativo y su conflicto con los emergentes caudillos. Sucre, el Mariscal de Ayacucho, fue una figura reverenciada por la élite política e intelectual que se instaló después de la derrota en la Guerra del Pacífico (1879) con un ambicioso proyecto de reorganización político-social. En 1896 el presidente de la república, Mariano Baptista, convocó a un concurso de poesía para honrar el centenario de Sucre y que iba a acompañar un monumento a su memoria. Entre los poemas premiados podemos leer sonetos marmóreos en los que Sucre es la encarnación de la ley y, por ende, el modelo de hombre público en oposición a los otros militares que gobernarán después de él (*Certamen nacional* 1897). En esa tradición se ubica la escritura poética de Nataniel Aguirre, más conocido como autor de *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la independencia* (1885), novela considerada texto fundacional de la literatura nacional. En una serie de textos poéticos el autor de *Juan de la Rosa* produce imágenes que serán fundamentales en la conformación de la identidad del caudillo como el oponente sensual y demagógico del hombre representativo y, aún más, como el pretendiente que rivaliza por obtener la atención erótica y política de Bolivia, personificación femenina de la nación. Esta galería

de hombres representativos continúa con la figura del industrial José Avelino Aramayo a través de dos biografías: una escrita en 1891 por Ernesto Rück, la otra en 1941 por Carlos Medinaceli. Analizo las “tecnologías del yo” (Foucault 1988) que el texto biográfico atribuye al personaje biografiado y que lo constituyen como sujeto político capaz de representar la soberanía de la comunidad política, en clara oposición al caudillo pasional e irracional cuya intervención política es causante del caos y la anarquía. Las biografías ubican a Aramayo, en diferentes momentos, en los márgenes de la comunidad, aislándolo de sus semejantes, como el profeta que se retira al desierto antes de regresar a predicar la buena nueva de la modernidad.

En el capítulo 2, dedicado a la novela *La isla* (1864) de Manuel María Caballero, introduzco un rasgo central del mito del hombre representativo: la separación o aislamiento del individuo como momento constitutivo en el proceso de subjetivación. En su exilio isleño del lago Poopó, los personajes de la novela, miembros de una familia del patriciado, se someten a prácticas y técnicas que, en el caso del padre, mantienen una disciplina ya adquirida en años de experiencia y, en el caso de la hija, inician un proceso de subjetivación que, a pesar de enfatizar la solidaridad esencial entre la estética y la moralidad, termina en la catástrofe del suicidio. En los entretelones de esta, en apariencia típica, tragedia romántica se vislumbran las sombras de la política caudillista.

Finalmente, en los capítulos 3 y 4 estudio la obra de dos intelectuales esenciales del siglo xx boliviano, Manuel Rigoberto Paredes y Franz Tamayo. La consideración cuidadosa de la obra historiográfica, sociológica y folclorista de Paredes permite extraer una teoría de la transición socio-histórica de la época colonial a la república y la función que el caudillo y el hombre representativo cumplen en esa narrativa. En *Política parlamentaria. Estudio de psicología colectiva* (1911), en sus ensayos históricos sobre los presidentes-caudillos y en sus estudios folclóricos, este intelectual y político desarrolla una doctrina abarcadora de las causas determinantes de la formación social boliviana. Se le ha dado bastante peso, y con sobrada razón, a la retórica de la degeneración racial en la obra de Paredes; sin embargo, mi estudio, tomando en cuenta los trabajos anteriores y profundizándolos, prefiere indagar en el rol que la narrativa del hombre representativo y su constitución corporal y estética, en constante tensión con las tradiciones representativas del caudillaje, ha tenido en forjar una determinada idea de la nación boliviana.

Tomo, por ejemplo, el concepto de idolatría, que en el discurso científicista de Paredes tiene evidentemente un sesgo de atavismo o degeneración racial aplicado a la población indígena y mestiza, y lo analizo a la luz de la genealogía del hombre representativo y el caudillo que he propuesto en las secciones previas. En el caso de Tamayo me detengo en su *opera prima*, las *Odas* (1898), además de una serie de textos de polémica social y política, entre los cuales analizo *Creación de la pedagogía nacional*, colección de artículos de prensa de 1910 sobre las reformas educativas, *Crítica del duelo* (1912) y *Para siempre!*, un folleto de 1942 dedicado a refutar ciertos juicios, que él consideraba difamatorios, sobre su vida privada, sus actos políticos y su formación intelectual. En todos estos textos, a pesar de la diferencia de género discursivo y de tema, emerge la narrativa del hombre representativo, sus modos de constitución subjetiva, y el peligro que encarna el caudillaje como subjetividad degradada. Un análisis detallado de los artículos pedagógicos de Tamayo revela cómo la estética sirve de base en la constitución de los sujetos ideales que propone su doctrina.

UN EJEMPLO PARADIGMÁTICO: ARAMAYO, EL APÓSTOL

En 1941 Carlos Medinaceli, literato, esteta e influyente intelectual público, ofrecía en una serie de ensayos sobre el arte de la biografía la versión más depurada de la narrativa del hombre representativo y del caudillo. Medinaceli argumentaba que había llegado la hora de escribir la biografía de los hombres que, a la sombra de los caudillos, fueron los apóstoles de la modernidad, los verdaderos próceres de la nación. Contraponen los “caudillos militares o políticos, brillantes y espectaculares, aun por la visualidad del uniforme de parada o el traje de etiqueta” (Medinaceli 1972: 80) a aquellos individuos que “no han figurado en la política, ni desempeñado cargos urbanos, perdidos en las serranías mineras como Avelino Aramayo o en las selvas ignotas como Antonio Vaca Díez”, pero que “iban realizando una tarea más útil y profunda, creando una industria nueva (...) o explorando, descubriendo y civilizando, ganando, incorporando las tierras absconditas a la nacionalidad y a la economía social” (81). La integración del territorio a través de la creación de industrias y medios de comunicación es la obra de estos “héroes del trabajo y el esfuerzo creador” (82). La economía política del liberalismo, parece implicar

Medinaceli, solo se pondrá en práctica gracias a estos individuos que contribuyen a la formación de una economía nacional integrada al mercado mundial. Se lamenta el intelectual de que, obstruyendo la acción creadora de los hombres de “anónimo heroísmo silencioso”, se encuentran “nuestros pequeños Juliocésares de aldea o Mirabeaux a domicilio” (82). Como correctivo a la percepción distorsionada que tienen la “chusma” y “el vulgo pretoriano y caudillista” (82), ofrece al público la biografía de un apóstol de la modernidad: José Avelino Aramayo. Rescatando la primera biografía de Aramayo, escrita por Ernesto Rück en 1891, e incluyendo documentos del propio biografiado, el texto de Medinaceli constituye un momento central del mito del caudillaje y del hombre representativo.

Si, por una parte, el espectáculo brillante de la política caudillista con su estética de antiguo régimen captura la percepción de la multitud ignorante y manipulable, ¿qué ocurre en el otro polo de la oposición? ¿Qué significa exactamente ser representativo y cómo se llega a serlo? ¿Cómo deviene sujeto político este individuo escondido en la oscuridad de su accionar privado, recluso entre las “serranías mineras” o en las “selvas ignotas”? El caso de Aramayo, personaje de la biografía de Medinaceli, se convierte en un paradigma que voy a usar a lo largo de este estudio. Propongo que el devenir sujeto del individuo aislado de la economía política clásica, a la Robinson Crusoe, se puede entender a través las conceptualizaciones de Michel Foucault sobre el sujeto moderno y los procesos de subjetivación.² Aramayo, a lo largo de la biografía narrada por Medinaceli, recurre a lo que Foucault llama “tecnologías del yo”. Estas le permiten al individuo “effect by their own mean or with the help of others a certain number of operations on their own bodies and souls, thoughts, conduct, and way of being, so as to transform themselves in order to attain a certain state of happiness, purity, wisdom, perfection, or immortality” (Foucault 1988: 18). Técnicas y prácticas específicas, tales como la meditación, la lectura, un régimen de costumbres cotidianas que subrayan la sobriedad, la práctica de virtudes como la tolerancia, están dirigidas al gobierno o control del propio yo. Foucault resalta que la “gubernamentalidad”, las formas de gobierno de la población, no se puede entender sin tomar en cuenta el íntimo contacto entre las tecnologías del dominio de los otros y las tecnologías del yo entendidas como

² En esta aproximación teórica mi estudio continúa la línea de investigación abierta por Fernando Unzueta. Véase especialmente su análisis sobre las novelas epistolares de Pablo de Olavide (Unzueta 2002: 185-196).

autogobierno: “This contact between technologies of domination of others and those of the self I call governmentality” (19).

En consecuencia, Aramayo no es simplemente ese individuo aislado que no ha “figurado en la política, ni desempeñado cargos urbanos”, como asegura Medinaceli al inicio de su texto. La pregunta entonces es cómo se articula el nivel del cuidado del yo, de las prácticas de subjetivación, del gobierno de uno mismo, con el nivel de las disciplinas que moldean el cuerpo y gobiernan la conducta de los otros. Aramayo, héroe de la industria nacional, fue también un escritor que trataba temas sociales y políticos; el objetivo inmediato de sus textos consistía en traducir el ideal doctrinario liberal a prácticas concretas, ya sean a nivel del individuo o a escala de la sociedad y el Estado. Su primer biógrafo, Ernesto Rück, cita algunos fragmentos de uno de sus opúsculos sociales, el *Informe sobre los asuntos de Bolivia en Europa*, de 1877: “El remedio no está en los cambios, sino en el trabajo, en el estudio perseverante, que solo puede enseñarnos la grave y difícil ciencia de gobernarse a sí mismo” (Citado en Rück 1891: 10). Es en este contexto del cuidado del yo y del gobierno de uno mismo donde hay que entender su análisis de la ley electoral, implicando fuertemente que la ciencia de gobernarse a sí mismo lleva al gobierno de los otros:

La ley electoral debería ser la primera de las preocupaciones de todo legislador, porque es el punto de partida de toda constitución social y la base sobre la que se asienta. De una buena elección depende la pureza de la autoridad. El derecho electoral es á tal punto elevado, que publicistas eminentes han sostenido con razón que no debería concederse sino á los padres de familia establecidos. Es indispensable que los electores disfruten de cierto grado de bienestar, de independencia y de posición social, que les permita conocer á los hombres distinguidos de su país y que tengan bastante respeto de sí mismo para que su voto no sea venal (en Rück 1891: 10-11).

Para Aramayo “el sufragio universal es un absurdo en todas partes, pero lo es mayor en Bolivia, en donde la anarquía ha borrado completamente la verdad electoral” (11). Para restaurar la “verdad electoral” la ley tiene que limitar el voto a aquellos que han logrado autogobernarse. En el pasaje citado observamos que esta limitación no es únicamente económica (“cierto grado de bienestar”), sino que además se refiere a un estado civil específico (“padre de familia”) y a una relación del yo consigo mismo (“respeto de sí mismo”). En

una línea complementaria a los estudios sobre legislación y sociedad en la Bolivia del siglo XIX (Barragán 1999, 2006), sostengo que la representatividad ético-política del individuo es, en el marco de la biografía de Aramayo, el resultado de la intersección, del “contacto” como dice Foucault, entre las políticas macro de la gubernamentalidad, en este caso los requisitos para votar consagrados en la ley y los reglamentos, y el nivel micro del cuidado del yo, de las prácticas individuales de subjetivación.

Es en este nivel micro donde voy a concentrar mi análisis, pero siempre subrayando el “contacto” con el nivel macro, lo que produce el efecto de la gubernamentalidad. El acceso a la esfera pública no está dado solamente por el cumplimiento de ciertas reglas establecidas en la ley, sino que es el efecto de una serie de contactos entre la superestructura jurídico-política y la infraestructura subjetivo-económica. El sujeto político no expresa el resultado aislado de los discursos y prácticas en cada uno de estos niveles, sino que es el efecto del tenso, a veces azaroso, acoplamiento, entre ambas dimensiones de la gubernamentalidad. En este nivel micro del individuo aislado y de las prácticas de subjetivación, el cuerpo y la experiencia estética surgen como elementos centrales de todo el proceso de devenir sujeto. El individuo se convierte en sujeto político solo a través de una incorporación estética de ciertas virtudes de la doctrina liberal clásica, entre las cuales sobresalen la autonomía y la tolerancia. ¿Cómo se pasa de las ideas abstractas de la doctrina (digamos, el concepto de libertad o el de igualdad) a las prácticas específicas que promueven el funcionamiento de sujetos autónomos? El individuo que, en palabras de Aramayo, tiene “respeto de sí mismo”, que se somete a ciertas prácticas del cuidado del yo, actúa sobre su cuerpo y su aparato perceptivo para interiorizar la exterioridad de la ley. Este proceso de interiorización no se puede dar sin el paso por las percepciones, las sensaciones y el cuerpo; en una palabra, las pasiones. Los biógrafos de Aramayo, tanto Medinaceli como Rück, hacen hincapié en este aspecto. Es relevante en este sentido el “estoicismo” de Aramayo que Rück enfatiza en el siguiente pasaje:

Combatida su constitución por una neuralgia persistente, sufrió con resignación y sin quejarse los más agudos dolores y las más crueles operaciones. Modesto en la prosperidad como sufrido en la desgracia, siempre estaba contento con su suerte y su hogar tranquilo y feliz era su consuelo (Rück 1891: 6).

La “filosofía estoica” de Aramayo (la expresión es de Rück) es una filosofía práctica que se aplica al *sensorium* del individuo. En el pasaje citado, el objetivo es enmudecer las pasiones del cuerpo y del alma, no darles voz (“sin quejarse”); los sentidos sobre los que el individuo actúa, para evitar que se expresen a través de sonidos o gestos, son la percepción táctil del dolor fisiológico y el sufrimiento mental. En otras ocasiones, de lo que se trata es de expresar visualmente, a través de la vestimenta, por ejemplo, la sobriedad del individuo, el control que ha alcanzado sobre las pasiones: “Sobrio en sus costumbres, como un puritano, vestía con sencillez, pero con extrema limpieza” (5). Estos ejemplos apuntan a la naturaleza estética de la incorporación de las virtudes del liberalismo y del republicanismo, no solo porque involucran intervenciones reguladas en el aparato perceptivo del ser humano, sino porque una virtud no existe socialmente si no se la muestra en un cuerpo, si no está encarnada. Las biografías de Aramayo describen una filosofía moral práctica, o moral en acción, que interpreta doctrinas abstractas (ya sea de la tradición estoico-cristiana o de la tradición ilustrada y liberal) y las traduce a un “manual de vida” (Clifford 2001: 70). Este manual práctico de ética y estética delinea para el individuo valores, estándares, prácticas, de los que se puede apropiarse para definir un estilo de existencia y un modo de vida.

Como sugiere Clifford en su lectura de *On Liberty* de J. S. Mill, los textos de la tradición “liberal” proveen marcos para la autoformación y la construcción de identidades, además de inscribir en el campo social líneas de normalidad/anormalidad, de aceptabilidad social, de ciudadanía modélica y comportamiento moral adecuado (70). Sin embargo, en el contexto boliviano poscolonial, los estilos de existencia y modos de vida deben, para concretarse, tener en cuenta, además de la tradición liberal ortodoxa, otros marcos de referencia. Medinaceli, ya lo vimos, opone frontalmente hombre representativo y caudillo como identidades radicalmente antitéticas. De acuerdo a esta narrativa, al enfrentarse al caudillo, llevando la buena nueva del progreso industrial, el apóstol de la modernidad debe operar en un medio y una tradición político-culturales que le son totalmente adversos.

Esta tradición, surgida de los cambios que se produjeron hacia finales de la época colonial en los territorios de la monarquía española, se puede entender como una amalgama de la cultura política colonial residual y la modernidad política emergente (Guerra 1992).

En ese contexto, el hombre representativo y su apostolado moderno no se pueden separar tan claramente de la herencia tardocolonial, como Medinaceli quiere creer, sobre todo en lo que toca a las nociones de ciudadanía y representación política. El caudillismo, sistema político que se afirma en las décadas que siguieron a la independencia, es la expresión de esa amalgama.

Un ejemplo en ese sentido es la forma específica en que la Constitución de Cádiz, en vigencia en todos los dominios españoles desde 1812, declaraba ciudadanos a “aquellos españoles que por ambas líneas traen su origen de los dominios españoles de ambos hemisferios y están *avecindados* en cualquier pueblo de los mismos dominios” (citado en Irurozqui 2000: 142). En esta concepción de ciudadanía el arraigo territorial introducía un elemento corporativo del Antiguo Régimen, la categoría de *vecino*, en una Constitución fundada en la soberanía popular, fusionando de hecho la noción de vecino y la de ciudadano. Marta Irurozqui indica que “Esta identificación, que hacía de los atributos del ciudadano una generalización y abstracción de los de vecino, referente a un hombre concreto, territorializado y enraizado que poseía un estatuto particular y privilegiado, relativizó el entendimiento del ciudadano como un componente individual de una colectividad abstracta” (Irurozqui 2000: 142-143). En esta pervivencia de una concepción comunitaria de la sociedad, el individuo adquiere su identidad de su integración a un colectivo “de acuerdo a una jerarquía interna y con una función concreta, siendo la familia la unidad básica y el jefe o cabeza de familia el representante natural” (143). Para Irurozqui, “esa herencia representativa del antiguo régimen no trabó el desarrollo de una representación moderna en el ‘nuevo mundo’” (143). La categoría corporativa de vecino habría funcionado más bien como “el comodín que posibilitaba el tránsito de un tipo a otro de representación” (141).

Se podría decir, tomando prestado por un momento el análisis que hace Jürgen Habermas de la publicidad representativa del Antiguo Régimen, que el *caudillismo*, en cuanto sistema político, efectúa dos representaciones: la representación del caudillo *ante* el pueblo de una soberanía del Antiguo Régimen que integra los distintos grupos corporativos en el cuerpo de la nación y, simultáneamente, representa *para* el pueblo la soberanía abstracta del Estado. El *caudillaje*, en tanto ejercicio concreto del mando de un caudillo, despliega una ritualidad del poder, una estética, que choca con el estilo de existencia que el hombre representativo ha forjado para sí mismo al apropi-

arse de las doctrinas y virtudes de la modernidad y al hacerlas carne en su cuerpo. Sin embargo, este choque o “contacto” no significa que ambas identidades sean antitéticas. Si volvemos a una de las citas anteriores de Aramayo, podemos observar que la forma como la representatividad se construye, al menos en su concepción del derecho electoral como reservado a los “padres de familia establecidos”, no está en contradicción con la gubernamentalidad tardocolonial. El hombre representativo *es* un vecino: padre de familia afincado en la territorialidad específica de un pueblo. Y, sin embargo, el apóstol de la modernidad inicia una fuga hacia fuera del pueblo territorial, huyendo de la identidad de vecino, ubicándose en un espacio geográfico marginal, en las fronteras del Estado nación todavía por construir. Es un pionero, un explorador que regresa de su retiro para enunciar en la esfera pública la verdad de la modernización socioeconómica y político-cultural. La figura de este apóstol y profeta, refugiado en la salvaje naturaleza americana, al igual que la figura del *ranger* norteamericano que estudia Michael Clifford “represents a point of intersection between the ideological register of modern political identity and its practical register” (Clifford 2001: 42). Este retiro hacia la naturaleza, o el aislamiento en el seno de la sociedad, donde el individuo adquiere sus técnicas de subjetivación, es un rasgo común en los textos estudiados que me permitirá anclar la subjetividad del hombre representativo en diversos espacios y territorios (el exilio insular, el hogar, el parlamento y los pasillos del poder). El punto focal de la experiencia del desierto metafórico articula el registro práctico de la constitución subjetiva y el llamado interpelador de las ideologías.

¿MODERNIDAD ESTÉTICA VERSUS ASCETISMO POLÍTICO? ¿HEGEMONÍA VERSUS CUIDADO DEL YO? UNA PERSPECTIVA TEÓRICO-METODOLÓGICA

Entre caudillos y multitudes es un estudio que articula dos perspectivas teóricas que normalmente se mantienen separadas. Ofrece un enfoque genealógico que indaga en discursos, instituciones y prácticas que a lo largo del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX construyen la imagen del hombre representativo en oposición a la del caudillo.

Las prácticas de subjetivación del “hombre representativo” se analizan en los textos estudiados desde la perspectiva teórica de las “tecnologías del yo” cuyo objetivo es establecer la regimentación de

las pasiones, el cultivo de ciertas virtudes, como la disciplina y la moderación, para desarrollar un dominio de sí. Promesa ambigua y cargada de peligros, el gobierno de uno mismo deja eventualmente al sujeto en posición de gobernar a otros. Esta intersección entre las prácticas de subjetivación individual evidenciadas en los textos y los discursos e instituciones dirigidos al conocimiento, registro y regimentación de la población no es mecánica. Ya he mencionado la importancia de la experiencia estética y del cuerpo en general en la traducción de las ideas abstractas de las doctrinas a la práctica cotidiana del individuo. En esta perspectiva el individuo deviene sujeto político como resultado de prácticas de subjetivación específicas dirigidas a su cuerpo (las percepciones) y a su alma (las pasiones) en un contexto de relaciones de poder. ¿Cómo se relaciona esta concepción de la política que Foucault llama “estética de la existencia” con la larga tradición estética en la Ilustración, el Idealismo alemán y el temprano Romanticismo?

Al mismo tiempo que desarrolla un análisis de la subjetivación del hombre representativo a través de prácticas dirigidas al cuidado del yo, este estudio introduce una perspectiva teórica que enfatiza la constitución estético-ideológica de los sujetos políticos. En esta perspectiva, el objetivo es producir un sujeto en el cual la ley funciona internamente y sin coerción a través de una analogía con el objeto estético. En la contemplación estética se nos revela un objeto que corporeiza la ley, haciendo sensible lo inteligible y otorgando racionalidad a lo sensible, atenuando de este modo la fuerza de la ley, convirtiéndola en una ley sin ley. Ambas dimensiones teóricas, a pesar de sus diferencias, pueden articularse provechosamente. Además de su común preocupación por entender la emergencia del concepto de libertad autorregulada y la constitución de un sujeto que se gobierna a sí mismo, ambas prestan especial atención a los modos de subjetivación en cuanto que procesos estéticos (Bennett 1996). Las tecnologías del yo en cuanto técnicas ejercidas por el individuo sobre su propio yo actúan a nivel estético en dos niveles: primero, la regulación de las pasiones, la disciplina y la moderación implican necesariamente una regimentación del aparato perceptivo humano; además, la apropiación, a través de prácticas concretas, por parte del individuo de ciertos valores y estándares de conducta le permiten definir un “estilo” de existencia, un modo de vida, que obligatoriamente se hace visible estéticamente en la esfera pública a través de la corporeización de las virtudes adecuadas al sistema de gobierno.

Como Terry Eagleton (1990: 13) nos recuerda: “Aesthetics is born as a discourse of the body”. En la formulación original de Alexander Baumgarten, en su *Aesthetica* de 1750, esta disciplina filosófica no se refiere en primera instancia al “arte”, sino a la *aísthesis* (αἴσθησις), término griego que abarca el mundo concreto de las percepciones y sensaciones, opuesto a la dimensión abstracta y general del pensamiento conceptual. Por lo tanto, la oposición no se da entre arte y vida, sino entre lo material y lo inmaterial, las cosas y los pensamientos, las sensaciones y las ideas. Eagleton añade que lo que emerge en el siglo XVIII en el novedoso discurso de la estética es un dilema ideológico inherente al absolutismo y la Ilustración. Los regímenes absolutistas “ilustrados”, como también luego los regímenes liberales, necesitan para sus propios propósitos, y en esto los saberes ilustrados acuden en su ayuda, dar cuenta de la vida “sensible” como requisito para asegurar su dominio (15). El discurso de la estética está imbricado desde sus orígenes al discurso de la política en sus diversos avatares. Eagleton explica que, para Baumgarten, el dominio de la razón soberana sobre los estratos inferiores de lo sensible no debe degenerar en “tiranía”. Acota Eagleton: “It must rather assume the form of what we might now, after Gramsci, term ‘hegemony’, ruling and informing the senses from within while allowing them to thrive in all their relative autonomy” (17). La construcción de esta hegemonía de los sentidos es, para Baumgarten, un imperativo político, como lo va a ser más tarde para Friedrich Schiller, pero a la vez instaure posibilidades no deseadas o ambigüedades subversivas. La formación de sujetos “afectivos”, permeados por la sensibilidad, puede tener éxito en inscribir la ley mucho más efectivamente en el corazón y el cuerpo, pero deja abierta la puerta a un “giro deconstructivo” donde la autoridad se relativiza en la subjetivación. De esta subjetivación de la autoridad surge la visión de un orden universal de sujetos libres, iguales en derechos y, sobre todo, autónomos, que obedecen solo las leyes que se dan a sí mismos. Esta es también la imagen ideal de la esfera pública burguesa que emerge de las entrañas de la sociedad absolutista para romper con los particularismos y privilegios del antiguo régimen. Por lo tanto, lo que está en juego en el discurso de la estética en su imbricación con la política es “the production of an entirely new kind of human subject – one which, like the work of art itself, discovers the law in the depths of its own free identity, rather than in some external oppressive power” (19).

Durante el proceso de subjetivación se quiebra la exterioridad del poder opresivo de la ley, que J. J. Rousseau tan aptamente expresa con la imagen de las tablas de piedra sobre las que la ley se graba y el corazón del sujeto en el que se reescribe. La subjetivación por lo tanto es un proceso de apropiación e internalización de la ley. ¿Pero cómo se realiza tal proceso en la práctica cotidiana y pormenorizada del individuo? En el *Contrato social* se afirma que la fuerza aglutinadora del orden social burgués no descansa en un aparato coercitivo, sino en los hábitos, devociones, sentimientos y afectos. Eagleton afirma que esto equivale a decir que el poder en la sociedad burguesa es un fenómeno estético (20). Sin embargo, ¿no era estética también la presentación de la soberanía del rey en la ceremonia barroca que alegorizaba la pertenencia de los distintos estamentos al cuerpo de la monarquía? Ciertamente. La diferencia radica en que para la sociedad burguesa el enfoque está en individuos autónomos, espejos puntuales de la libertad autorregulada del mercado, y no en “corporaciones” que funcionan dentro de una estructura jerárquica. Sin embargo, a diferencia de lo que esta imagen un poco simplista parece sugerir, en las sociedades multiétnicas latinoamericanas salidas de las guerras independentistas estas dos dimensiones estético-políticas no se pueden separar tan fácilmente.

Por lo tanto, la pregunta que surge en el contexto poscolonial boliviano es, por un lado, cómo se conforma la autoridad de los individuos que buscan ejercer poder en la esfera pública, y, por otro lado, cómo se constituye una comunidad política y se forman los sujetos políticos colectivos que actúan en las luchas sociales. Estas preguntas me van a llevar a revisar el contexto sociopolítico del caudillismo y el desarrollo del concepto de ciudadanía. Además, el rol de la experiencia estética en la conformación de sujetos políticos requerirá la delimitación teórica del concepto de estética en el contexto histórico boliviano, particularmente en cuanto a la emergencia de formas modernas de representación política y artística.

Si el individuo a través de prácticas específicas a nivel del cuerpo y las percepciones produce un sujeto político autónomo que constituye el eje del sistema representativo de la democracia liberal, ¿qué sucede con los sujetos colectivos del caudillismo? ¿Cómo se conforma la multitud caudillista? Antes de responder esta pregunta hay que dilucidar una contradicción que surge del intento de coordinar las dos perspectivas teóricas en juego. Si las tecnologías del yo, a medida que son apropiadas por el cristianismo, el Renacimiento y

la modernidad, además de una “estética de la existencia” conforman un complejo proceso de *ascesis* y una hermenéutica del sujeto (Foucault 1990: 11), entonces los individuos capacitados para representar la soberanía popular son los sujetos que se han purgado ellos mismos de la herencia colonial, de las prácticas políticas y culturales del antiguo régimen. ¿Estética y *ascesis* son entonces incompatibles?

Foucault enmarca las condiciones generales de este proceso de *ascesis* del sujeto y de estetización de la existencia en su detallado análisis del texto *Was ist Aufklärung?* de Immanuel Kant al inicio de su curso 1982-1983 en el College de France (Foucault 2011: 25-40). Kant responde a esta pregunta por la Ilustración en la primera oración de su texto: “man’s way out of his self-incurred tutelage (Minorité)” (citado en Foucault 2011: 26)³ La interpretación de Foucault, que le va a servir de base a su análisis de las tecnologías del yo y el gobierno de uno mismo, consiste en glosar diversas aproximaciones al significado de la palabra “salida” (*Ausgang*) en esta primera oración del texto kantiano. Foucault define así el denso significado del término en cuestión: “a movement by which one extricates oneself from something, without saying anything about what one is moving towards” (27). Esta indefinición del contenido del término, pero que, sin embargo, rescata el formalismo del movimiento en sí, es reminiscente de la concepción kantiana del conocimiento puro y de las articulaciones idealistas y románticas de la experiencia estética. Entonces, la salida del tutelaje (“inability to make use of his understanding without direction from another”, según Kant), hacia la cual la Ilustración apunta, sin definirla y sin concretar el destino de la fuga, es, simultáneamente, un proceso de *ascesis* y una experiencia estética.

Para redondear este excursus es necesario añadir que el tutelaje kantiano no es una condición natural de indefensión, ni la infancia de la humanidad en la que la inmadurez fisiológica y mental nos ata a un “andador” (*Gängelwagen*) para desplazarnos, ni un contrato social originario que nos sujeta a la autoridad, ni siquiera una violencia o engaño que nos despoja de derechos naturales. Foucault hace una conexión explícita entre las prácticas de subjetivación de la Antigüedad y la cristiandad temprana con esta interpelación

³ El texto en alemán dice: “Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit” (1994/1783: 9). Eugenio Imaz (1979) traduce: “La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad”; La reciente traducción de Roberto Aramayo (2012) reza: “Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo”.

que, según Kant, nos dirige la Ilustración: “Atrévete a pensar por ti mismo”. Esta interpelación es un requerimiento de salir de la tutela de al menos tres tipos de autoridad: la del libro, la del director espiritual o político y la del médico.

En el prólogo de 1876 que Gabriel René Moreno escribe para *La isla* de Manuel María Caballero, el historiador boliviano realiza un análisis de la obra y la personalidad de Caballero en un diálogo a varios niveles con el pensamiento ilustrado. De acuerdo a la interpretación del historiador, la doctrina de Caballero consistía en que los individuos que no pueden extirpar de sí mismos la propensión a creer en los mitos de la religión deben estar sujetos a una autoridad externa. René-Moreno cita a Caballero explicando que “En la república racionalista la administración tendrá cuidado de proveer anticipadamente a la crianza, no sólo de los espósitos, sino también de estos pobres febricitantes de nacimiento, cuya debilidad es menester combatir con gimnástica especial, o ayudar siempre con muletas” (René-Moreno 1983: 261). La propuesta pedagógica de Caballero coincide con la advertencia de Kant en su respuesta al enigma de la Ilustración: es precisamente porque rebasamos los límites de la razón por lo que nos vemos obligados a apelar a una autoridad externa a nosotros mismos, sujetándonos entonces a un tutelaje autoimpuesto. La voluntad de trascender la herencia colonial se puede leer en el marco de este proyecto ilustrado de una ascesis no religiosa o secularizada. El hombre representativo es el resultado de un desenvolvimiento de las facultades humanas que pone en tensión impulsos irreconciliables para efectuar una cancelación de su fuerza; es la cancelación de una estética donde los sentidos son dominados y dirigidos desde afuera y la puesta en marcha de una nueva estética donde los sentidos y el entendimiento entablan un diálogo que supera a cada parte.

Es útil tratar de entender estas dos estéticas siguiendo el análisis que Foucault hace de la parresia. Luego de establecer las bases de su estudio con su análisis de Kant, Foucault procede a desarrollar su explicación genealógica de las formas de subjetivación. En la Antigüedad, los individuos, a través de sus prácticas de subjetivación, adquieren parresia, la facultad de “hablar francamente”, de producir un discurso verdadero. Alejada de la retórica, la función parrésica no consiste en convencer o persuadir, sino en establecer un pacto entre el sujeto de la enunciación y la conducta del sujeto. A diferencia de los performativos, los enunciados parrésicos no dependen de un

entramado institucional o del estatus del emisor para ser efectivos. El efecto que tienen es retroactivo, en el sentido de que estos enunciados abren un riesgo, incluso mortal, para el sujeto de la enunciación y que lo constituye esencialmente. El hombre representativo se ubica en muchos casos en la posición discursiva del parrésico, en tanto que la identidad del caudillo y los individuos que componen los sujetos colectivos del caudillismo funcionan en un contexto performativo.

BREVE GENEALOGÍA DE LOS DISCURSOS SOBRE EL CAUDILLISMO Y EL HOMBRE REPRESENTATIVO

Hay excelentes estudios históricos sobre la emergencia del caudillismo y las multitudes de sus seguidores en tanto fenómeno sociopolítico en Bolivia, pero casi nada sobre la construcción del individuo moderno, el otro polo de la oposición binaria establecida por la opinión pública, ni sobre la dimensión estética del caudillaje.

A principios del siglo xx, en la historiografía y la literatura bolivianas cristaliza en su forma clásica el “mito negativo” del caudillismo militar decimonónico (Irurozqui 2000: 21). Obras canónicas como la *Historia de Bolivia* de Alcides Arguedas o, menos conocidas, como *El melgarejismo antes y después de Melgarejo* de Alberto Gutiérrez renovaron y consolidaron corrientes de opinión sobre el caudillismo que ya habían empezado a circular después de la Guerra del Pacífico (1879) envolviéndolas en una retórica de degeneración racial y psicología colectiva tomada de Gustave Le Bon y otros intelectuales franceses. La recepción y diseminación del darwinismo social en el discurso histórico y literario estuvo determinada por la derrota en la guerra de 1879. Aceptar abiertamente el principio de “la sobrevivencia del más fuerte (o más apto)” minaba los esfuerzos de reorganización de los gobernantes en la inmediata posguerra. Solo a partir de 1899, con la consolidación del sistema de partidos políticos y el establecimiento de la hegemonía del partido liberal en La Paz luego de una guerra civil, retrocedió el fantasma de la “polonización” (repartición entre sus vecinos) de Bolivia. Las clases dominantes y sus élites intelectuales retomaron entonces abiertamente el discurso de jerarquización racial. Si en las dos décadas que siguieron a la guerra la imagen del mestizo letrado era por lo general positiva, a partir del cambio de siglo el mestizo, letrado o no, se transformó en el cholo díscolo y demagogo, prototipo del caudillo y de las masas de seguidores.

Marta Irurozqui traza dos etapas en el cambio de concepciones de la ciudadanía en base a la progresiva estigmatización del mestizo y su conversión en cholo degradado. La primera etapa (1880-1899) corresponde al predominio del partido conservador, ejemplificada por la novela *Juan de la Rosa* de Nataniel Aguirre y su personaje Juanito, el niño mestizo que encarna el ciudadano del futuro; la segunda etapa es la de hegemonía liberal (1899-1920) y se expresa en una serie de escritores (historiadores, ensayistas, narradores) para quienes los habitantes mestizos de Bolivia son arribistas corruptos que ponen su propio interés por encima de la nación (Irurozqui 2001: 205-209). A partir de 1899, la movilidad social de los estratos mestizos, promovida por el sistema electoral, fue vista como un peligro por la élite y generó una narrativa de exclusión que se expresó en estudios históricos y sociológicos, en novelas y ensayo. Esta narrativa remozó la tradicional discriminación y desprecio racial por medio de la construcción de una autoridad pseudocientífica. Irurozqui formula clara y sucintamente la ambición de esta generación de intelectuales y la función de sus obras: “These studies linked race and geography in a cause-and-effect cycle with the military caudillismo of the Independence wars and the degeneration of the republic and its inhabitants” (Irurozqui 2001: 215).

Es decir, solo desde 1899 se generalizó el discurso “científico” (en el sentido amplio de las ciencias sociales de la época) que ligaba la emergencia caudillista decimonónica, las multitudes electorales de finales del xix y principios del xx, y la supuesta degeneración racial de la población. Se ha dado mucha importancia a este hecho, y con toda razón. Por ejemplo, el estudio de Edmundo Paz Soldán sobre Alcides Arguedas analiza la retórica de la degeneración en la obra del escritor paceño de forma coherente y sistemática, dándonos un panorama muy preciso de la forma en que este discurso pseudocientífico permea el andamiaje textual de sus ensayos, novelas y narrativa histórica (Paz Soldán 2003). En este contexto ¿qué significa preguntarse por la especificidad de la construcción de la imagen del caudillo en relación a su antagonista, el hombre representativo, por sus cualidades morales y los regímenes de subjetivación que la hacen posible? En el estudio de Paz Soldán hay atisbos de análisis sobre el régimen moral del sujeto dominante, sobre todo en su examen de la violación de la protagonista indígena en la novela *Wata Wuara* y la consiguiente falta de “educación del deseo” (el término lo toma Paz Soldán de *Race and the Education of Desire* de Ann Laura Stoler) en los individuos masculinos de la clase alta, o en su evaluación de los roles de género en *Vida criolla*,

novela que condena a la mujer de clase alta por su afición a la “aparición exterior” y su desinterés por la lectura (Paz Soldán 2003: 109-113). Donde encuentro con mayor claridad un posible camino a seguir es en el análisis que Paz Soldán hace de la obra historiográfica de Arguedas que narra los acontecimientos políticos y juzga las acciones de los gobernantes desde una perspectiva moralizante. Cuando Arguedas describe el aspecto físico y moral de los “caudillos bárbaros” (Belzu y Melgarejo), Paz Soldán pone al descubierto la retórica de la degeneración en el discurso moralizante y didáctico del texto histórico. Sin embargo, en el caso del “dictador” José María Linares Arguedas cambia su discurso y las descripciones del personaje son positivas. Si Linares es un caudillo, porque efectivamente acaudilla las facciones y lidera a la gente en armas⁴, desde el punto de vista de su origen étnico y social no pertenece al mestizaje que los intelectuales de principios del siglo xx achacan todos los males del país. Arguedas, casi siempre concentrado en mostrar los vicios morales de los caudillos y las masas mestizas, por lo general no se refiere directamente a las características que el individuo representativo debería tener, y solo llega a traslucir estos rasgos positivos *in absentia* y por contraste con las fallas de los gobernantes. Una excepción es el dictador Linares que, a diferencia de otros caudillos, no cargaba con el estigma del mestizaje. Arguedas lo describe como “hombre tenaz, valeroso, incorruptible”, de “una energía indomable y esa fuerte voluntad individualista que caracteriza a los íberos”. Sin embargo, el componente racial, aunque presente en la mención a la psicología colectiva de los “íberos” heredada por Linares, da paso a una serie de rasgos que tienen que ver con lo que Michel Foucault llama las “tecnologías del yo”:

Pero ese hombre austero que desde su juventud se había educado en Europa llevando una vida de meditación y estudio; que en lugar de hacer gala de su fortuna y de sus títulos nobiliarios en la corte de Madrid donde supiera distinguirse, se había entregado con fervor a fuertes disciplinas

⁴ El *Diccionario de Autoridades* de 1729 define “caudillo” como “El que guía, manda y rige la gente de guerra, siendo su cabeza, y que como a tal todos le obedecen. Viene del Latino *Caput*, y arrimándose mas a su origen se llamaba antiguamente Caudillo. Latín. *Dux*. GUEV. M. A. lib. 1. cap. 21. Rogándole afectuosamente tuviese por bien de ordenarles algunas leyes, mediante las quales supiesen elegir Caudillo y Principe. OCAMP. Chron. lib. 1. cap. 36. Las Naciones comarcanas a Tarifa lo recibieron primeramente por Gobernador y Caudillo de su tierra. SOLIS, *Hist. de Nuev. Esp.* lib. 4. cap. 16. Después se conoció que aquella tibia [ii.236] continuación de la guerra nacía de la gente popular, que andaba desordenada y sin caudillos”.

mentales, estaba desvinculado de su país, moralmente, y le faltaba conocer a fondo la psicología de su medio, que él la consideraba poco menos que semejante a la de los pueblos europeos donde se había educado, arrancando de este error las faltas que hubo de cometer y los contratiempos que envenenaron su vida de gobernante (Arguedas 1922: 187).

Como indica Paz Soldán, el caudillo y la masa eran para Arguedas el “antimodelo” de la nación. En la colectividad imaginada por Arguedas, Paz Soldán argumenta, solo tenían cabida “las virtudes masculinas de la clase burguesa a la que pertenecía: sobriedad, frugalidad, dominio de la razón sobre los deseos” (2003: 164). El fracaso de la modernización económica y política era el resultado de “la falta de represión de los impulsos” (164) en los individuos que componen la masa. Arguedas presenta a Linares como un individuo representativo, esto es, un individuo capaz de representar la colectividad imaginada. Pero ¿cómo adquiere el individuo esa facultad? ¿Cómo adquiere las virtudes necesarias? Paz Soldán no entra en este tema, pues su enfoque es la retórica de la degeneración; sin embargo, en el retrato físico y moral de Linares citado por Paz Soldán, podemos entrever una respuesta. El pasaje citado sugiere que el individuo representativo *se hace* a sí mismo a través de prácticas como la “meditación” y el “estudio”. En lugar de hacer la ostentación exterior de ciertos signos (“galas de la fortuna” y “títulos nobiliarios”) ante un público cortesano, el individuo se somete a “fuertes disciplinas mentales” que forman su interioridad. La “austeridad” de Linares es el símbolo exterior de la represión de las pasiones y los deseos a través de un régimen de autogobierno. Este régimen ascético es necesariamente *estético* (en el sentido etimológico del término *aesthesis*: percepción), puesto que actúa sobre la multiplicidad de percepciones que procesa el aparato sensorial humano, a la vez que produce una ascesis cuyo objetivo es purgar al individuo de ciertas costumbres y prácticas que la sociedad le hereda.

En el poema “A Bolivia”, Nataniel Aguirre subraya la dimensión sensorial de la representación del caudillo cuando afirma que el comportamiento de “los tiranos” está guiado por “[A]mbición miserable, sed de mando / el ánsia de oropeles y de incienso” (Aguirre 1911: 76-78). El hablante lírico yuxtapone rasgos morales y aspectos sensoriales, haciendo equivaler el deseo de poder a una concupiscencia visual, a vestirse en las galas del poder, en los trajes brillantes de la dramaturgia del poder. Para Aguirre, el caudillo es un individuo sin subjetivizar. Al igual que Rigoberto Paredes, dos décadas des-

pués, nos muestra al caudillo como ídolo y a sus seguidores como idólatras que no se han purgado de la herencia indígena y colonial. La representatividad moderna del individuo en tanto sujeto político se construye en oposición a la representatividad espectacular de los caudillos, a su particular estética y ritualidad, y a una manera específica de participar en la esfera pública. El presente libro propone una genealogía que va a recorrer los puntos de condensación y conflicto de esta oposición, con el objetivo de mostrar que las identidades del caudillo y del hombre representativo no están dadas de antemano, sino que son el efecto de relaciones de poder.

La figura del caudillo sediento de poder y cubierto de galones brillantes es indispensable para entender como se construye la imagen del hombre representativo. Al igual que la figura del bandido, exterior al discurso de la soberanía y de la ley y que sin embargo ayuda decisivamente a fundar la soberanía y la ley (Dabove 2007), el caudillo es el otro monstruoso del hombre representativo.

Las representaciones de los caudillos, multitudes y hombres representativos del siglo XIX siguen una lógica que se explica articulando las dos perspectivas teóricas que he bosquejado brevemente arriba. En estas representaciones hay una tensión entre la constitución individual del sujeto político, que se piensa esencial para un ordenamiento político republicano, y la formación de los sujetos colectivos del caudillismo que hereda del régimen colonial la representación corporativa. Exploro esta tensión interrogando la emergencia histórica de formaciones subjetivas a caballo entre épocas y espacios. En estas formaciones veremos el encuentro azaroso de materialidades sociales que, en lugar de seguir la narrativa de una transición ordenada desde el régimen colonial a la república, producen subjetividades inesperadas.