

## Otras miradas a la Independencia<sup>1</sup>

José Ignacio López Soria

(Universidad Nacional de Ingeniería y

Universidad Antonio Ruiz de Montoya)

(Lima, Perú)

39

### Resumen

El autor propone perspectivas teóricas que invitan a explorar dimensiones de la Independencia poco transitadas por la historiografía *ad usum*. Así, convoca a ubicar la Independencia en el proceso del proyecto de la modernidad y sus componentes básicos en los ámbitos de la cultura, la sociedad y la vida cotidiana, y postula la necesidad de mirar la Independencia desde algunos de los horizontes teóricos que abren los nuevos derroteros de los estudios culturales, jurídicos, políticos y filosóficos sobre temas como subalternidad, descolonización, colonialidad del poder y del saber, distinción entre “lo político” y “la política”, “acontecimiento”, etc.

Palabras clave: Independencia, modernidad, colonialidad, “lo político” y “la política”, “acontecimiento”,

---

<sup>1</sup> Con el título “Independencia: modernidad, postcolonialidad y colonialidad” presenté una primera aproximación al tema de este artículo en el “I Coloquio: Hacia el bicentenario de la independencia del Perú. (Lima, 16 y 17 de noviembre de 2009), organizado por el Instituto Riva Agüero de la PUCP, en colaboración con la Embajada de España y el Centro Cultural de España.

## Abstract

The author proposes theoretical perspectives that invite to explore dimensions of the Independence that the historiography *ad usum* is not in the habit of frequenting. This way, he calls to locating the Independence in the process of the project of the modernity and its basic components in the areas of the culture, the society and the daily life, and postulates the need to look at the Independence from some of the theoretical horizons that open the new courses of the cultural, juridical, political and philosophical studies on topics as subalternity, decolonization, coloniality of the power and of the knowledge, distinction between “the political” and “the politics”, “event”, etc.

Key words: Independence, modernity, coloniality, “the political” and “the politics”, “event”

## Introducción

El título sugiere que no me ocuparé, como suele ser lo habitual entre historiadores, de contribuir a la ampliación del conocimiento sobre la Independencia, añadiendo informaciones nuevas a las ya conocidas. Sin desmerecer esa tarea, que considero imprescindible y que yo mismo practico, intentaré en esta oportunidad proponer perspectivas que convoquen a explorar dimensiones poco transitadas por la historiografía sobre esta época. Para situarme quiero comenzar recordando algunos aspectos que me parecen significativos.

Los estudios sobre la independencia han insistido particularmente en la prefiguración, diseño y **construcción del estado-nación**, vistos principalmente como resultado de la intervención de las élites (militares, políticas e intelectuales). En las últimas décadas, sin embargo, somos testigos del enriquecimiento de esta tradición historiográfica, debido, por una parte, a la exploración de dimensiones económicas, sociales, culturales y territoriales del proceso social (lo que ha permitido hacer ver que el proceso es más complejo de lo que se había narrado) y, por otra, a la puesta en relieve de la participación de otros colectivos y sectores sociales y de escenarios locales y regionales en los procesos de independización. Tanto la perspectiva tradicional, centrada en las élites, como la que después incorpora otros actores y escenarios no solo dan cuenta de lo ocurrido sino que, al hacerlo, se convierten esas perspectivas en factores constituyentes de lo social, contribuyendo –como veremos más abajo- a lo que Claude Leford llama “*mise en forme*” (puesta en forma) de la sociedad.

La construcción del estado-nación moderno dejó en la **condición de subalternidad** a la mayor parte de la población y, consiguientemente, no incorporó debidamente importantes aspectos de su cultura, su memoria, su experiencia histórica, sus creencias, sus saberes, su relación con el territorio, su experiencia acumulada de trabajo, etc. Esta, digamos, deficiencia de diseño deja una parte de la población, como podría decir Alain Badiou convertida en “cosa” “presente” pero no “representada”, es decir, incluida pero colocada “al borde del vacío” de la situación republicana (2012, 235). No es ciertamente fortuito que, posteriormente, buena parte, probablemente la mejor, del pensamiento peruano y del debate político se haya centrado precisamente en la exploración de posibilidades para terminar de construir el proyecto republicano. Tres ejemplos eminentes de la toma de conciencia de esa carencia inicial son, como es sabido, Víctor Andrés Belaúnde<sup>2</sup>, José Carlos Mariátegui<sup>3</sup> y Jorge Basadre<sup>4</sup>. Por otro lado, tampoco es casual que una buena parte de la lucha político-social en el Perú independiente haya tenido como objetivo el reconocimiento y la incorporación a la participación en la toma de decisiones y en la redistribución de los servicios y bienes sociales por parte de los sectores tradicionalmente no representados.

---

<sup>2</sup> En el discurso inaugural del año académico de 1914 en la Universidad de San Marcos, Belaúnde (1940) señalaba que el Perú no podía ser todavía colocado entre los países que habían alcanzado “el funcionamiento regular de las instituciones republicanas.” (20) y añadía enfáticamente que “La nacionalidad no está formada todavía.” (98).

<sup>3</sup> En artículos publicados en *Mundial* en 1924, Mariátegui (1970) sostenía que “El Perú es todavía una nacionalidad en formación.” (26), que “no ha cumplido aún su proceso de formación nacional.” (p. 28), y añadía que “El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación.” (32) y que la “nebulosa humana” que se estaba produciendo como consecuencia del encuentro del indio con la vanguardia capitalina “contiene probablemente, seguramente, los gérmenes del porvenir de la nacionalidad.” (34); y en *7 Ensayos de interpretación de la realidad nacional*, de 1928, Mariátegui (1988) sostiene que “La unidad peruana está por hacer ...” (206).

<sup>4</sup> En el ensayo *La promesa de la vida peruana* de 1943, Basadre (1958) afirma que “La Independencia fue hecha con una inmensa promesa de vida próspera, sana, fuerte y feliz. Y lo tremendo es que aquí esa promesa no ha sido cumplida del todo en ciento veinte años.” (14)

Desde antiguo se viene preguntando si la independización inauguró un proceso conducente a la **descolonización del poder y del saber** o si consistió principalmente en una cierta modernización de las tradiciones coloniales. Esta pregunta ha sido reformulada y puesta en agenda con particular énfasis por los recientes estudios culturales y, especialmente, por los teorizadores de la postcolonialidad y de la colonialidad del poder y del saber.

En el proceso mismo de emancipación y, luego, de independización y constitución de la institucionalidad republicana entra en juego un rico y variado conjunto de **conceptos jurídicos y de filosofía política** (soberanía, ciudadanía, nación, patria, pueblo, individuo, Estado, legitimidad, derecho, enemigo, etc.) que la historiografía suele utilizar sin definir sus significados en la época en cuestión, lo que lleva a imprecisiones si no a confusiones.

Debido en parte a las facilidades que ofrecen las comunicaciones y a la internacionalización del quehacer académico se advierte que, en los últimos lustros, se ha acentuado la tendencia a mirar las independencias nacionales en **perspectiva macrorregional**, o panamericana, entendiendo cada una de ellas no como fenómenos aislados ni como historias paralelas sino como expresiones y momentos de un único proceso que, sin embargo, reconoce la especificidad de sus diversos componentes.

En los puntos anteriores he repetido el concepto de “proceso” porque, evidentemente, la independencia no es fruto de un acto ni -me atrevería a decir- de una secuencia de actos. Se trata, más bien, de un **acontecimiento**, es decir, de un tiempo histórico que hay que entender más desde la perspectiva del concepto de “kairós”, oportunidad de un cambio profundo, que del de “kronos”, secuencia lineal del tiempo.

Se tiene poco en cuenta que la historiografía, en la medida en que forma parte del mundo simbólico u horizonte de significación como narrativa del pasado de nuestro propio presente, es **dimensión instituyente**, y solo instituida, de la realidad social. Por tanto, aun sin pretenderlo conscientemente, la historiografía, al poner el énfasis en la constitución del estado-nación, contribuye a su conformación o dación de forma, proveyéndole de un lenguaje gracias al cual el estado-nación puede hablar y ser hablado y, por tanto, puede ser asumido por la conciencia colectiva como parte del sentido común. Igualmente puede sostenerse que la centralidad atribuida por la historiografía a un sector de la población y a una parte del territorio en la constitución del Estado-nación, dejando de lado la participación de otros sectores poblacionales y áreas geográficas, se inscribe –independientemente de la voluntad consciente del historiador- en la estrategia de legitimación del acceso al poder por parte de los beneficiados y de afirmación de identidades, relaciones sociales y vinculaciones que facilitan el dominio de unos y la subordinación de otros. A esto es a lo que, en terminología de Claude Lefort (2004a, 39), llamamos la conformación, “puesta en forma” (*mise en forme*) o dimensión instituyente de la narración histórica con respecto a un determinado tipo de sociedad.

Como comprenderá el lector, no es posible recorrer aquí todos los caminos que se abren a quien se plantea el estudio de la Independencia desde las perspectivas sugeridas en los párrafos anteriores. Me ocuparé, por tanto, solo de algunos aspectos, dejando anotaciones sueltas que apuntan más a sugerir caminos de investigación y formular preguntas que a proponer respuestas.

## Independencia y modernidad

Es preciso recordar que el constructo estado-nación es parte de un programa mayor, el proyecto de la modernidad, que le provee de sentido. Como es sabido<sup>5</sup>, el proyecto de la modernidad ocurre en el mundo de la cultura, en la configuración social y en la vida cotidiana. En el mundo de la cultura se manifiesta como desacralización de los valores y las fuentes de legitimación del poder y del saber, y como autonomización de las esferas de la cultura, sometidas y articuladas antes –podría anotar Carl Schmitt (2009)- a la “teología política”. En los dominios de la sociedad, el proyecto moderno promueve la constitución de subsistemas sociales con respecto a fines específicos. Estos subsistemas son autónomos y provistos cada uno de ellos de sus propias lógicas, discursos y expertos. La experticia consiste precisamente en la capacidad para agenciar alguna de esas lógicas basándose en el dominio del discurso pertinente. Uno de estos subsistemas, fundamental pero no único y con la tendencia a invadir el terreno de los demás, es precisamente el de la organización de la vida social en estados-nación, agenciados, en principio, por medio de la democracia representativa y a través de una burocracia profesionalizada. Y, finalmente pero no en último lugar, el proyecto de la modernidad lleva a los individuos a tener que desenvolverse en entornos esencialmente electivos en los cuales la identidad se construye ya no solo ni principalmente por las pertenencias culturales y las adscripciones estamentales sino por la asunción de la condición abstracta de ciudadano y la adscripción a categorías concretas profesionales o laborales dentro de una división supuestamente “racional” del trabajo. Necesario es dejar anotado,

---

<sup>5</sup> Weber (1979), Habermas (1989) y Giddens (1994), por mencionar solo algunos autores, se han encargado de tematizarlo.

aunque no lo desarrollaremos aquí, que el proyecto de la modernidad está todo él atravesado por dos racionalidades, una emancipadora y otra instrumentalizadora, o, para expresarlo en términos kantianos<sup>6</sup>, una que considera a cada hombre como un fin en sí mismo y otra que mira a los hombres como medios para conseguir fines.

Mirar el proceso histórico de la época de la independencia ya no solo desde la perspectiva de la construcción del estado-nación sino desde la de configuración y puesta en práctica del proyecto moderno exige ampliar las variables (los tiempos, los escenarios, los agentes ...) del proceso histórico, y, consiguientemente, traer a la presencia momentos y dimensiones nuevas de la experiencia histórica para, des-ocultándolos, asumirlos como pasado de nuestro propio presente<sup>7</sup>.

Algunas sugerencias al respecto. En el mundo de la cultura, en general, habría que estudiar si y en qué medida nuestra cultura oficial<sup>8</sup> se embarca en el proceso de secularización de los valores, los marcadores de certezas, las fuentes de legitimación del saber y del poder, y las formas de representación simbólica. La renuncia al anclaje de los valores y las certezas en cimientos o fundamentos supuestamente sagrados hace que el conocimiento y el poder pasen del ámbito de la necesidad al de la contingencia, obligando a ambos a vérselas con la auto-referencialidad o construcción de fundamentos intramundanos (naturales) e intrasociales, racionalmente provistos de la

---

<sup>6</sup> “ (...) el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin.” (Kant 2007, 41).

<sup>7</sup> Hice una primera aproximación a esta perspectiva en: “Independencia y proyecto moderno” (López Soria 2003).

<sup>8</sup> No tocamos aquí el asunto de la existencia en el Perú de una diversidad y riqueza de culturas, pero sabemos que no se advierte cambio sustantivo en el paso de la colonia a la república en lo relativo al dominio de una de esas culturas sobre el resto.

capacidad de convencimiento. Volveremos sobre el tema más adelante. Ahora interesa recordar que habría también que estudiar los procesos de autonomización de las diversas esferas de la cultura (objetividad, legitimidad y representación simbólica), que, por lo general, ocurren al mismo tiempo que se van secularizando los valores. Esta autonomización se traduce en la constitución de ámbitos culturales diferentes (el del conocimiento y las ciencias, el de las normas y las leyes, y el de las artes y los lenguajes), cada uno de los cuales tiene su propia lógica, sus criterios rectores y sus propios discursos, estructurados estos últimos en disciplinas, cuyo dominio convierte a las personas en expertas. Estos expertos se van constituyendo en burocracia profesionalizada e intelectuales orgánicos de la sociedad moderna. En la esfera de la objetividad, por ejemplo, habría que analizar el proceso a través del cual el conocimiento se va liberando de la fundamentación teológica y metafísica para volverse autorreferencial, al perder sus tradicionales “marcadores de certezas” (Lefort), y transformarse en conocimiento científico institucionalizado en disciplinas y agenciado por expertos. Sabemos bien que, concretamente, en este campo es aún muy poco lo explorado por el escaso interés de nuestros estudiosos en la historia de la ciencia y la tecnología.

La secularización del saber va de la mano, en el proyecto moderno, de la secularización del poder, y, por tanto, podemos suponer razonablemente que no es dable una secularización plena del poder sin un proceso homólogo en la esfera del saber. Puesta en el ámbito de la secularización, la Independencia se revela como un proceso de auto-referencialidad del poder que no puede darse en plenitud sino con la auto-referencialidad del saber. Dicho en términos de los actuales estudios culturales, entre las estructuras del poder y las de la cultura

hay una relación de copertenencia que no debemos dejar en el olvido cuando tratamos de reconstruir el proceso de independización. En la reconstrucción de ese proceso no basta con explorar y presentar hechos. Es preciso, además, dar cuenta de la elaboración y socialización de discursos (hablados, escritos, representados, etc.), especialmente de aquellos a través de los cuales los hechos, al ser hablados, se inscriben en determinado “horizonte de significación” y quedan provistos de sentido.

En cuanto a los subsistemas sociales, la constitución del estado-nación y su gestión a través de la democracia representativa es, sin duda alguna, un componente fundamental del proyecto moderno. Pero, como en el mundo de la cultura, este componente se copertenece con otros, como el sistema escolar, para la creación y difusión del conocimiento y de las competencias para el trabajo y el ejercicio de la ciudadanía; la red industrial, para la producción de bienes y servicios; el mercado, para el intercambio y la distribución de bienes; el ejército permanente y los sistemas judiciales y policiales, para la seguridad y vigilancia y el ejercicio legal de la violencia, etc. El avance articulado de los diversos subsistemas sociales constituye el transfondo que hace posible la consolidación de la democracia representativa como una forma de organización macrosocial que apunta al logro de las promesas de la modernidad (libertad, igualdad, solidaridad, bienestar, seguridad). La debilidad que, en nuestro caso, ha afectado históricamente a las instituciones políticas de la república tiene no poco que ver con la menor atención prestada al desarrollo de esos otros subsistemas de la convivencia social.

Finalmente, con respecto al mundo de la vida se puede recordar que la Independencia fue anunciada como un proceso orientado a la construcción de un mundo esencialmente electivo, pero ya el diseño mismo y luego la puesta en práctica del orden republicano estuvieron lejos de interpelar a todos los individuos para convertirlos en ciudadanos y clasificarlos según categorías profesionales. La identidad comenzó a ser para algunos fruto de su moderna condición de ciudadanos, pero para muchos siguió siendo resultado de tradiciones que obstaculizaban el reconocimiento y el ejercicio de los derechos civiles y políticos proclamados por la modernidad. También a este respecto, el estudio cabal de la Independencia exige llevar el análisis hasta el mundo de la vida cotidiana.

Como se deduce de las anotaciones anteriores, la colocación de la Independencia en el ámbito del proyecto moderno nos revela variables poco frecuentadas por la historiografía. Pero, además, nos invita a ampliar significativamente los límites temporales y espaciales de esta etapa histórica para poder entenderla a cabalidad. Ubicar la Independencia como una manera de darse del proyecto de la modernidad exige referir los inicios del proceso independentista al de socavamiento de la sacralidad de los valores para dar paso a la secularización de los mismos y a la consiguiente auto-referencialidad del saber y del poder. En este contexto, la introducción de la ciencia moderna en las cátedras universitarias y la expulsión de los jesuitas son aspectos particularmente significativos. Como lo son también las reformas borbónicas especialmente en lo relativo a la conformación de los subsistemas sociales. Pero, en el otro extremo, el hecho de que sean todavía incompletos o estén atravesados de tradicionalismos los procesos de secularización y

autonomización, en el ámbito de la cultura, los de asentamiento y socialización de los subsistemas sociales y los de constitución de la identidad y la subjetividad, en el mundo de la vida, lleva a algunos –como ocurriera en los años 20 y luego en los 60 y 70 del siglo pasado- a considerar que la Independencia es todavía un proyecto inacabado.

Además de extenderse en el tiempo, la Independencia, ubicada en el ámbito del proyecto moderno, incorpora coordenadas espaciales más amplias que cuando se mira este proceso histórico desde la perspectiva del estado-nación. Sabemos que el estado-nación tiene una territorialidad definida, y esta condición “objetiva” muta en espacio privilegiado de autopercepción y de enunciación de un discurso condicionado por y condicionante de la territorialidad del estado-nación. Las historias nacionales son el fruto natural de esta perspectiva, desde la cual el “fuera” del territorio nacional no puede ser asumido sino como marco de referencia de lo que ocurre “dentro” de él. Vista, sin embargo, en la perspectiva del proyecto de la modernidad, la Independencia se desarrolla en escenarios continentales y regionales que trascienden los espacios nacionales, sin que esto signifique negar la especificidad de ellos. Los procesos que tienen lugar en esos escenarios y se relacionan con el diseño y puesta en práctica del proyecto moderno son también ellos constituyentes de las transformaciones que ocurren dentro de los territorios nacionales. Es más, los conceptos mismos de nación, estado-nacional y territorio nacional son componentes del discurso moderno, un discurso que, como advertimos ahora claramente, tendía desde sus orígenes a trascender incluso su propia territorialidad para madurar como el discurso de la globalidad.

Las anotaciones anteriores, por someras que ellas sean, sugieren que la colocación de la independencia en el ámbito del proyecto moderno revela dimensiones nuevas del proceso independentista y, además, lo sitúa en espacios y temporalidades que trascienden los propios del estado-nación.

### **Postcolonialidad y subalternidad**

51

Los actuales estudios culturales, que se inspiran principalmente en las reflexiones de Edward W. Said (1979 y 1994) y de los autores de la Escuela de Birmingham (Richard Hoggart, Raymond Williams, Edward Thompson y Stuart Hall), ponen de manifiesto la relación de copertenencia existente entre cultura y poder. Siguiendo los pasos de los iniciadores de estos estudios, los análisis posteriores se centraron inicialmente en las tradiciones y espacios geográficos del colonialismo inglés, poniendo un especial énfasis en los conceptos de subalternidad y postcolonialidad<sup>9</sup>.

Con respecto a América Latina, los estudios culturales vienen de antiguo, pero puede considerarse el “Manifiesto Inaugural” del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, de inicios de la última década del siglo pasado<sup>10</sup>, como partida de nacimiento de estos enfoques para América Latina, con un marcado protagonismo de los departamentos latinoamericanistas de las universidades estadounidenses.

---

<sup>9</sup> Hay una amplísima bibliografía sobre el tema. Puede ser útil consultar: Ashcroft, B., Griffiths, G. and Tiffin, H. (ed.) (1995). *The Post-colonial Studies Reader*. London/New York: Routledge. Y: Guha, R. and Spivak, G. (1998). *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford U. P.

<sup>10</sup> Verlo en: <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/manifiesto.htm>. Ver también: Sarto, A. del, Ríos, A. y Trigo, A. (ed.) (2004). *The Latin American Cultural Studies Reader*. Durham/London: Duke U.P.

Sin entrar en la valoración de las perspectivas que tales estudios abren o pretenden abrir, me interesa aquí dejar anotadas algunas ideas. En primer lugar, apartándose del positivismo decimonónico, que tan arraigado sigue en la historiografía contemporánea, los estudios sobre la subalternidad, incluidos los latinoamericanos, asumen como perspectiva epistemológica la hermenéutica, matizada de deconstruccionismo y lacanianismo, para estudiar los procesos de las independencias. Ello les lleva a ocuparse de los horizontes de significación o lugares de enunciación desde los que los hechos históricos son narrados.

El horizonte de significación que asume como valor clave la “misión civilizadora de Occidente” lleva a la interpretación de la Independencia como momento de maduración de un sembrío que venía de los inicios de la colonización. La maduración se produce gracias al traslado de las dimensiones institucionales de la modernidad (el estado-nación, la democracia representativa, etc.) desde su espacio-tiempo originario a otros escenarios y contextos históricos, un fenómeno al que Giddens (1994, 32-38) ha llamado “desanclaje”.

Pero esta operación de “desanclaje”, traslación e implantación no es neutra, no ocurre en el desierto, como parecen suponer el término “colonia” y sus derivados, que, en los diccionarios oficiales, se refieren a los colonizadores sin mencionar a los colonizados. Tanto la colonización originaria como la traslación de las dimensiones institucionales del proyecto moderno ocurren en territorios poblados de instituciones, agentes sociales y tradiciones históricas. Aquellos agentes que no quedan incorporados en el nuevo orden que inaugura dicha operación son precisamente los que constituyen el mundo de la subalternidad, un mundo poblado de voces que no son tenidas en cuenta en el

ámbito de las decisiones que les afectan. Y no son tenidas en cuenta no por patologías derivadas de una inadecuada aplicación del modelo societal que inaugura la Independencia, sino porque el diseño mismo de ese modelo, con su manifiesta proclividad por la homogeneización igualitaria, no da para gestionar acordadamente las diversidades que pueblan el territorio del nuevo estado-nación. El hecho, además, de que el lenguaje por el que el subalterno es hablado no coincida con el lenguaje que él habla subraya aún más su condición de subalternidad y le obliga a vérselas con horizontes de significación y mundos simbólicos en los que, para proveerse de identidad y reconocimiento, necesita renunciar a sus propias pertenencias expresivas y culturales<sup>11</sup>.

El concepto de postcolonialidad, en una de sus acepciones, convoca a un análisis riguroso de la etapa que sigue a la declaración de las independencias a fin de discernir si realmente se produjo una descolonización tanto de la subjetividad como de la cultura y su relación con el poder. Al poner el énfasis en la subjetividad y en la cultura, los estudios postcoloniales descubren dimensiones nuevas del proceso integral de la Independencia, pero corren el riesgo de dejar en el olvido otros aspectos, como los políticos y económicos, tan profusamente examinados por la historiografía anterior<sup>12</sup>.

Lo importante en nuestro caso es dejar constancia de que tanto la subalternidad como la postcolonialidad, en cuanto formas de aproximación conceptual al proceso de las independencias, aportan perspectivas

---

<sup>11</sup> Particularmente sugerente a este respecto es: Spivak, G. Ch. (1998). ¿Puede hablar el subalterno? *Orbis Tertius*, III (6), p. 175-235. Recuperado de [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.2732/pr.2732.pd](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pd)

<sup>12</sup> La perspectiva del “reconocimiento” de la diversidad cultural, enfatizada por los estudios culturales, descuida a veces la perspectiva de la “redistribución”. No es raro, por tanto, que estas miradas hayan entrado en un conflicto que es tratado ampliamente en N. Fraser y A. Honneth (2006).

epistemológicas y exploran dimensiones históricas poco transitadas, si algo, por la historiografía de corte positivista.

### **Colonialidad del poder y del saber**

Los estudios de Aníbal Quijano, entre otros, sobre la colonialidad del poder y del saber en el mundo latinoamericano son, como en los casos anteriores, una fuente de inspiración para la comprensión de las independencias. La tesis de Quijano (2014) queda formulada en un párrafo que recogemos de un texto del 2000:

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón del poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo (777).

Para quienes se adhieren a la tesis de la colonialidad lo que interesa de las independencias es saber si y en qué medida el orden republicado significó un debilitamiento o un fortalecimiento, primero, del eurocentrismo; segundo, de la codificación de las diferencias entre los hombres a base de la idea de raza; y tercero, de ese patrón mundial del poder que consiste en articular todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno al capital y al mercado mundial. Parece clave, desde la perspectiva de la

colonialidad, hacerse, por ejemplo, la siguiente pregunta: ¿consistió la Independencia en que el país y sus pobladores dejaran de desempeñar el rol que se les atribuyera desde el patrón mundial del poder o fue más bien un proceso orientado a un desempeño más eficiente de esa función? El colocar la comprensión de la Independencia en la textura que subyace a la pregunta anterior lleva necesariamente a explorar el complejo mundo de vinculaciones entre los procesos globales y los que se desarrollan en entornos regionales y nacionales.

Importa subrayar que los estudiosos de la colonialidad insisten también en la relación de copertenencia entre las estructuras y prácticas del poder y las del saber, así como en la necesidad de ampliar los horizontes temporales y espaciales de las independencias. El logocentrismo o panlogismo, el binarismo epistemológico, el teleologismo atribuido a la historia, la unilinealidad periodizada y progresiva del proceso histórico, la universalización de los valores propios, la capacidad de interpelación del discurso dominante para atribuir identidades, etc. son otras tantas formas del mundo del saber que, arropadas por el poder, le acompañan y le proveen de legitimidad. Para entender esa relación de copertenencia entre poder y saber es preciso ubicar el proceso de las independencias en escenarios y temporalidades más civilizacionales que nacionales y llevarlo a ámbitos, como el de noción de sujeto y la constitución de la subjetividad, generalmente poco frecuentados por la historiografía tradicional.

## Filosofía política

Los estudios actuales de filosofía política pueden también contribuir a enriquecer las perspectivas de exploración sobre la Independencia. Veamos, a manera de ejemplo, algunos temas que pueden promover nuevas miradas: la relación entre teología y política, la diferencia entre “lo político” y “la política”, y el concepto de “acontecimiento”.

56

### *Teología y política*

Ya en 1817 dejó Hegel (1944) planteada, en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la nueva relación que, con la modernidad, tendría que establecerse entre política y religión.

Es de estimar como nada más que una locura de los tiempos modernos cambiar un sistema de costumbres corrompido y la constitución del Estado y la legislación sin cambiar la religión; hacer una revolución sin haber hecho una reforma; pensar que con la religión antigua y su santidad puede estar en paz y armonía una constitución de Estado opuesta, y se puede proporcionar estabilidad a las leyes mediante garantías externas, por ejemplo, de las llamadas cámaras y del poder que se les da de determinar el presupuesto (conf. 544, obser.) y semejantes” (# 552, 378-379).

El mismo asunto fue luego trabajado por numerosos autores<sup>13</sup>. Voy a fijarme solo en dos de ellos, Carl Schmitt y Claude Lefort.

---

<sup>13</sup> Interesa mencionar a Max Weber (1979 y 1997), Hannah Arendt (2008) y, muy especialmente, a Carl Schmitt (2009), Claude Lefort (2004b) y Olivier Marchart (1009). Tocan también el tema algunos estudiosos de nuestro proceso político como Javier López Alós (2011), José Carlos Chiaramonte (2010) y Fernán Altuve-Febres Lores (2006 y 2016).

Lo que acertadamente pone Hegel en la agenda es un viejo tema de la filosofía y la teología, el del fundamento, tanto en sus expresiones teóricas como en las prácticas. Como hemos apuntado arriba, si algo caracteriza a la modernidad es la auto-referencialidad como respuesta a la pérdida paulatina de vigencia de las formas tradicionales (religiosas y metafísicas) de fundamentación del saber y del poder. Con respecto al poder, toca a los modernos y, particularmente, a los emancipadores buscar nuevas fuentes de legitimación, y lo hacen teniendo que enfrentar -aunque no necesariamente tengan una conciencia clara de ello- dos asuntos sustancialmente nuevos: 1) que, desvanecida la idea de que el poder es encarnado por el monarca, el espacio del poder se convierte en un espacio vacío, es decir, no ligado a nadie (sea un individuo o un grupo social) y, por tanto ocupable por cualquiera y de manera solo temporal, según condiciones y procedimientos debidamente normados<sup>14</sup>; 2) que la legitimación del acceso al poder y la reglamentación de su ejercicio no se encuentran en el mundo de lo trascendente sino en el de lo inmanente y, por tanto, son tan contingentes como todo lo intramundano<sup>15</sup>. De aquí deriva una cuestión de no fácil solución: ¿cómo dar solidez al acceso y ejercicio del poder político con herramientas que parecen tan débiles si se las

---

<sup>14</sup> El poder como espacio vacío ha sido tematizado por Ernesto Laclau en varios de sus trabajos: *Emancipación y diferencia*, de 1996; *La razón populista*, de 2006; *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, de 2008.

<sup>15</sup> Anota Leford (2004, 47): "Incorporado en el príncipe, el poder daba cuerpo a la sociedad. Y por este hecho existía un saber latente, pero eficaz, de lo que eran el *uno* para el *otro* en toda la extensión de lo social. A la vista de este modelo se perfila el rasgo revolucionario y sin precedente de la democracia. El lugar del poder se convierte en un *lugar vacío*. Es inútil insistir en el detalle del dispositivo institucional. Lo esencial es que les está prohibido a los gobernantes apropiarse, incorporarse el poder. Su ejercicio se somete al procedimiento de una revisión periódica. Se lleva a cabo al término de una competencia regulada, cuyas condiciones se preservan de forma permanente. Este fenómeno implica una institucionalización del conflicto. Vacío, inocupable -de tal modo que ningún individuo ni ningún grupo pueden serle consustanciales-, el lugar del poder se muestra como aquel al que no puede darse una determinada figura. Solo son visibles los mecanismos de su ejercicio, o los hombres, simples mortales que poseen la autoridad política."

compara con la (supuesta) solidez e inexpugnabilidad de la fundamentación teológico-metafísica del poder y su ejercicio? ¿Es convincente el recurso a la “naturaleza”, base del iusnaturalismo jurídico-filosófico<sup>16</sup>, o basta con recurrir a la construcción de consensos asegurando la equidad de las condiciones y la “imparcialidad”<sup>17</sup> de los procedimientos para que se manifieste la “volonté générale”<sup>18</sup>? Debe tenerse, sin embargo, en cuenta, prosigue Rousseau (1961, 164), que “derivando el cuerpo político o el soberano su existencia únicamente de la legitimidad del contrato, no puede obligarse jamás (...) a nada que derogue ese acto primitivo (...). Violar el acto por el cual existe, sería aniquilarse, y lo que no es nada, nada produce.” (I, VII, 164) Es, pues, el contrato mismo el que constituye la comunidad y legitima el acceso al poder y el uso reglado de su ejercicio.

En este horizonte de sentido, en el que un evento tan contingente y tan ligado a la decisión como un contrato es constituyente de la sociedad y fuente de legitimación del poder, no es extraño que la búsqueda de una mayor solidez del fundamento lleve a filósofos, teólogos y juristas a tratar de recuperar la perspectiva trascendente, aunque sea en clave secularizada. Ya lo había intentado Hobbes (1984, I, 274) al considerar que es “la razón del Estado, nuestro hombre artificial”, y no la sabiduría de los jueces, “lo que constituye la ley.”

---

<sup>16</sup> Tema estudiado últimamente por Dan Edelstein quien sostiene que “All aspects of Jacobin legislative activity, be they penal, civil, or institutional, seem to have been grounded in the same authorizing referent: nature” (2009: 21).

<sup>17</sup> Aludo a la concepción de la justicia en Rawls (1978).

<sup>18</sup> Como se sabe, el asunto de la voluntad general es abordado por Rousseau en diversos apartados de *El contrato social*. Ver como ejemplos: Rousseau (1961, I, VI, 162, y II, IV, 172).

Al revisar las teorías jurídicas y de filosofía política de la modernidad en *Teología política*, Schmitt sostiene que “sin el concepto de secularización no es posible en general comprender los últimos siglos de nuestra historia” (2009:11), y añade que “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados.” (2009: 37). Si desde una perspectiva todavía heredera del teísmo el “legislador todopoderoso” y el “estado de excepción” son pensados desde los modelos del “Dios todopoderoso” y del “milagro” respectivamente, ya con el deísmo del racionalismo ilustrado no hay lugar para el milagro ni para la violación de las leyes naturales. Se está pasando de la concepción teológica de la monarquía en el XVII a las naturalistas y deístas posteriores, para desembocar en la supuesta “neutralidad” del Estado en los siglos XIX y XX. Con respecto al concepto de soberanía, por ejemplo, Schmitt, siguiendo el decisionismo previsto por Jean Bodin (*Los seis libros de la República*, de 1576) y tematizado por Thomas Hobbes, considera que la secularización consiste en asignar esta atribución a quien o quienes tienen la capacidad de tomar la decisión en situaciones límite y sobre ellas: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción.” (13), porque sobre lo no excepcional la decisión está reglamentada por la norma y, consiguientemente, no es plenamente soberana. El soberano es el que en la realidad “decide si el caso propuesto es o no de necesidad y qué debe suceder para dominar la situación.” (14) Cabe preguntarse, por ejemplo, quién tiene la atribución de tomar la decisión de algo no previsto en las normas, como firmar la capitulación en una guerra o, en nuestro caso, declarar la Independencia, es decir, negar la vigencia del orden jurídico anterior e instaurar uno nuevo. En este caso, “La decisión se libera de todas las trabas normativas y se torna

absoluta en sentido propio.” (18), o, lo que es equivalente, se vuelve ella misma fuente de normalización. Podemos, por tanto, preguntarnos si la independización fue un “acontecimiento” fundacional desde el punto de vista de la “puesta en forma” de lo social o solo de la “puesta en escena” de la política.

Schmitt considera, además, que no solo en los conceptos se advierte esa analogía por lo teológico sino también en la práctica del Estado, el cual interviene como *deus ex machina* en asuntos que el conocimiento jurídico no acierta a resolver, se muestra misericordioso y señor de sus propias leyes con las amnistías e indultos, ejerce el poder de legislar, el ministerio de la asistencia, etc. Y concluye Schmitt: “La ‘omnipotencia’ del moderno legislador ... tiene su origen en la teología ...” (39), no solo en lo conceptual sino en sus pormenores.

#### *La política y lo político*

Desde que se introdujera (Schmitt, 2014) la noción de “lo político” como decisión a través de la cual un grupo humano se constituye a sí mismo como pueblo, configurando su identidad frente a otro pueblo, “lo político” queda definido “como contraposición de las categorías de amigo y enemigo, (...) [entendiéndose] que estas desempeñan respecto de la política el mismo papel constitutivo que en la moral las categorías de bueno y malo, o en el arte las de lo bello y lo feo.” (Agapito 2014: 27). Del debate que las propuestas de Schmitt suscitan nos interesa aquí recuperar solamente la diferencia que se establece entre “lo político” y “la política”. “Lo político” se refiere al “acontecimiento” de constitución de una sociedad como unidad política oponiéndose a enemigos (actuales o potenciales) que ponen en peligro la realización de la esencia o

modo de existencia de ese pueblo (Schmitt 2014: 60), mientras que “la política” se refiere a las formas de organización y actuación de dentro de un Estado y relacionadas normalmente con los partidos políticos (63). No se excluye, sin embargo, la posibilidad de que dentro de un Estado ocurra una guerra civil entre posiciones que difieren precisamente con respecto a “lo político”, es decir a la manera de constituir lo social.

Posteriormente, ya en la actualidad, otro filósofo de la política, Claude Lefort, considera que las ciencias en general y, en especial, la ciencia política y la sociología política hacen de los “hechos políticos”, diferenciados de los hechos sociales, económicos, científicos, estéticos, etc. su objeto particular de conocimiento, lo que les lleva a dejar de lado la referencia a la sociedad. Este reduccionismo, que se ocupa de “la política”, pone en evidencia algo fundamental: que se ha olvidado “lo político”, “la constitución del espacio social, la forma de la sociedad, la esencia de lo que antaño se denominaba la ciudad ...” (Lefort, 2004, 39), porque

Lo político se revela así no en aquello que llamamos actividad política, sino en ese doble movimiento de aparición y ocultamiento del modo de institución de lo social. Aparición, en el sentido de que emerge a lo visible el proceso por el cual se ordena y unifica la sociedad, a través de sus divisiones; ocultamiento, en el sentido en que un sitio de la política (sitio donde se ejerce la competencia entre partidos y donde se forma y renueva la instancia general del poder) es designado como particular, mientras se disimula el principio generador de la configuración del conjunto (39).

Lo que interesa es saber qué forma de sociedad es la que se está constituyendo. Esta pregunta no se la hace la ciencia política, por tanto para pensar “lo político” hay que ir más allá de esas disciplinas que abordan la realidad social desde sus componentes, dando por supuesto que es la articulación de ellos lo que constituye la sociedad. Sin embargo, “no existen ni elementos, o estructuras elementales, ni entidades (clases o segmentos de clases), ni relaciones sociales, ni determinación económica o técnica, ni dimensiones del espacio social que preexistan a la acción de dar forma a este espacio.” (39) Dar forma (*mise en forme*) al espacio social significa asimismo proveerle de sentido (*mise en sens*) y ponerle en escena (*mise en scène*).

Dar sentido puesto que el espacio social se despliega como espacio de inteligibilidad, articulándose de acuerdo a un modo singular de discriminación de lo real y de lo imaginario, de lo verdadero y de lo falso, de lo justo y de lo injusto, de lo lícito y de lo prohibido, de lo normal y de lo patológico. Poner en escena porque este espacio contiene una representación incompleta de sí mismo en su condición aristocrática, monárquica o despótica, democrática, o totalitaria (39-40).

La noción cientifista o sociológica de “la política” construye su objeto de estudio aislando “de la masa de los hechos sociales aquellos que tienen que ver directa o indirectamente con el ejercicio del poder” (56), es decir, definiendo lo que es político en función de lo que no lo es (lo económico, lo social, lo estético, lo religioso, etc. Esto ocurre porque esa noción de la política surge cuando la sociedad ha procesado ya la distinción entre política, economía, religión, estética, etc., es decir, cuando la sociedad es ya un espacio inteligible en el que están dados los criterios para definir lo verdadero, lo bueno, lo justo, lo bello, lo normal, etc. Lo que le interesa a Lefort, poniéndose en la línea de la

filosofía más antigua y constante, es situarse en el momento mismo de constitución de lo social para entender “lo político” como “los principios generadores de la sociedad, o mejor dicho, de las diversas formas de sociedad.” (57) Este proceso de generación (*mise en forme*) no supone una inteligibilidad preexistente sino que él mismo la construye (*mise en sens*) y la representa (*mise en scène*). Por eso es tan importante estudiar simultánea y convergentemente la formación de lo social (grupos sociales, relaciones mutuas ...) y su horizonte de sentido (mundo simbólico) y forma de representación.

#### *El concepto de “acontecimiento”*

De la rica reflexión de Alain Badiou en *L'être et l'événement* de 1988<sup>19</sup> recogemos solamente el concepto de “acontecimiento”. Partiendo de que las situaciones no son sino multiplicidades indiferentes y de que ninguna diferencia puede desempeñar un rol normativo, Badiou asevera que de la estructura de las situaciones no puede derivarse ninguna verdad ni ninguna norma, porque “A truth is solely constituted by rupturing with the order which supports it, never as an effect of that order. I have named this type of rupture which opens up truths “the event” (xii). El acontecimiento es, pues, una ruptura del orden dado que descubre una nueva verdad. Por eso, la auténtica filosofía no se ocupa de los hechos ya ocurridos sino de lo que tiene lugar y permanece bajo la forma de una emergencia estrictamente incalculable. Desde esta posición, “A subject is nothing than an active fidelity to the event of truth. This means that a subject is a militant of truth. ... The militant of a truth is not only the political militant

<sup>19</sup> Citaremos aquí la edición inglesa: Badiou, A. (2005). *Being and Event*. London: Continuum. Recuperado de <http://www.sok.bz/web/media/video/BeingBadiou.pdf>

working for the emancipation of humanity in its entirety. He or she is also the artist-creator, the scientist who opens up a new theoretical field, or the lover whose world is enchanted.” (xiii)

Supuesto este apuntamiento inicial y añadiendo la idea, de sabor heideggeriano, de que “The existence of a truth is suspended from the occurrence of an event.” (17), veamos, muy brevemente, qué entiende Badiou por “acontecimiento”. Hay situaciones sociales -considera el filósofo francés- en las que no se representa a sujetos colectivos que, sin embargo, pertenecen a esa sociedad, i.e. están presentes pero no son representados en la situación (174).

I will term eventual site<sup>20</sup> an entirely abnormal multiple; that is, a multiple such that none of its elements are presented in the situation. The site, itself, is presented, but ‘beneath’ it nothing from which is composed is presented. As such, the site is not part of the situation. I will also say of such a multiple that it is on *the edge of the void*, or *foundational* (these designations will be explained) (175).

Comentando esta condición y tratando de aclararla, Kouvélakis (2000, 1-2), afirma que lo que hace que una situación sea histórica

(...) c'est la présence d'un élément, d'un multiple totalement anormal qui tout en y figurant, échappe à ce compte pour un de la représentation. Ce point désigne le site événementiel, puisque ce point est à la fois en excès sur la situation, puisqu'il ne peut résulter d'une combinaison interne à celle-ci, et à son bord inférieur en quelque sorte, plus précisément au bord de son vide, puisqu'en dessous de lui il n'y a rien, aucun terme qui puisse être compté.

<sup>20</sup> *Site événementiel*, en francés; lugar o emplazamiento acontecimental, en castellano.

Pone como ejemplos, la convocatoria a los Estados Generales en la Francia de 1789 y el Congreso de los Consejos Obreros en la Rusia de 1917, sosteniendo a continuación que

(...) un site événementiel désigne donc bien la limite interne de la situation, limite qu'il faut comprendre à la fois par excès et par incomplétude, comme bord du vide qui la traverse et comme point fondateur, multiple indécomposable bloquant la régression à l'infini des combinaisons de multiple. Une situation est historique en ce qu'elle est au bord du vide en au moins un point, celui qui pointe précisément vers la possibilité d'un événement (2).

La centralidad atribuida a la categoría de vacío lleva a considerar que el “estar al borde del abismo” es la condición de posibilidad para que se produzca el acontecimiento. La subversión de un orden dado no surge de la totalidad, pero sí puede surgir –anota Badiou (2005)- de la parte que está al borde del abismo, ya que “Every radical transformational action originates *in a point*, which, inside a situation, is an eventual site.” (176) Aunque localizado, lo acontecimental no está representado en la situación, es supernumerario, se mantiene en su pura empiricidad, pero es potencialmente “fundacional” (178) porque no es simplemente un “hecho” más, algo natural al sistema, sino que está ligado “(...) to a point, in which the historicity of the situation is concentrated.” (179). Sin embargo, el que la historicidad de la situación se concentre en un punto no permite afirmar que se producirá una transformación del orden hasta que esta “acontezca” de hecho, es decir, hasta el momento en el que el “acontecimiento” transformador del orden y constituidor de una nueva verdad realmente ocurra. Mientras tanto, ese supernumerario no es representado, no es políticamente visible.

Basten estas breves notas para tomar conciencia de que una apropiación de las categorías conceptuales y de las conexiones categoriales propuestas por Badiou puede enriquecer nuestra mirada de las independencias.

#### *Anotaciones derivadas*

De la presentación anterior -aunque sea solo indicativa de la relación entre teología y filosofía política, del horizonte que abre la distinción entre “lo político” y “la política”, y de la riqueza heurística del concepto de “acontecimiento”- se deriva la conveniencia de ampliar las miradas al proceso de independización y de constitución de la sociedad republicana para explorar dimensiones poco, si algo, transitadas por la historiografía *ad usum*.

Cabe, por ejemplo, analizar cómo fue operando el proceso de secularización de la legitimación del poder, del saber y de las normas y vinculaciones sociales, para ver en qué medida nos embarcamos realmente en la construcción de una manera de autopercebirnos y de organizar nuestra convivencia atendida al criterio de la autorreferencialidad, o si, más bien, seguimos rigiéndonos por valores, criterios y procedimientos herederos de vigencias teológico-políticas. En cualquier caso, ¿no podría suponerse que el carácter no siempre bien definido y establecido del fundamento del poder y de la legitimación de las normas de convivencia se manifestó en la inestabilidad que, por varias décadas, siguió al estallido de las revoluciones burguesas en Europa y, particularmente, a las revoluciones independentistas en América? ¿No es acaso el conflicto un factor “constituyente” –y no solo “constituido”- de sociedades autorreferenciales y, por tanto, atendidas a criterios contingentes de

legitimación del poder? ¿Fueron nuestros independizadores capaces de identificar como el verdadero “enemigo” a aquel sistema que, legitimado trascendentalmente, organizaba la sociedad y las relaciones sociales según una racionalidad instrumentalizadora o se esforzaron, más bien, en construir “enemigos” levantando fronteras y atribuyéndose identidades diferenciadas entre vecinos?

La distinción entre “lo político” y “la política”, sin olvidar la mediación de la “puesta en sentido” (*mise en sens*), convoca, por ejemplo, al estudio de la dimensión “liberadora” y no solo “independizadora” del proceso de la Independencia. La liberación, según el criterio moderno de la racionalidad emancipadora, remite al proceso de construcción de una sociedad justa (*mise en forme*) con estructuras y relaciones sociales atendidas a los principios de libertad (con participación en decisiones), equidad y solidaridad, lo que constituye la base del despliegue pleno de la posibilidad humana. La independización, sin embargo, remite –y ello no es poco- a la ruptura de los lazos del coloniaje, lo que se manifiesta principalmente en el mundo de “la política” y, naturalmente, obliga a preguntarse –como de hecho se hizo en la Sociedad Patriótica- por la forma de gobierno (*mise en scène*) más conveniente. Habría que estudiar si la preferencia por la forma republicana obedeció a criterios propios de la “puesta en escena” del gobierno o de la “puesta en forma” de la sociedad. Convendría, igualmente, seguir profundizando en el análisis del papel articulador y proveedor de sentido del mundo simbólico de entonces, especialmente de los discursos. Tengo para mí, aunque habría que trabajar el tema en profundidad, que el desencuentro entre la dimensión independizadora y la continuación de estructuras y relaciones

sociales esencialmente coloniales (en cuya desaparición habría consistido la dimensión liberadora) tiene no poco que ver con la débil presencia del factor articulador, la “puesta en sentido” a través del mundo simbólico y, especialmente, de sus expresiones discursivas y narrativas.

La categoría conceptual de “acontecimiento” invita a plantearse varias preguntas. Sugiero solo algunas. ¿La élite criolla empeñada en o adherida a la “independización” estaba realmente en un “emplazamiento acontecimental” que, por estar asomada al vacío, la llevase a emprender una transformación del sistema u ocupaba más bien un emplazamiento relativamente normal desde el que buscaba recomponer el sistema sin descomponer sus elementos constituyentes? ¿Qué podría significar la revolución de Túpac Amaru vista desde la sugerida perspectiva del “acontecimiento”? ¿Por qué la historiografía sigue, como lo hicieran los propios independizadores, presentando la mencionada revolución, preferentemente, como un fenómeno ajeno al proceso de independización? ¿Quiénes eran entonces los “supernumerarios”, los que estaban “presentes” pero no “representados” en el sistema, no contaban como “uno”, ni contarían en las décadas siguientes? ¿Estaban ya ellos situados en un “emplazamiento acontecimental”, portador potencial de una transformación radical del orden colonial y creador de una nueva verdad, o les faltaba todavía –en la realidad o en la conciencia– el punto de asomo al vacío? En cualquier caso, la historiografía reciente viene ocupándose de la participación de esos sectores en la “independización”, pero lo que hace menos, si lo hace, es trabajar sus agendas de “liberación”.

## Coda

Como dije al comienzo, mi intervención no añadiría nuevos conocimientos al ya rico acervo de información sobre la independencia. Pretendí únicamente hacer caer en la cuenta de que un diálogo de la historiografía profesional con los estudios sobre la modernidad y las nuevas corrientes de las ciencias sociales, particularmente de los estudios culturales y de filosofía política, puede enriquecer las perspectivas historiográficas al enfrentarlas a nuevos retos epistemológicos y a variables, temporalidades y escenarios poco transitados por la tradición historiográfica sobre las independencias.

No quiero terminar sin añadir que mi presentación no pretende sustituir unas formas de aproximación historiográfica por otras, ni considerar que todas ellas son similarmente válidas. Lo que pretende es hacer caer en la cuenta de que es la propia actualidad la que nos convoca a des-ocultar nuevas dimensiones, temporalidades y escenarios de nuestro propio pasado para pensarnos a nosotros mismos y pensar el presente con densidad histórica.

## Bibliografía

AGAPITO, R.

2014 "Introducción". En: SCHMITT, Schmitt. *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* Madrid: Alianza, pp. 11-39.

ALTUVE FEBRES LORES, F.

2006. *La democracia fuerte*. Lima: ed. del autor.

2016. *La monarquía sin corona. Obras de José María de Pando*. Lima: Congreso de la República.

ARENDR, H.

2008 *La promesa de la política*. Barcelona: Espasa Libros.

BADIOU, A.

2012 *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI.

2005 *Being and Event*. New York: Continuum. [Original francés: *L'être et l'événement*. Paris: Seuil, 1988). Recuperado de <http://www.sok.bz/web/media/video/BeingBadiou.pdf>

BASADRE, J.

1958 *La promesa de la vida peruana y otros ensayos*. Lima: J. Mejía Baca

BELAÚNDE, V. A.

1940 *La crisis presente, 1914-1939*. Lima: Ed. "Mercurio Peruano".

CHIARAMONTE, J. C.

2010) *Fundamentos intelectuales y políticos de las independencias. Notas para una nueva historia intelectual de Iberoamérica*. Buenos Aires: Teseo.

EDELSTEIN, D.

2009 *The Terror of Natural Right. Republicanism, the Cult of Nature, and the French Revolution*. Chicago / London: University of Chicago Press.

FRASER, N. y HONNETH, A.

2007) *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. A Coruña / Madrid: Paideia / Morata.

GIDDENS, A.

1994 *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.

HABERMAS, J.

1989 *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Altea / Taurus / Alfaguara.

HEGEL, G. F.

1944 *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Buenos Aires: Ed. Libertad.

HOBBS, Th.

1984 *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica o civil*. Madrid: Sarpe. 2 vol.

KANT, E.

2007 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. San Juan de P. R.: P.M. Rosario Barbosa. [Edición de la traducción de M. García Morente de 1921].

KOVÉLAKIS, St.

2000 La politique dans ses limites ou les paradoxes d'Alain Badiou. *Actuel Marx*, n° 28, 2000. Recuperado de [ftp://ftp2.marxau21.fr/marxau/reserve/KOUVELAKIS Paradoxes de Badiou.pdf](ftp://ftp2.marxau21.fr/marxau/reserve/KOUVELAKIS_Paradoxes_de_Badiou.pdf)

LEFORT, Cl.

2004 *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos. Edición de Esteban Molina.

LÓPEZ ALÓS, J.

2011 *Entre el trono y el escaño. El pensamiento reaccionario español frente a la revolución liberal (1808-1823)*. Madrid: Congreso de los Diputados.

LÓPEZ SORIA, J. I.

2003 Independencia y proyecto moderno. En: Martínez Garnica, A. y Busto, G. (ed.). *La Independencia en los países andinos: Nuevas perspectivas* (p. 219-222). Bogotá, OEI /Univ. Andina Simón Bolívar (Ecuador). También en: (marzo 2004). *Patio de letras*. Lima, 2 (1), p. 143-146.

MARCHART, O.

2009 *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE.

MARIÁTEGUI, J. C.

1970 *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta.

1988 *7 Ensayos de interpretación de la realidad nacional*. Lima: Amauta.

MARTÍNEZ GARNICA, A. y BUSTO, G. (ed.)

S/F *La Independencia en los países andinos: Nuevas perspectivas*. (Memorias del Primer Módulo Itinerante de la Cátedra de Historia de Iberoamérica. Quito, dic. 9-12 de 2003). Bogotá, OEI /Univ. Andina Simón Bolívar (Ecuador).

QUIJANO, A.

2014 Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: *Cuestiones y horizontes. (Antología esencial). De la dependencia histórico-estructural*

*a la colonialidad/descolonialidad del poder* (p. 777-832). Buenos Aires: Clacso.

RAWLS, J.

1978 *Teoría de la justicia*. México: FCE.

ROUSSEAU, J. J.

1961 *El contrato social o principios de derecho político*. Buenos Aires: Cía Gral. Fabril Editora.

SAID, E. W.

1994 *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.

SCHMITT, C.

2014 *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Madrid: Alianza.

2009 *Teología política*. Madrid: Trotta. Contiene: Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía (1922) (p. 9-58); Teología política II. (1969) (p. 59-134); Villacañas, J. L. (2009). La leyenda de la liquidación de la teología política (135-180).

WEBER, M.

1979 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.

1997 *Sociología de la religión*. Madrid: Istmo.

# «Otras miradas a la Independencia»

74

José Ignacio López Soria

---

Revista Summa Humanitatis/volumen 9 – Número 1, 2017/

ISSN1993 – 8179/ Lima/ pp. 39 – 74.

---

Fecha de recepción: 30 de setiembre de 2016

Fecha de aceptación: 3 de noviembre de 2016