

Corpus Mysticum estatal o ¿cómo podemos pensar el estado en América Latina hoy? Presentación del Dossier

*The Corpus Mysticum of the State or How Are We To Think the State in Latin America Today?
Introduction to Dossier*

*Corpus Mysticum do estado ou ¿como se pode pensar o estado na América Latina hoje?
Apresentação do Dossiê*

Christopher Krupa y Mercedes Prieto

There is no single chief ruling an entire Indian tribe, but a chief in every band; similarly there is no single boss for every species of animal or plant, but a boss in each locality. The bosses are always larger than other plants and animals of their kind, and in the case of birds, fish, and animals, always white. Now and then the Indians see and kill them, but generally they keep out of sight of human beings. They are like the government in Ottawa, an old Indian remarked. An ordinary Indian can never see the 'government'. He is sent from one office to another, is introduced to this man and to that, each of whom sometimes claims to be the 'boss', but he never sees the real government, who keeps himself hidden¹.
(Diamond Jenness, "The Indian's Interpretation of Man and Nature" 1991 [1930], 445)

11

Christopher Krupa. PhD en Antropología. Profesor investigador, University of Toronto, Canadá.

✉ chris.krupa@utoronto.ca

Mercedes Prieto. PhD en Antropología. Profesora investigadora, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador.

✉ mprieto@flacso.edu.ec

- 1 "Entre los humanos, no hay un jefe único que mande toda la tribu, sino tantos jefes como bandas; de igual manera, las especies animales y vegetales no tiene un patrono único: hay patronos diferentes para cada localidad. Los patronos son siempre más grandes que los demás animales o plantas de igual especie, y, en el caso de las aves, de los peces, de los cuadrúpedos, son siempre de color blanco. Ocurre, de vez en cuando, que los indios los descubran y los maten, pero lo más a menudo se mantienen fuera de la visión de los humanos. Como observaba un viejo indio, se parecen al gobierno que está en Ottawa. Un indio común y corriente jamás ha podido ver al 'gobierno'. Se le envía de oficina en oficina, de funcionario en funcionario y cada uno de estos pretende, a menudo, ser el 'patrón'; pero al verdadero gobierno, no se lo ve jamás: porque se toma el cuidado de mantenerse oculto" (Jenness 1930, 61 citado en Lévi-Strauss 1997, 348-9).

1

Este dossier se propone convertir las tensiones, confusiones, frustraciones y humillaciones creadas por la actual ola de reestructuraciones políticas en América Latina en un campo de reflexión crítica sobre el estado y la naturaleza de su poder. Ofrecemos este espacio en solidaridad con los compromisos prácticos que están apareciendo entre académicos y activistas de todo el continente; quienes, cansados de confrontar los violentos absurdos de uno u otro régimen y descubrir que se trata de las mismas antiguas incongruencias reaparecidas en sus sucesores, buscan maneras de subvertir las formas a través de las cuales la sujeción política se naturaliza en las formaciones sociales modernas. Para ello, este dossier plantea una pregunta muy elemental —¿cómo debemos pensar el estado en la América Latina de hoy?—, pero a la cual rodeamos de una política de rechazo: un rechazo tanto a reconocer a los estados como el centro organizativo del pensamiento político como a su capacidad de exceptuarse a sí mismo de cualquier reflexión existencial. Con estas orientaciones, los estudios que conforman esta compilación apuntan sus análisis no solo a las peculiaridades de los estados latinoamericanos, pasados y actuales, sino también a las condiciones fundamentales del arte de gobernar moderno.

Derivamos nuestra inspiración para este proyecto del “viejo indio” sin nombre que, según cuenta Diamond Jenness, hace cerca de un siglo salió en busca de “el gobierno” de Canadá y solo encontró hombres, este o aquel, cada cual afirmando estar investido de poder pero ofreciendo como única prueba de ello su misma persona y su oficina gubernamental. ¿Qué mejor sinopsis del truco del estado, del poder que reafirma para sí mismo manteniéndose escondido, mostrando su existencia —como cualquier otra aparición fantasmal— a través de actos de posesión? ¿Qué se requiere para desencantarnos con este (no)encuentro tan familiar con el estado, este *tour* guiado de hipérbole política, este teatro participativo que pasa de un pequeño burócrata a otro, sin rumbo conocido excepto la sensación de vértigo afectivo que sugiere que una fuerza enloquecida, un ente demoníaco, “algo en algún lugar” debe estar detrás de todo ello? Cada vez que nos damos vuelta, “[p]arecería que encontramos evidencia de que el estado es en sí mismo la fuente de la habilidad del estado para desafiar nuestros esfuerzos para desenmascararlo” (Abrams 1988, 63), aunque sin dejar la sospecha de que esto es también parte de la trampa².

¿Cómo podemos regresar al sacrificio fundacional que condiciona escenas como la relatada al inicio —y que nos recuerda que Ottawa, la capital de Canadá, toma su nombre de los pueblos indígenas odawa, en cuyo territorio robado se asienta actualmente el centro del poder estatal—, de manera que el ‘estado’ aparezca como el proceso a través del cual la violencia de la conquista política se transforma en la violencia de la abstracción política; que identifique al ‘estado’ con la humillación

2 La traducción de citas provenientes de libros no publicados en español ha sido realizada por Fernando Carrión, quien tradujo la presente introducción del inglés, idioma en la que fue originalmente escrita, al español. Los autores agradecemos esta contribución.

de re-escenificar, cual condición de la vida cotidiana, la producción de un sujeto que desea y cuyo deseo más básico es el sometimiento; que lo señale como el ciclo enlazado de esperanza y desesperanza que se inserta en nosotros a través de ciclos de defraudación, abandono y captura? ¿Cómo, en última instancia, dejar al estado en su escondite, negarle sus pedidos de reconocimiento y, al hacerlo, evitar ser atrapados con más fuerza? En otros escritos, nos hemos referido a la búsqueda de una perspectiva crítica que se abstraiga enteramente de la ontología realista que anima a la sociedad burguesa:

El realismo estatal es la proposición según la cual el estado asume una forma fenomenológica y puede ser aprehendido como tal. Propone que el estado es localizable en última instancia, si no en la antesala de la experiencia en algún otro lugar distante, y que es siempre detectable dentro de las personas y objetos que ostentan su sello oficial. El estado hace su entrada cuando estas personas y cosas hacen la suya y desaparece cuando estas lo hacen. Justamente, creemos que gran parte de la dominación política contemporánea depende de este tipo de reificaciones ontológicas. (Krupa y Nugent 2015, 9-10)

No es gratuito que Jenness presente el encuentro indio-estado de manera análoga para apoyar la explicación de la cosmología animista de los pueblos de Canadá oriental. Fue precisamente esta analogía la que aprovechó Lévi-Strauss (1962, 239) para postular un vínculo fundamental entre las formas elementales de experiencia religiosa (que, según él, existían en el totemismo) y la experiencia política de sumisión al estado. Ambas acciones indican un poder que confirma su poder solo si se mantiene invisible, así como una población que confirma el poder de ese poder a través de escenificaciones de sometimiento. Ambas muestran la tautología del poder y el poder de la tautología: ¿qué mejor definición existe de lo sagrado?

“Todos los conceptos significativos sobre el estado moderno son conceptos teológicos secularizados”, insistió Schmidt (2005, 36) unos pocos años antes de que Jenness escribiera su obra. Para Taussig (1992, 120) esto era muy claro en el sentido de que la crítica al estado tenía que orientarse hacia el seguimiento de “la aventura de las ideas de *cosa a deus*”, la sacralización de la materia mundana que produce subyugación como su efecto. Para Kantorowicz (1957), el concepto teológico de mayor consecuencia en la historia del estado moderno es el de *corpus mysticum*, cuya traslación desde la Iglesia al estado fue principalmente responsable de la emergencia del estado como una institución cuasi teocrática, un *sacrum imperium*, en el siglo XIII. Para este autor, fue el *corpus mysticum* –ese “prototipo de conceptos corporativos que todo lo abarca” (1957, 194)– el que permitió que echara raíces el modelo ‘organológico’ de la Iglesia y del estado. En este modelo, “[e]l cuerpo vivo individual [el *corpus verum*] era entendido como un organismo que adquiriría funciones sociales y corporativas” que, “con cabeza y extremidades” servía “como el prototipo de la individuación de un

ser supra-colectivo, la Iglesia, como *corpus mysticum*” (Kantorowicz 1957, 201). Esta forma “encontró su paralelo exacto en el estado como el cuerpo supra-colectivo del Príncipe”, logrado mediante un proceso de transferencia “al Príncipe y al estado de los elementos sociales, orgánicos y corporativos más importantes, aquellos que normalmente servían para explicar las relaciones entre Cristo y la Iglesia” (218). Como Cristo, se pensaba que el rey tenía ‘dos cuerpos’ —el suyo propio y el *regnum o patria*; el primero no ‘superior’ o separado del segundo, pero el segundo como un equivalente ‘corporizado’ del primero: “Principalmente debido a que el estado podía ser concebido como un ‘cuerpo’, pudo construirse la analogía con el cuerpo místico de la Iglesia. El paralelo giraba, digamos, en la palabra *corpus*, no en la palabra *persona*” (271); la colectividad, en otros términos, concebida como una totalidad ‘organológicamente’ relacionada con su ‘cabeza’, en lugar de una expresión personificada en la figura del gobernante.

La pregunta para nosotros es, entonces, cómo desarrollar una crítica de la sacralidad del estado a partir de las experiencias de las poblaciones gobernadas hoy en día en América Latina, una crítica que reconozca la especial teología política del estado liberal tardío conforme se reprodujo a sí mismo en varios rostros a través de todo el continente. ¿Cómo podemos trasladar este escrutinio de los cimientos místicos³ del estado a la economía política de la América Latina contemporánea para descubrir las signaturas de lo sagrado en los momentos cotidianos de la vida política⁴, delatar al engañoso cuerpo cristológico/principesco que configura una proto-transubstanciación entre la retórica hiperbólica del lenguaje de gobierno y las experiencias afectivas, íntimas del gobierno, y encontrar nuevas orientaciones en nuestras investigaciones que nos lleven lejos de las fantasías realistas de un estado personificado y nos acerquen hacia algo más parecido a las sutiles disoluciones ‘organológicas’ de formas y funciones corporales en toda la comunidad política?

El *corpus mysticum* nos provee una historia originaria del transcendentalismo estatal así como de las formas corporativistas de dominación política que éste naturaliza. Su puerta crítica es hacia el método, no hacia la teoría, al empujar una reconsideración radical de la morfología estatal mediante una inyección de ‘organología’ crítica en la mezcla, remplazando reproducciones analíticas de las geografías oficiales de gobierno —centro/periferia, centro/márgenes, entre otras— con una apreciación del desdoblamiento orgánico, diríamos, de estado y ciudadano, gobernante y gobernado, rey y patria. Visualizar el *corpus mysticum* como un principio fundacional de la sociedad política muestra cómo el arte de gobernar moderno se basa menos en una

3 Sostiene Montaigne: “Ahora bien, las leyes [...] mantienen su crédito no porque sean justas sino porque son leyes. Es el fundamento místico de su autoridad, no tienen otro [...]. El que las obedece porque son justas, no las obedece justamente por lo que debe obedecerlas” (citado en Derrida, 1997:138).

4 “Las signaturas desplazan y dislocan los conceptos y los signos de una esfera a otra (en este caso de lo sagrado a lo profano y viceversa) sin redefinirlos semánticamente [...]. La secularización actúa, en ese sentido, en el sistema conceptual de lo moderno como una signatura que lo re-envía a la teología” (Agamben 2008, 20).

corporalidad de tipo cartesiano –persona jurídica y centro de comando, con la cabeza dictando los movimientos a los apéndices, interpretando las sensaciones que recibe y más–, que en una siempre y desde el inicio disponible co-investigación de una forma de personificación con otra. Al contrastarlo con el *corpus verum* del propio Cristo, el *corpus mysticum* original fue, reconozcamos, la hostia consagrada –el mismo cuerpo, físicamente, pero en otra forma– antes de pasar a representar la comunidad construida en torno a su consumo (Kantorowicz 1957, 196-7). La comunidad política comienza, asimismo, su nueva vida como una sociedad de estado mediante actos similares de transubstanciación, sacrificio y canibalismo. El viejo indio de Jenness se habría dado cuenta, tarde o temprano, ya sea por la fuerza o la fe, de que parte de la razón por la que él no podía ver o tocar al estado (como a cualquier tótem) es porque se trataba de algo sagrado y, siendo sagrado, ya se había compenetrado completamente con él. Él es su materialidad y, al embarcarse en el intento imposible de encontrarlo en otro lugar, lo crea: “¿Podría ser, entonces, que no fueran las verdades básicas, ni el Ser ni las ideologías del centro, sino las fantasías de los marginados sobre el secreto del centro, lo que se convierte en lo más importante políticamente para la idea de Estado y, por lo tanto, para el fetichismo del Estado?” (Taussig 1995, 170).

Estas formas de la crítica del estado, bien desarrolladas en muchas tradiciones regionales⁵, tal vez se han atrofiado en América Latina debido a la persistente fascinación regional por colocarse dentro de la mitología de la “tradición centralista” del gobierno. De hecho, incluso en plena Guerra Fría, reconocidos historiadores aseveraban que en el continente, como un todo y desde el inicio, “toda reconstrucción importante ha dado lugar a mayor control central, y mientras mayor ha sido la revuelta revolucionaria, más enfático ha sido el centralismo de la estructura institucional resultante” (Véliz 1980, 11). La particularmente primigenia, temprana y duradera forma –castellana– de ocupación colonial en América Latina ha funcionado como una excusa que valida los imaginarios geográficos oficiales del gobierno:

Castilla, envejecida y acrisolada por siglos de luchas, en el tiempo de los grandes descubrimientos había desarrollado una forma eficiente de gobierno centralizado, una estructura burocrática razonablemente bien organizada, una relación estable entre la Iglesia y el Estado, y un sistema de leyes suficientemente desarrollado y complejo para ser impuesto íntegramente a un pueblo conquistado. Fue sobre estos fundamentos civiles y burocráticos en donde la corona de Castilla erigió su edificio imperial. (Véliz 1980, 158)⁶

5 Ver por ejemplo el agradecimiento de Tsing (1993) y Mbembe (2001) a sus respectivas tradiciones de estudio local y regional por permitirles iniciar sus críticas al estado desde lugares a partir de los cuales se asume su total incoherencia.

6 Ver Silverblatt (2015) y Spalding (2015) para propuestas completamente opuestas sobre la Corona y la colonia en los siglos XVI y XVII, que no muestra parecido alguno a las tendencias centralistas descrita por Véliz, las cuales, según estas autoras, fueron parte de las fantasías imperiales.

Este historicismo que ha propiciado adjetivos que califican a los estados como fallidos o incompletos parecería estar de regreso con las aseveraciones recientes de que América Latina, en ciertos lugares, está viviendo algo así como una recentralización o refundación del estado luego de décadas de proyectos neoliberales que aseguraron hacer justamente lo opuesto. Nuestra perspectiva, derivada de una vinculación particular con los estudios andinos, que ha querido, en contraste, promover una lectura más de-centrada de la historia política del continente y su realidad actual –para visualizar al estado como un campo político siempre de-centrado (en el cual el gobierno es invariablemente disputado, impredecible, fragmentado e interesado) y que debe ser analizado desde un punto de vista de-centrado; esto es, desde espacios territorializados, posiciones subjetivas y ámbitos de sociabilidad frecuentemente vistos en las agendas gubernamentales como problemáticos o ambivalentes (Prieto 2015; Krupa 2010; Krupa y Nugent 2015).

Los ensayos en esta compilación hacen importantes contribuciones al experimento metodológico que se ha descrito. Se interesan en el estado, pero no solo en los contextos y espacios en los cuales nos hemos acostumbrado a encontrarlo, así Lina Buchely et al. y Sandra Martínez lo buscan en los complejos emocionales y ejes corporales de los gobernados en sus encuentros con las burocracias; en los espectáculos educativos desplegados en espacios públicos con la intención de transferir la responsabilidad de la seguridad a los ciudadanos, como se muestra en el texto de Stacey Hunt, en esta misma publicación; en los gestos aspiracionales y las frágiles demandas de reconocimiento de presidentes que aseguran estar inaugurando una nueva historia como analiza Felipe Burbano de Lara, que en ciertos casos reproducen formas racistas y sexistas de dominación, como muestra Marta Cabezas. Y, al seguir el concepto de “administración indígena” –como hace Yerko Castro– en diversas locaciones se encuentra que poderío del estado se localiza en este acto de-centrado de producción de sí mismo.

Bibliografía

- Abrams, Philip. (1977) 1988. “Notes on the Difficulty of Studying the State”. *Journal of Historical Sociology* 1(1): 58-89. doi.org/10.1111/j.1467-6443.1988.tb00004.x
- Agamben, Giorgio. 2008. *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, Jacques. 1997. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la realidad*, traducido por Adolfo Barberá y Antonio Peñalver. Alicante: Universidad de Alicante.
- Jeness, Diamond (1991 [1930]). “The Indian’s Interpretation of Man and Nature”. En *Sweet Promises: A Reader on Indian-White Relations in Canada*, editado por J.R. Miller, 441-446. Toronto: University of Toronto Press.

- Kantorowicz, Ernst H. 1957. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.
- Krupa, Christopher. 2010. "State by Proxy: Privatized Government in the Andes". *Comparative Studies in Society and History* 52 (2): 319-350. doi.org/10.1017/s001041751000006x
- Krupa, Christopher y David Nugent. 2015. "Off-Centered States: Rethinking State Theory through an Andean Lens". En *State Theory and Andean Politics: New Approaches to the Study of Rule*, editado por Christofer Krupa y David Nugent, 1-32. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. doi.org/10.9783/9780812291070-001
- Lévi-Strauss. 1997. *El pensamiento salvaje*. Bogotá: FCE.
- Mbembe, Achille. 2001. *On the Postcolony*, Berkeley: University of California Press.
- Prieto, Mercedes. 2015. *Estado y colonialidad. Mujeres y familias kichwas de la sierra del Ecuador, 1925-1975*. Quito: Flacso, Ecuador.
- Schmitt, Carl (1922) 1985. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Silverblatt, Irene. 2015. "Haunting the Modern Andean State: Colonial Legacies of Race and Civilization". *State Theory and Andean Politics: New Approaches to the Study of Rule*, editado por Christopher Krupa y David Nugent, 167-185. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. doi.org/10.9783/9780812291070-008
- Spalding, Karen. 2015. "Notes on the Formation of the Andean Colonial State". *State Theory and Andean Politics: New Approaches to the Study of Rule*, editado por Christopher Krupa y David Nugent, 213-233. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. doi.org/10.9783/9780812291070-010
- Taussig, Michael. 1995. *Un gigante en convulsiones*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 1993. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the Way Place*. Princeton: Princeton University Press.
- Véliz, Claudio. 1980. "La tradición centralista en América Latina". *Estudios Internacionales* 13 (50): 151-162. doi:10.5354/0719-3769.1980.16624