

PENSAMIENTO CRÍTICO EN AMÉRICA LATINA



Horacio Cerutti Guldberg
(Coordinador)

Horacio Cerutti Guldberg (1950), coordinador y coautor de este volumen, es un filósofo argentino-ecuatoriano-mexicano ampliamente reconocido como uno de los más importantes pensadores latinoamericanistas. Es doctor en filosofía por la Universidad de Cuenca, Ecuador; actualmente es investigador de tiempo completo del Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe (CIALC-UNAM); doctor Honoris Causa por la Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú (2006) y por la Universidad de Varsovia, Polonia (2010). Entre sus libros más importantes están *Filosofía de la liberación latinoamericana* (FCE), *Filosofando y con el mazo dando* (Biblioteca Nueva), *Filosofar desde Nuestra América* (Porrúa), entre muchos otros. Es director de *Pensares y Quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*.

Pensamiento crítico en América Latina

Pensamiento crítico en América Latina

Horacio Cerutti Guldberg
(Coordinador)



"LXIV LEGISLATURA DE LA PARIDAD DE GÉNERO"

**CÁMARA DE
DIPUTADOS**
LXIV LEGISLATURA



CONSEJO EDITORIAL
H. CÁMARA DE DIPUTADOS

Pensamiento crítico en América Latina

Primera edición, mayo 2019.

ISBN: 978-607-8559-84-8

D.R. © LXIV Legislatura de la H. Cámara de Diputados
Av. Congreso de la Unión, Núm. 66
Alcaldía de Venustiano Carranza
Col. El Parque, C.P. 15960, Ciudad de México
Edificio E, Planta Baja, Ala Norte
Tel. 5036 0000 Exts. 51091 y 51092
<http://diputados.gob.mx>

Todos los Derechos Reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reproducción gráfica y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin previa autorización de los autores, propietarios o poseedores de los derechos y del editor.

Ésta es una publicación de distribución gratuita y con fines de difusión cultural.

Queda prohibida su venta.

Impreso en México / *Printed in Mexico*

**H. CÁMARA DE DIPUTADOS
LXIV LEGISLATURA**

JUNTA DE COORDINACIÓN POLÍTICA

Dip. Mario Delgado Carrillo
Presidente y Coordinador del Grupo Parlamentario de MORENA

Dip. Juan Carlos Romero Hicks
Coordinador del Grupo Parlamentario del PAN

Dip. René Juárez Cisneros
Coordinador del Grupo Parlamentario del PRI

Dip. Olga Juliana Elizondo Guerra
Coordinadora del Grupo Parlamentario de Encuentro Social

Dip. Reginaldo Sandoval Flores
Coordinador del Grupo Parlamentario del PT

Dip. Itzcóatl Tonatiuh Bravo Padilla
Coordinador del Grupo Parlamentario de Movimiento Ciudadano

Dip. Verónica Beatriz Juárez Piña
Coordinadora del Grupo Parlamentario del PRD

Dip. Arturo Escobar y Vega
Coordinador del Grupo Parlamentario del PVEM

MESA DIRECTIVA

Dip. Porfirio Muñoz Ledo
Presidente

Dip. Dolores Padierna Luna
Dip. Marco Antonio Adame Castillo
Dip. Dulce María Sauri Riancho
Vicepresidentes

Dip. Karla Yuritzi Almazán Burgos
Dip. Mariana Dunyaska García Rojas
Dip. Ma. Sara Rocha Medina
Dip. Héctor René Cruz Aparicio
Dip. Lizeth Sánchez García
Dip. Julieta Macías Rábago
Dip. Mónica Bautista Rodríguez
Dip. Lyndiana Elizabeth Bugarín Cortés
Dip. Lilia Villafuerte Zavala
Secretarios

H. CÁMARA DE DIPUTADOS LXIV LEGISLATURA

CONSEJO EDITORIAL

GRUPO PARLAMENTARIO DE ENCUENTRO SOCIAL

Dip. Ricardo De la Peña Marshall, *titular*:
PRESIDENCIA

GRUPO PARLAMENTARIO DE MORENA

Dip. Hirepan Maya Martínez, *titular*:
COORDINADOR DEL ÓRGANO TÉCNICO

GRUPO PARLAMENTARIO DEL PAN

Dip. Annia Sarahí Gómez Cárdenas, *titular*:
Dip. María Eugenia Leticia Espinosa Rivas, *sustituto*.

GRUPO PARLAMENTARIO DEL PRI

Dip. Brasil Alberto Acosta Peña, *titular*:
Dip. Margarita Flores Sánchez, *sustituto*.

GRUPO PARLAMENTARIO DE PT

Dip. José Gerardo Fernández Noroña, *titular*:

GRUPO PARLAMENTARIO DE MOVIMIENTO CIUDADANO

Dip. Alan Jesús Falomir Sáenz, *titular*:

GRUPO PARLAMENTARIO DEL PRD

Dip. Abril Alcalá Padilla, *titular*:
Dip. Frida Alejandra Esparza Márquez, *sustituto*.

GRUPO PARLAMENTARIO DEL PVEM

Dip. Lyndiana Elizabeth Bugarín Cortés, *titular*:
Dip. Rogelio Rayo Martínez, *sustituto*.

SECRETARÍA GENERAL

Mtra. Graciela Báez Ricárdez

SECRETARÍA DE SERVICIOS PARLAMENTARIOS

Lic. Hugo Christian Rosas De León

DIRECCIÓN GENERAL DE SERVICIOS DE DOCUMENTACIÓN,

INFORMACIÓN Y ANÁLISIS

Dr. Samuel Rico Medina

CENTRO DE ESTUDIOS DE LAS FINANZAS PÚBLICAS

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIALES Y DE OPINIÓN PÚBLICA

CENTRO DE ESTUDIOS PARA EL LOGRO DE LA IGUALDAD DE GÉNERO

CENTRO DE ESTUDIOS DE DERECHO E INVESTIGACIONES PARLAMENTARIAS

CENTRO DE ESTUDIOS PARA EL DESARROLLO RURAL SUSTENTABLE

Y LA SOBERANÍA ALIMENTARIA

SECRETARÍA TÉCNICA

C.P. Pablo Alcázar Sosa

ASESORÍA Y ASISTENCIA PARLAMENTARIA

Mtro. Abraham Barba Baeza

Lic. Rafael Bastard Bastard

COORDINACIÓN Y ENLACE EDITORIAL

Lic. Carlos Israel Castillejos Manrique

Índice

Introducción	11
<i>Horacio Cerutti Guldberg</i>	

Primera parte: Desafíos filosófico-políticos en América Latina

Los desafíos de la filosofía para el siglo XXI	15
<i>Carlos Lenkersdorf</i>	

<i>Cabalgar con Rocinante</i> . Democracia participativa y construcción de la sociedad civil	45
<i>Arturo Andrés Roig</i>	

Segunda parte: Indianismos en Abya Yala

La idealización en el indianismo. Condiciones y límites	75
<i>Carlos Macusaya Cruz</i>	

<i>Ayllu marka</i> , tierra donde brota la justicia comunitaria aymara	101
<i>Lucía De Luna Ramírez</i>	

Historizar las insistencias estructurales quiliásticas del mundo andino	125
<i>Hugo Rodas Morales</i>	

Tercera parte: Feminismos en la región. Pensar y hacer el género

Estética feminista, cuerpos, ideas y representaciones aquí y ahora	145
<i>Francesca Gargallo Celentani</i>	

Heterosexualidad, tráfico de mujeres y pactos patriarcales. Visiones del feminismo del Abya Yala	161
<i>Norma Mogrovejo</i>	

Del higienismo a la basurización. Dos discursos sobre el desprecio a la otredad	181
<i>Sandra Escutia Díaz</i>	

Cuarta parte: Aproximaciones a los populismos en América Latina

Populismo	201
<i>Horacio Cerutti Guldberg</i>	

Actualidad y heterogeneidad de los populismos en América Latina. Tres asedios y una paradoja sobre el peronismo	213
<i>Gustavo Ogarrio</i>	

Populismo, neoliberalismo y democracia	233
<i>Alejandro Auat</i>	

INTRODUCCIÓN

Horacio Cerutti Guldberg

Los desafíos que actualmente enfrentan los países latinoamericanos exigen que teoría y práctica política se relacionen de un modo intenso, sostenido y con la responsabilidad de proponer alternativas; sería muy importante que los aportes de las reflexiones filosóficas se incorporaran a las decisiones políticas. Es por lo anterior que este libro significa un esfuerzo colectivo por sistematizar algunos tópicos de Nuestra América que en cierta medida determinan los procesos políticos actuales: los retos de la filosofía y del pensamiento crítico latinoamericanos para el siglo XXI, el estado de nuestras democracias y la construcción de ciudadanía; una perspectiva crítica sobre los indianismos en países como Perú y Bolivia; justicia comunitaria en sociedades indígenas; los feminismos desde la perspectiva de nuestra región también nombrada como Abya Yala; así como la complejidad política, simbólica y cultural de los populismos latinoamericanos, su actualidad y relación con nuestras democracias y con el neoliberalismo.

Este libro es una compilación de ensayos que reflexionan críticamente el presente latinoamericano desde su propia historia. Con esto queremos decir que se encuentran articuladas tanto reflexiones filosóficas como perspectivas históricas sobre nuestros países, tratando hasta donde es posible de diferenciar los procesos políticos particulares en nuestra región de posibles conceptualizaciones que engloban de manera siempre precaria procesos de más largo aliento. Estamos ante ensayos que hacen precisamente eso: ensayar planteamientos, ensayar conceptualizaciones, ensayar utopías.

Los trabajos aquí presentados también abordan esta amplia gama de tópicos en múltiples tensiones interdisciplinarias; de la filosofía a la teoría política, de los feminismos a la teoría de las ideologías. Su objetivo es contribuir a elaborar las preguntas pertinentes para comprender e interpretar la actualidad de Nuestra América, como le gustaba decir a José Martí. Además, es la contribución de un grupo muy amplio de estudiosas y estudiosos de América Latina de diferentes nacionalidades, cuya heterogeneidad se ha expresado también en *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, y que desde hace al menos dos décadas insiste en pensar las realidades del subcontinente con las herramientas teóricas y metodológicas del gran legado del pensamiento latinoamericano.

El libro recoge, en su primer apartado, dos ensayos de dos grandes maestros del pensamiento crítico en América Latina que desgraciadamente ya no están entre nosotros: Carlos Lenkersdorf y Arturo Andrés Roig. Es también un sincero homenaje a sus trayectorias intelectuales y a sus aportes a nuestro pensamiento. En sus trabajos es posible leer el rigor y la profundidad de sus planteamientos filosóficos y, a partir de los cuales, se han convertido en referencias obligadas para pensar nuestro presente: desafíos como la filosofía en clave *nosótrica* aprendida de los tojolabales, como lo plantea Lenkersdorf; la democracia y sus posibilidades como ejercicio de poder popular, como lo propone Roig. En el análisis crítico de los indianismos en Abya Yala, los ensayos de Carlos Macusaya Cruz, Lucía de Luna Ramírez y Hugo Rodas Morales aportan perspectivas filosóficas, antropológicas e históricas muy meticulosas sobre el mundo andino, que no concede a idealismos de este mismo mundo y que también aborda el tópico vital y urgente de una justicia comunitaria.

En la tercera parte del libro, feministas y escritoras, así como activistas comprometidas con la justicia en esta perspectiva, como Francesca Gargallo, Norma Mogrovejo y Sandra Escutia, despliegan ensayos que nos colocan ya en la certeza de que los feminismos han venido a replantear en Nuestra América los fundamentos epistemológicos de toda nuestra forma de pensar y de la misma acción política. El libro termina con tres reflexiones sobre los populismos latinoamericanos, reconociendo su importancia como formas de lo político, conceptualizando su ambigüedad, que se antoja siempre casi imposible de captar en su complejidad, para, finalmente, entenderlos en relación con los procesos democráticos en la región y con las mismas violencias generadas por la implementación del neoliberalismo.

PRIMERA PARTE:
DESAFÍOS FILOSÓFICO-POLÍTICOS
EN AMÉRICA LATINA

LOS DESAFÍOS DE LA FILOSOFÍA PARA EL SIGLO XXI

Carlos Lenkersdorf

No hay objetos

“En la concepción de la lengua maya no hay objetos, todas las cosas tienen vida. Yo puedo conversar con una silla, si una silla está conmigo, yo siento que no estoy sola”. Estas son las palabras que en una entrevista¹ afirma Briseida Cuevas, escritora maya de la península de Yucatán. La afirmación es instructiva, representativa y sorprendente de varias maneras. En primer lugar, se refiere a su lengua materna, una de las lenguas mayas, y enuncia por experiencia, como escritora y conocedora de su lengua, que en ella no hay objetos. Con esto señala que la lengua maya-yucateca se distingue desde las raíces de las lenguas indoeuropeas en su estructura sintáctica, porque éstas no se entienden sin la estructura sujeto-objeto. Pero en el maya-yucateco no hay objetos, tampoco casos oblicuos, sino que todos somos sujetos y como tales vivimos. Este *todos* incluye a humanos, animales, plantas, sillas y todo lo que llena el cosmos. Por ello, nosotros, los humanos, pertenecemos a un conjunto cósmico de seres vivos y somos nada más que una especie entre muchas otras. La ausencia de objetos significa, simultáneamente, la multiplicación de sujetos. Con esto no se afirma la nivelación de todas las diferencias. Todos somos no-objetos o sujetos, pero, a la vez, tenemos funciones desiguales. Por eso, la escritora maya continúa hablando de una silla posible a su lado. Esta silla, también un no-objeto, es su igual que la acompaña, con la cual puede

¹ Véase el suplemento “La Jornada Semanal”, del diario *La Jornada*, 15 de junio de 2003.

conversar y que la saca de la soledad. Briseida y la silla pueden platicar entre sí, de tú a tú. La hermana silla, obviamente, tiene otra función que la hermana Briseida. La diferencia de funciones, por supuesto, no impide el enlace entre hermanas.

Los mayas están, pues, en un mundo en el cual todo vive, todos somos compañeros vivientes y, como tales hermanos y hermanas que nos platican y les platicamos, que nos acompañan y los acompañamos, entre todos configuramos una comunidad que, a la vez, nos conforma a nosotros mismos. Por ello, no somos tan especiales y únicos como nos imaginamos y como nos enseñan en escuelas de todos los niveles, en los medios de comunicación, en la casa y en el contexto social de la sociedad dominante. Si los no-objetos que nos “rodean” o que “rodeamos” siempre forman comunidad con nosotros, no somos YO’s aislados y solitarios, sino que estamos siempre en contacto continuo con otros YO’s con los cuales constituimos un NOSOTROS de extensión cósmica. Y es el mismo NOSOTROS en cuyo ámbito y por el cual nacimos. Las palabras de Briseida, finalmente nos señalan que si queremos “entenderlas” no es una tarea del intelecto que aprendamos lo que nunca se nos ha enseñado por la sociedad en la cual vivimos, es decir que hay una naturaleza muerta y otra viva. El intelecto no nos ayudará a entender lo que la mujer maya afirma. Lo que se necesita es otra perspectiva, la de Briseida, para percibir como ella percibe la realidad y su lengua. Un cambio de perspectiva nos interpela, nos reta y nos cuestiona. ¿Estamos dispuestos a “abandonar” la perspectiva intelectual o *intelectualoide* con la cual vivimos toda la vida hasta la fecha? Nos cuesta dar este paso. Pero así empieza el aprendizaje del filosofar maya, desde la perspectiva de gentes de Occidente, de la sociedad dominante. Se nos exige una metamorfosis no sólo inesperada, sino temida. ¿No vamos a perder nuestra identidad si cambiamos de perspectiva y empezamos a ver la realidad en contra de todo lo que aprendimos y de todo lo que pensamos saber? ¿Nos van a despojar de los fundamentos en los cuales confiamos desde nuestra niñez?

Otros, muchos o pocos, van a oponerse a tal metamorfosis porque las palabras de la mujer maya les parecen puro anacronismo. No están dispuestos a regresar a una situación y posición considerada precientífica. Los tiempos modernos no admiten tal paso de autonegación.

Pero vamos paso por paso. Un mundo lleno de no-objetos, mejor dicho, de puros sujetos, disuelve la relación sujeto-objeto, disuelve la subordinación implícita en esa relación y, a la vez, anula la superioridad de los sujetos que pretenden ser autoridades, saber más, ser especialistas y peritos, ser capaces de mandar e imponerse y que se saben llamados para dar órdenes. Dicho de otro modo, la lengua, el pensamiento y el actuar mayas nos desafían porque

nos presentan un principio organizativo diferente desde las raíces tanto para la filosofía como para la estructura sociopolítica.

He aquí el primer desafío de la filosofía para el siglo XXI. Para muchos va a ser pedir demasiado, pero si en serio queremos escuchar uno de muchos desafíos, aquí está. No tiene que ser aceptado, pero si se deja al lado, difícilmente la filosofía confirma ser disciplina crítica y autocrítica. En otras palabras, la metamorfosis mencionada significa un sacudimiento comparable con la salida de Platón de la caverna. Llegó fuera de la caverna y la luz “verdadera” lo cegó. Pero lo cegó de modo platónico. No pudo ver bien que llegó a la Plaza de las Verdades a la cual hubo 19 entradas más a otras cavernas. En cada una ven otras “sombras”, otras verdades. La luz alumbra la pluralidad y diversidad de verdades. Por eso, en la Plaza de las Verdades reinaba la convivencia de y con las verdades y el fin del monismo, que implicaba que una sola verdad fuera la única. Así no lo percibió Platón, que nunca terminó su caminata para llegar al pluralismo y la diversidad de las verdades. Vio la verdad de las ideas y se quedó con el mismo criterio unilateral de sus compañeros *cavernáculos*.

Pero continuemos. Por lo expuesto, declaramos que no se puede decir nunca “je pense donc je suis”,² porque, desde la perspectiva maya hay que afirmar: tú, René, no eres porque tú piensas, sino que eres porque estás “inescapablemente” en un contexto, en un mundo de otros vivientes, de una comunidad “nosótrica”, y no importa si cierras los ojos o no, si eres ciego o no. Dicho de otro modo, tú no eres porque piensas, sino que piensas porque eres; y lo eres por ser miembro orgánico de un todo; porque te encuentras en un contexto comunitario que te ha engendrado y que te capacita a pensar. Por eso, no te olvides que tu pensamiento no es el punto de partida de tu ser, sino antes de pensar el NOSOTROS cósmico ya te hizo ser.

Raíces lingüísticas

Briseida habla de la ausencia de objetos con fundamento en su lengua, el maya-yucateco. Afirmo su posición con base en la experiencia de su lengua materna. Lingüistas, filósofos y filólogos pueden dudar de su enunciado, porque no ven una explicación fundada, por no decir “científica” ni “objetiva”. Vamos a presentar una explicación a partir del tojolabal, una lengua mayense de Chiapas que en la exposición que sigue nos servirá de guía para el desa-

² Descartes, René, *Oeuvres et lettres de Descartes*, textes presentes par André Bridoux, Paris, Bibliothèque de la Pléiade/Librairie Gallimard, 1958, p. 148.

rollo del tema y puede ir más allá de lo que afirma Briseida Cuevas. Vamos a contrastar una frase en español con la correspondiente en tojolabal, traducida al español:

<i>Español</i>	<i>Tojolabal</i>
Yo te dije.	Yo dije. Tú escuchaste.

En primer lugar, observamos que el enunciado del español de una sola frase se convierte en dos frases o cláusulas en tojolabal. La estructura sintáctica de la oración española consiste en Sujeto (S)-Objeto Indirecto (OI)-Verbo (V). En tojolabal, en cambio, las dos frases se componen de S-V. S-V. La primera observación nos hace concluir que el OI del español no tiene categoría sintáctica correspondiente en tojolabal. Es decir, el OI no sólo desaparece, sino que no existe en tojolabal. Para no perdernos en detalles lingüísticos, y con base en el conocimiento del idioma, podemos afirmar que en tojolabal, lo mismo que en maya yucateco, no hay objetos.³ Pero el ejemplo de las dos o tres frases nos enseña más. La oración en español consiste en S-V-O. El sujeto ejecuta la acción, es el actor determinante. El V pasa la acción del S al O y éste, finalmente, la recibe, pasiva o sumisamente. Dicho de otro modo, la frase muestra una orientación unidireccional del S al O, y en este sentido vertical y autoritario. Se estructura aristotélicamente, porque el Estagirita sostiene que, por naturaleza, algunos nacen para mandar, y otros, también por naturaleza, nacen para ser mandados, y les conviene.⁴ Ahí tenemos la perfecta relación S-O, tan característica de las estructuras tanto de las lenguas indoeuropeas como de las sociedades.

De la misma manera, Hans-Georg Gadamer sostiene que las autoridades tienen razón porque saben mejor.⁵ Dicho de otro modo, la relación S-O no sólo representa una relación distintiva de las lenguas occidentales, sino que está presente en los filósofos occidentales desde la Grecia antigua hasta nuestros tiempos. ¿Y no son los mismos filósofos que se enseñan en las facultades de filosofía que reflejan el pensar de los maestros y maestras y conforman el pensar de los educandos y educadores?

³ Para una explicación fundada y pormenorizada véase Lenkersdorf, Carlos, *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, 2ª edición, México, Plaza y Valdés, 2002, pp. 146-164.

⁴ Aristóteles, *Política*, libro 1, 1255 a, 1-2; y 1259 b, 33-34.

⁵ Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke 1, Hermeneutik I*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, p. 284.

Si nos dirigimos a las dos frases o cláusulas del tojolabal observamos más particularidades representativas. No sólo sorprende la ausencia de los objetos, sino que el acontecimiento de la comunicación se realiza de modo bidireccional. Es decir, dos sujetos se complementan para realizar el acontecimiento de la comunicación. No hay un S, la autoridad, que sabe mejor y por eso puede mandar, sino que cada S es actor y cada actor tiene que fijarse en su compañero actor a fin de que la comunicación se haga realidad. De ahí se agrega otro distintivo de los actores sujetos. Deben tener la capacidad de escuchar porque de otra manera la comunicación no se puede llevar a cabo. Al S que manda y que es el actor único, en cambio, no se le exige que sepa escuchar, porque de todos modos sabe mejor.

La raíz de la comunicación, así como la raíz en general de la realidad, es decir, el terreno mundano y transmundano, no es una sola, sino múltiple y diversa. Por lo tanto, los tojolabales son antimonistas, es decir, pluralistas. Por esta razón no habrá monarcas, presidentes, superiores, líderes, no hay monocultivos, ni tampoco una verdad única. La experiencia les ha enseñado que la reducción de las realidades a una sola raíz o a un solo fundamento produce intolerancia, fanatismo, desprecio y racismo. Dicho de otro modo, la relación S-O implica la historia mortífera de Occidente con todos los sufrimientos con que afligió a las naciones de los demás continentes sin y con la presencia de la Iglesia. Las guerras contra los “bárbaros” y los infieles, las cruzadas, las conquistas coloniales de los siglos xv hasta la actualidad en Afganistán y en Irak son testimonios de la historia cruel y prepotente de la relación del S-O. Así también lo afirma el filósofo francés Michel Serres: “La relación sujeto-objeto, por siglos fundamento sobre el cual la ciencia y epistemología establecieron su dominio, se estableció como una conexión brutal, pero no es así por naturaleza sino con base en la civilización”.⁶

Las primeras consecuencias filosóficas

La exposición del “pensamiento” tojolabal y maya nos muestra los manantiales del tojolabal que señalan las fuentes del filosofar, presentes en pueblos originarios del país. Son estas fuentes que, hasta la fecha, no han sido exploradas por la filosofía que se enseña, expone e investiga. De este modo, no se

⁶ Serres, Michel, *Hermes II, Interferenz*, traducción del francés al alemán por Michael Bischof, Berlín, Merve Verlag, 1992, p. 306 (traducción nuestra).

nos hacen conocer los fundamentos del pensamiento de la cultura milenaria del país. Por ello, estamos despojándonos tanto a nosotros mismos como a nuestros alumnos del conocimiento de las fuentes brotantes de donde, en última instancia, nacimos.

El filosofar maya tojolabal no lo encontramos en tratados elaborados, sino en su lengua y práctica sociopolítica. Es decir, no se trata de un filosofar inconsciente. Es otro tipo de filosofía que tiene reticencias con respecto al conocer y desarrollar las teorías correctas y al presentar discursos elocuentes. Porque fácilmente se dicen y se escriben las palabras, pero si no se ponen en práctica, si no se viven, son productos dudosos en una realidad dominante de avalanchas de palabras vacías y una escasez de hechos confiables. Entonces sí hay una filosofía maya-tojolabal que, a la vez, es una crítica a la filosofía teórica y, a menudo, no vivida por la falta de inserción que interpela la realidad dominante e impositiva.

Los temas tocados, sin embargo, nos presentan una riqueza filosófica inesperada, desconocida y, hasta la fecha, no considerada, ni investigada, sino, de hecho y a menudo, despreciada. Con esto no queremos provocar la ira de la filosofía académica, más bien nos parece importante que los filósofos reconocamos que por 500 años no se tomó en serio el tesoro filosófico contenido en las estructuras sociales, políticas, lingüísticas y culturales de los pueblos originarios de México, del continente y de la tierra. Estas filosofías desconocidas nos sacuden y nos deben sacudir para que despertemos a realidades hasta la fecha ignoradas. Si hay algunas de las pocas excepciones que representan, por ejemplo, Benjamin Lee Whorf (1956), Michel Serres (1968 ss.), George Lakoff (1987) y Josef Esterman (1999), tomaron en consideración las otras voces, pero poca resonancia encontraron.

No nos parece necesario exponer aquí los pensamientos de los autores mencionados, mejor sigamos con la explicación de la idiosincrasia del filosofar maya-tojolabal, que nos invita a reflexionar y a la vez nos interpela, como lo señalamos repetidas veces.

El NOSOTROS, concepto clave y orientador

En las lenguas que conocemos tenemos palabras que conocemos y usamos pero que entendemos poco, mucho menos las vivimos. Esta relación particular se explica por uno o varios de los principios organizativos de las sociedades occidentales. Pero la situación también se aclara por la estructura de las lenguas. Por ejemplo, en alemán, aparte del artículo y algunas conjunciones,

la palabra más frecuente es YO.⁷ No encontramos la documentación correspondiente para el español, pero fácilmente puede producir un resultado parecido, aunque el YO se disuelve a menudo en las formas verbales del español. Es el mismo YO que encontramos en los diccionarios filosóficos (Ferrater Mora 1965: 950-952, vol. 2 y Nicola Abbagnano 1963: 1201-1204). Pero en estas obras el no-YO, es decir, el NOSOTROS, brilla por su ausencia. Así lo podemos observar también en los diccionarios de Politología y Sociología.⁸ El NOSOTROS simplemente no está. A todo parecer es una palabra que conocemos, pero que no entendemos o no la consideramos de importancia en las disciplinas estudiadas. De la misma manera el NOSOTROS no se ha insertado en nuestra vida diaria.

No obstante, el NOSOTROS aparece en el contexto occidental en momentos de protestas sociales, como huelgas y luchas por los derechos civiles que se dieron en Estados Unidos. Se hizo famoso con la canción *WE shall overcome*, “venceremos”. Ahí está el término, aunque no logró la entrada en los diccionarios. Por supuesto, se habla de huelgas, del movimiento de derechos civiles, también de sus líderes, por ejemplo de Rosa Parks, iniciadora del movimiento, y de Martin Luther King. Pero independiente de los líderes, está el NOSOTROS, cuya importancia no se enfatiza ni se investiga. Porque el NOSOTROS representa una realidad que no se explica por líderes y caudillos y que tampoco atrae la atención de los investigadores. En conclusión, el NOSOTROS existe en el contexto occidental, aunque poco o nada investigado. Es el NOSOTROS de los movimientos de protesta. Al terminar el movimiento, el NOSOTROS desaparece o tal vez existe latentemente hasta que resurja en otro movimiento de protesta. En resumidas cuentas, el YO prevalece o disfruta de importancia en las lenguas y también en la filosofía. El NOSOTROS, en cambio, aparece y desaparece marginalmente en momentos históricos de protesta, pero no entra en los diccionarios de filosofía y en la reflexión cotidiana de las ciencias sociales. Parece, pues, que aquí tenemos un término que conocemos pero que poco entendemos en su profundidad social.

Muy diferente es la situación en el contexto tojolabal. Es la palabra más frecuente que, a la vez, representa una realidad fundamental en el contexto social. El predominio del NOSOTROS, en tojolabal el sufijo –tik–, consiste,

⁷ Schneider, Wolf, *Wörter machen Leute*, Munich, Piper, 2000, p. 412.

⁸ Nos referimos a Bobbio, Norberto *et al.*, *Diccionario de política*, traducción de Raúl Crisafio *et al.*, México, Siglo XXI Editores, 1997 y Gallino, Luciano, *Diccionario de sociología*, traducción de Stella Mastrangelo y Lorenzo Alegría, México, Siglo XXI Editores, 1995.

en primer lugar,⁹ en la complementariedad de todos los miembros del NOSOTROS. Son, pues, todos los vivientes humanos, animales, vegetales, pero también rocas, sillas y todos aquellos que llenan el cosmos. De ahí que el YO pierde su importancia. Y así también se explica el desinterés en héroes, líderes, caudillos, jefes, presidentes, personajes destacados, damas y caballeros, maestros, artistas, poetas y compositores. El NOSOTROS nos empareja, pero no nos nivela. De cada uno se espera su aportación individual al bienestar del NOSOTROS. Pero estas aportaciones no producen diferencias de influencia o posición social.

Es esta razón la que explica por qué en la memoria histórica de los tojolabales no hay héroes ni otros personajes destacados. No faltan por la debilidad de la memoria. Se acuerdan muy bien de nombres, fechas y demás datos de los oficiales que los engañaron y estafaron.¹⁰ La ausencia de personas distinguidas se explica por la presencia e influencia del NOSOTROS. Gráficamente, éste corresponde a un anillo en el cual ningún miembro del anillo está arriba y ninguno está abajo, aunque todos y cada uno de los miembros aportan a sostener el anillo. En una estructura social con personajes destacados como presidentes, capitanes de la industria, de la banca y otros, éstos están en la cúspide y debajo de ellos se encuentran las personas de menos valor. Dicho de otro modo, la intersubjetividad y el NOSOTROS se interpretan mutuamente. En la estructura de sujeto-objeto, en cambio, los personajes son los sujetos que mandan, los demás son los objetos mandados.

Desde la perspectiva filosófica, las disciplinas de la filosofía pedagógica, jurídica, política, así como la ética y la epistemología, se modifican profundamente por el principio *nosótrico* señalado, si se nos permite el neologismo. Dicho de otro modo, el concepto del NOSOTROS representa una categoría orientadora para la filosofía maya-tojolabal. No se hace presente solamente en momentos de protesta, aunque ahí puede surgir también, pero está surgiendo de un fundamento *nosótrico* siempre presente y activo que representa el manantial de la existencia, del pensar y actuar de los tojolabales. Si observadores notan el NOSOTROS en momentos de protesta, no se dan cuenta de que el mismo NOSOTROS nace de un manantial *nosótrico* al cual puede regresar, pero que el mismo manantial sigue brotando y alimentando a la gente en tiempos de no-protesta. De esta manera se explican la mal llamada Guerra de Castas

⁹ Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2002, pp. 23 ss.

¹⁰ Lenkersdorf, Carlos (ed.), *El diario de un tojolabal*, México, Plaza y Valdés, 2001, pp. 192-189.

y el movimiento zapatista. Nacen del NOSOTROS, se mantienen y alimentan por el manantial *nosótrico* al cual pueden regresar siempre y cuando sea necesario. De la misma manera, la hermana Briseida Cuevas se sabe ligada con la hermana silla, si una silla está a su lado. Las dos hermanas forman un nosotros que las protege contra la soledad y el abandono y las hace contentas en su corazón por el compañerismo.

El NOSOTROS, finalmente, representa la base de la sociedad tojolabal tanto en el pensar/filosofar como en el actuar. Por eso no se acaba al terminar un movimiento de protesta, sino cuando se dan tales movimientos, se alimentan del manantial *nosótrico*. La misma fuente interpela un filosofar egocéntrico y lo desafía a elaborar un filosofar alternativo, un filosofar del siglo XXI.

La filosofía de la educación

Estuvimos en un curso de maestros tojolabales de educación informal. Uno de los alumnos nos pidió que se les aplicara un examen. En el curso nunca hicimos exámenes. Rápidamente pensamos y les propusimos una tarea para que la resolvieran. Apenas escucharon la pregunta, todos los 25 alumnos se levantaron espontáneamente, se juntaron en un rincón para resolver el problema en grupo. Entre sí platicaron con ánimo y, dentro de poco tiempo, regresaron a sus lugares para presentar la solución de la pregunta del examen.

Poco hablamos sobre la solución, pero el tema de examen sí nos dio para platicar y nos ocupó por bastante tiempo. Les explicamos cómo se dan exámenes en las escuelas oficiales y particulares. Se separan los alumnos. Se prohíbe que hablen entre sí y que copien del vecino. Interesa el resultado de cada alumno individual y no del grupo; además, no interesa el resultado como tal, sino solamente si cada uno o algunos de los alumnos supieron responder correctamente. Los tojolabales escucharon la exposición que los estimuló a responder de inmediato. Nos dijeron:

Hermano, tú conoces nuestras comunidades. Cuando surge un problema nos reunimos para resolverlo juntos. No vamos cada uno a nuestra casa para pensar y resolverlo individualmente. Porque, mira y respóndenos. Aquí somos veinticinco personas con veinticinco cabezas. ¿Quién piensa mejor, una cabeza o veinticinco? Y, además, tenemos cincuenta ojos. ¿Cuáles ven mejor, dos o cincuenta?

Las respuestas son obvias. La exposición de los tojolabales resultó clara y bien fundada. No necesitaron ningún tiempo para reflexionar. Actuaron y respondieron espontáneamente. Con esto señalaron que fueron conscientes de lo

que hicieron y afirmaron. Además, presentaron una concepción de la educación, mejor dicho, de la filosofía de la educación, desde principios diferentes a los de la educación y su base filosófica que se realiza en las instituciones educativas de Occidente.

La filosofía educacional tojolabal está interesada en la solución más acertada y no le importa la persona que la presente. Representan una educación desindividualizada a la cual todos aportan y deben aportar según puedan. No se desprecia al individuo, sino que se le exige que participe según sus conocimientos en la solución del problema. Pero no se ensalza al individuo por aquello que se espera de él. Además, al no separar a los educandos, la filosofía educacional de los tojolabales es grupal o comunitaria y no individualista ni competitiva. Dentro del grupo al cual cada uno aporta según pueda, los miembros del grupo se complementan. La competitividad obstaculiza la complementariedad. Refuerza el ego o el YO que ve en los otros a competidores, a enemigos (término que no existe en tojolabal), porque le pueden quitar el primer lugar.

La concepción de la educación tojolabal muestra otro aspecto del NOSOTROS, realidad no competitiva pero sí complementaria, interesada en los resultados y no en las personas por destacar. Los problemas que se le presentan no son cosas sabidas por los educadores, sino problemas auténticos frente a los cuales los educadores se vuelven parte de los educandos. En este sentido, la filosofía de la educación de los tojolabales corresponde a la de Paulo Freire.

Delitos y justicia o la filosofía del derecho

Empecemos otra vez con una frase en español y la oración correspondiente en tojolabal.

Español

Uno de nosotros cometió un delito

Tojolabal

Uno de nosotros cometimos un delito

La diferencia de las dos frases es evidente. Lo interesante e instructivo es que las dos frases implican no solamente una concepción particular de la jurisdicción, la una diferente de la otra, sino relaciones distintas entre delito y justicia. En el contexto de la sociedad dominante, cada delito tiene su castigo que puede realizarse de formas variadas, desde una multa hasta el encarcelamiento y la pena capital. El hecho del castigo está bien establecido en la

jurisdicción vigente y la conciencia del pueblo. Además, tiene una historia desde la llegada de los españoles en el siglo XVI. La presencia de las cárceles en las comunidades mayas es producto de la tradición establecida en tiempos de la Colonia, es decir, fue importada por los españoles, que trajeron lo que se practicaba entre ellos en Europa. Por tanto, en los llamados poblados de los “Pueblos de Indios” la “justicia” se hizo presente mediante la cárcel, el cepo y los grillos. Al congregar a la población indígena en los “Pueblos de Indios” la Cédula Real despachada en Valladolid el 9 de octubre de 1549 dice: “[...] que también tuviese cárcel en cada pueblo para los malhechores”.¹¹

Las ordenanzas del oidor Cristóbal de Axcoeta de 1573, a su vez, dicen: “E asimismo les mando buena cárcel en el dicho pueblo con cepos y grillos, de manera que los delinquentes no se vayan de ella”.¹²

Dicho de otro modo, se importó un concepto de justicia castigadora o punitiva, muy particular e impuesta a los pueblos mayas de la región. Esta concepción se distingue por la relación íntima entre delito-castigo-justicia. Dentro de este contexto se afirma: “uno de nosotros cometió un delito”. Quiere decir: el delincuente que queda separado de nosotros por la conducta delictuosa y, por lo tanto, y de modo implícito, le espera el castigo merecido. Es decir, el delincuente perteneció al grupo de nosotros, pero, por el delito, esta relación resultó rota. En todo esto no se menciona una instancia fundamental que tampoco tiene algo correspondiente en tojolabal, el juez. Es decir, el procedimiento que va de la comisión del delito hasta el castigo justo está en manos de un especialista. En tojolabal, sin embargo, no hay palabra que corresponda al juez. En casos necesarios se adopta la palabra del español. De esta particularidad nos toca platicar más adelante.

Ahora vamos a abordar el contexto tojolabal que, a pesar de 500 años de colonia e independencia, supo mantener una concepción idiosincrásica de la relación delito-justicia. Entre estos dos conceptos se intercala el NOSOTROS conocido, pero lo hace de un modo instructivo.

No se niega el delito ni el delincuente. La particularidad empieza con la afirmación que UNO DE NOSOTROS COMETIMOS UN DELITO. Según las reglas de la sintaxis del español, la frase está mal construida. Pero no lo piensan así los tojolabales. Porque el NOSOTROS se sabe corresponsable del delito del delincuente. A éste lo siguen considerando hermano y miembro del grupo.

¹¹ Véase AGI (Archivo General de Indias), Audiencia de Guatemala, legajo 402, Libro 3.

¹² Véase AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 56, foja 169v. Las ordenanzas fueron dadas en Comitán, el 24 de enero de 1573. A Gudrun Lohmeyer Lindner le debemos las referencias a los documentos del AGI.

Es decir, el NOSOTROS se considera a sí mismo corresponsable. Obviamente, el NOSOTROS se sabe aglutinado por una cohesión por la cual el grupo o el NOSOTROS es más fuerte que el delito individual y, por ello, no se rompe la relación con el delincuente. Por consiguiente, no aparece en ese momento el castigo como lo hace en el contexto de la sociedad dominante. De hecho, en tojolabal, no hay palabra que corresponda a “castigo”. Se emplea el término del español para referirse al hecho punitivo. La justicia tojolabal, pues, escoge otro camino no punitivo ni vengativo, sino restitutorio, como lo explicaremos. Pero de una vez aclaramos por qué no hablamos de una justicia consuetudinaria. Este término no explica con la misma claridad la práctica tojolabal como lo hace la palabra restitutoria.

Aquí hay que intercalar una observación específica, en todo el procedimiento que se está dando no entra en escena ningún juez porque no lo hay, ni siquiera lingüísticamente. Simplemente falta el vocablo y con esto la idea o necesidad de tal instancia para “arreglar” el delito.

Al ocurrir un delito en el contexto de una comunidad que puede ser local o más amplia, un municipio o una región, se reúne la gente del lugar. Ellos platican el problema y tratan de encontrar un camino de solución. Es decir, la asamblea del NOSOTROS desempeña el papel comparable a la del juez. Se puede pensar que simultáneamente son juez y parte, lo que causa sospecha para una solución partidaria. Pero la asamblea es más que parte, de hecho, la trasciende, porque incluye a toda la comunidad y no sólo a algunas personas de una manera u otra estén relacionadas con el delincuente o los delincuentes. Por eso hablamos del NOSOTROS, que sí representa a la comunidad, por amplia que sea, para resolver el problema del cual se sabe corresponsable y afectada en su totalidad. Por eso el delincuente tiene que presentarse frente a toda la comunidad reunida para defenderse, pero, de hecho, está allí desnudo de toda defensa y lleno de vergüenza porque ahí están su esposa, sus hijos, sus padres y todos los familiares. Pero toda la asamblea ve en el delincuente al hermano que ha fallado. Sigue siendo hermano, por tanto, no quieren castigarlo, sino otra cosa.

Lo que los tojolabales suelen hacer, si la jurisdicción está en manos de ellos, es todo lo posible para recuperar al hermano delincuente y reincorporarlo a la comunidad del NOSOTROS. Les puede costar caro, pero se sacrifican porque el delito no sólo daña al delincuente, sino también a la comunidad *nosótrica*. Para no dividirla por rencores, odios, venganzas y otros motivos que producen división, el NOSOTROS comunitario se esfuerza hasta lo último para reincorporar al delincuente, curar la comunidad y señalar al hermano delincuente un camino de regreso a la comunidad.

En la filosofía del derecho tojolabal, otros aspectos básicos del NOSOTROS se manifiestan. Por un lado, es la fuerte cohesión interna que también se explica como un atractor que no expulsa al delincuente, sino que lo arrastra hacia el NOSOTROS y, al hacerlo, lo encamina de nuevo hacia la comunidad. No es un dulce camino fácil, sino exigente que pone al ex delincuente a prueba. Dicho de otro modo, la cohesión interna es un aspecto adicional de la complementariedad de los miembros del NOSOTROS. Por otro lado, es la preocupación del NOSOTROS por el bienestar y el mantenimiento de la comunidad. Hay que cuidarla para que no se divida ni se corroiga por sentimientos de odio y rencores. De esta manera se muestra que la preocupación por el bienestar del NOSOTROS mantiene el equilibrio de la comunidad. Los problemas que se presentan ponen en peligro la existencia del NOSOTROS y, a la vez, requieren la práctica constante de la *nosotrificación* de la comunidad. Es esta *nosotrificación* la que impide el predominio de los castigos punitivos y vengativos. En fin, por la exposición de la justicia *nosótrica* no sólo profundizamos nuestro conocimiento del NOSOTROS, sino que entendemos, a la vez, la importancia del concepto dentro de una filosofía maya-tojolabal. El NOSOTROS se sabe responsable tanto de cada individuo como de la totalidad de la comunidad. Al hacerlo, el NOSOTROS impide también la intrusión de grupos con intereses creados.

El NOSOTROS, finalmente, está en el lugar de otra instancia, tan importante en la jurisprudencia occidental, es decir, la ley. Ésta representa una autoridad que precede a todo procedimiento de jurisdicción. Como tal pretende ser general y neutral y, por eso, se aplica a los casos más diferentes de jurisdicción. Esta posición puede representar porque proviene de instancias consideradas superiores y mejor informadas y, por esta razón, objetivas y no parciales. Pero las llamadas instancias superiores no son otra cosa que aquellas personas que hicieron las leyes, o bien juristas o bien legisladores o bien ambos. Es decir, son representantes de la sociedad dominante y no pueden pensar y expresar otras ideas que las que caracterizan la mentalidad que prevalece en la sociedad dominante. Por eso, desde la perspectiva tojolabal, las leyes dicen y enuncian exactamente el pensamiento representativo en la sociedad dominante que desconoce las categorías fundamentales del pensar tojolabal. Ahí no se sabe nada del NOSOTROS, de la justicia reparatoria, de la necesidad de curar a la sociedad dañada por los delitos. Por todo eso dicen tojolabales y otros mayas, no queremos la justicia de jueces, leyes, castigos, multas, cárceles. Con estos términos típicos de la legislación occidental repiten exactamente los elementos característicos de la justicia que importaron los españoles que mencionamos más arriba. La justicia reparatoria tojolabal, finalmente y a nuestro juicio, no defiende un estado de anarquía, como algunos pueden pensar, sino un orden

sociopolítico conforme a principios organizativos desde raíces diferentes a las de la justicia occidental y el filosofar correspondiente.

La filosofía política

En la tradición occidental, el cuerpo político suele presentarse bajo el liderazgo de una sola persona, rey, presidente, caudillo y parecidos. Todas éstas son formas variadas de la monarquía, el dominio de uno solo, que depende o no de elecciones. En otras ocasiones, en lugar de los líderes se establecen grupos como, por ejemplo, un partido, una oligarquía, una plutocracia que también pueden depender de elecciones que de una manera u otra pueden manipularse. Y si hay elecciones se dice que son democracias con la referencia acostumbrada y frecuente a Atenas que, se suele olvidar, fue una democracia esclavista. En otras ocasiones, la referencia es a la democracia representativa de tiempos modernos. De todos modos, siempre se supone que debe haber “orden” y que éste exige que haya superiores, dirigentes e instancias parecidas porque, como Gadamer enfatiza, son estas mismas instancias que “saben mejor”, por eso son autoridades que se necesitan y que mantienen la tradición.¹³ Las democracias, además, afirman que todos son iguales, pero por experiencia sabemos que no todos somos igualmente iguales. La Revolución Francesa de 1789 tuvo por lema *Liberté, Egalité, Fraternité*, pero cuando los haitianos buscaron que los “hermanos” revolucionarios franceses los apoyaran en su revolución antiesclavista, los mismos revolucionarios franceses, demócratas, se negaron, porque quisieron mantener la colonia y afirmaron que el lema revolucionario fue para los blancos europeos y no para los negros haitianos.¹⁴ Para sofocar, finalmente, la revolución mandó en 1802 un ejército francés con el propósito de acabar con los negros “revoltosos”. Los haitianos triunfaron y en 1804 obtuvieron la victoria y así la independencia, como primera revolución antiesclavista.¹⁵ Entonces, las referencias a las democracias antiguas y modernas no son muy convincentes, porque las democracias no son tan democráticas como quieren ser y afirman.

Ahora bien, al enfocar a los tojolabales encontramos estructuras sociopolíticas y principios organizativos que desde las raíces son diferentes. Al ex-

¹³ Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.*, pp. 284 ss.

¹⁴ Hurbon, Laënnec, *Comprendre Haïti. Essai sur l'Etat, la nation y la culture*, Haïti, Editions Henri Deschamps, 1987.

¹⁵ Casimir, Jean, *La cultura oprimida*, México, Editorial Nueva Imagen, 1980, p. 44.

plicar las filosofías de la educación y de la justicia, observamos el papel fundamental de la asamblea del NOSOTROS, que puede referirse a un grupo, una comunidad local, un municipio autónomo, una región, etcétera. En y por las asambleas se toman las decisiones. Nos toca explicar el procedimiento con más detalle. Presentaremos esquemáticamente el desarrollo de una asamblea.

En uno de estos cuerpos sociopolíticos mencionados se presenta un problema. Se convoca a los miembros del cuerpo. Todos asisten y están en el lugar. Se les presenta el problema; como ejemplo, digamos que es la carta de una oficina del gobierno. Al entender el contenido se inicia el procedimiento acostumbrado de la asamblea. Todos los asambleístas presentes tienen, por supuesto, su opinión y la dicen todos de modo simultáneo y espontáneo. Al escucharlos alguien desde fuera, le parece el caos completo del cual nunca saldrá nada constructivo. El diálogo grupal dura más o menos tiempo según la gravedad del problema. Poco a poco, menos y menos gente habla y, finalmente, se da un gran silencio. Nadie dice nada. De repente alguien se levanta, una persona anciana (pero no necesariamente anciana) y entonces dice: “Nosotros pensamos, nosotros decidimos, nosotros vamos a hacer”.

Para enunciar estas palabras, la persona debe tener una sensibilidad extraordinaria para percibir lo que fue el pensar, decidir y querer hacer de todos los asambleístas. La persona que habla no tiene que ser una autoridad, por ejemplo el presidente del ejido, el agente municipal, el presidente de la escuela o alguien parecido. No importa la función que tenga el que hable, ni que tenga alguna función particular, lo que cuenta es lo que dice. No es una autoridad elegida, sino alguien con juicio, los tojolabales dicen *‘ayxa sk’ujol*, “ya tiene corazón”. Es la sabiduría acumulada por muchos años, o no tantos. De todos modos, no es una autoridad, un superior, un funcionario. Nada de esto.

Al escucharlo, la comunidad puede estar de acuerdo y sabe que lo enunciado refleja exactamente su pensamiento. Se sabe representado por las palabras. La asamblea, pues, ha tomado la decisión que orienta el actuar de la comunidad o del grupo que sea. Es decir, no es ningún líder que tomó la decisión en sus manos. Tampoco es ningún grupo de ancianos o partido, aquí llegamos al meollo del principio organizativo en lo sociopolítico. El que habla no tiene que ser ningún poderhabiente, sino que el poder está repartido entre todos los asambleístas. Por lo tanto, el poder o la toma de decisiones no está en manos de uno, ni de un grupo, tampoco en manos de la mayoría. Esta particularidad del poder repartido tiene una presuposición. Al reunirse los asambleístas parece que su diálogo grupal es puro caos. Pero en el corazón de los asambleístas hay una semilla que busca el consenso. Esta semilla, evidentemente, es el *atractor nosótrico* que aglutina la asamblea, la comunidad y todas las demás

instancias *nosótricas* de tamaños diferentes. Dicho de otro modo, en el “corazón” del caos ya está la semilla del consenso.

Supongamos que algunos o muchos asambleístas no están de acuerdo con las palabras enunciadas; se levantan y lo dicen. No se les responde que la mayoría ya está de acuerdo y la disidencia ya no vale. Todo lo contrario: se escucha y se respeta a los disidentes, porque la mayoría no manda, no tiene en sus manos ni el poder ni la toma de decisiones. Lo que sucede es que nuevamente se inicia el diálogo grupal a fin de que los disidentes convenzan a los demás o viceversa. La razón es que se debe lograr el consenso, y el consenso se logra, aunque dilate mucho tiempo. No se margina a la minoría, el consenso se da de manera tal que ya no habrá disidentes: el consenso es de todos.

La misma observación se puede hacer si de una región extensa vienen delegaciones de muchas comunidades que en sus lugares respectivos tomaron acuerdos con respecto a un problema ya conocido y platicado de antemano. Al llegar a la conclusión en la asamblea plenaria, una comunidad no se ve incluida ni representada. Lo dice y los demás de la asamblea tratan de convencerlos. Pero la delegación responde que así no vale. Porque representa el consenso de su comunidad. Lo que hay que hacer es que la delegación regrese a su comunidad, explique el resultado de la asamblea plenaria y la comunidad platique nuevamente sobre el asunto, esta discusión se envía a la siguiente asamblea. Entonces se podrá llegar al consenso de todos.

Los ejemplos dados del proceder de las asambleas y del poder repartido muestran un tipo de democracia cuyas raíces no se encuentran en la Grecia antigua, la Grecia esclavista, una democracia para los privilegiados y no de todos los que vivían en Atenas. Esto es, también repartieron el poder, pero sólo entre los privilegiados. Vimos la diferencia en la justicia que se practica entre los tojolabales, la que podemos observar también entre otros pueblos mayas. Los “Caracoles” pueden servirnos de ejemplo. Se trata, en última instancia, de una democracia participativa y no representativa. Tiene una larga historia entre los pueblos mayas que aquí no podemos explicar. Pero no representa un tipo de democracia inalcanzable para la sociedad dominante.

De hecho, en 1985, en la hora del terremoto en la Ciudad de México, cuando el gobierno no supo qué hacer, ocurrió un despertar de aquello que se llama el “México profundo”, espontáneamente el pueblo entró en acción. Hombres y mujeres fueron, por su iniciativa, a las casas derrumbadas en búsqueda de sobrevivientes, los hospitales abrieron sus puertas para los heridos y enfermos sin cobrarles, los taxistas no cobraron, tampoco los teléfonos, las mujeres de las Lomas fueron a la cocina para preparar comida para los hombres que trabajaron en los edificios colapsados. El pueblo sacudido por el temblor descubrió en su corazón la semilla de la democracia participativa. No hubo nadie

que les dijera, nadie que los acarreará. En el pueblo, pues, está algo presente que no surge a la luz del día mientras gobernantes mandan y no dejan germinar la semilla.

Hemos hecho experimentos con intelectuales en reuniones. Presentamos un problema para que lo platicuen entre sí y busquen ponerse de acuerdo. Después de dos horas de diálogo grupal, terminamos con los treinta intelectuales con treinta opiniones diferentes. Nada de consenso. Al parecer, falta la semilla *nosótrica* que aglutina a los asambleístas y les da el deseo ferviente de llegar a un consenso. Pero no se da, sino que cada uno está convencido de que su idea es la mejor de todas para resolver el problema. Así se manifiesta la educación individualista reforzada por una sociedad que no reconoce la *nosotrificación*, sino que la rechaza. Las crisis actuales de los partidos políticos lo parecen confirmar.

En resumen, la filosofía política tojolabal nos enseña otro aspecto del NOSOTROS, término clave del tojolabal y de su filosofar. El NOSOTROS quita el poder de las manos de los pocos para depositarlo en manos de todos. Para poder hacerlo con éxito, los todos deben estar preparados para actuar *nosótricamente*, es decir, comprometerse con el bienestar de todos y no de sí mismos de modo individual o según intereses creados de grupos privilegiados. En este sentido, la filosofía tojolabal interpela a los lectores, filósofos y personas de Occidente. Porque se exige una metamorfosis del pensar, actuar y filosofar de ellos, por no decir de nosotros. Es decir, que aprendamos con los tojolabales de ser buenos escuchadores, de enfocar nuestras ideas desde la perspectiva del NOSOTROS. Dicho de otro modo y hablando en términos de la “metáfora” de Platón, que nos demos cuenta de que estamos encadenados por las pantallas que la filosofía, la educación, los medios y demás instancias nos han pintado y sigue pintándolas por más de dos milenios. Que tiremos las cadenas, subamos a la Plaza de las Verdades Múltiples donde salen los cavernáculos de diecinueve cuevas más para que aprendamos los unos de los otros. Los hermanos tojolabales que allí encontramos tienen que platicarnos muchas verdades que en este ensayo tocamos brevemente. Nos desafiarán, si nos dejamos desafiar.

Pero con esto todavía no termina la aportación maya-tojolabal a la filosofía política. En las comunidades hay autoridades elegidas. ¿Cuál es su papel en el contexto de la democracia participativa y del poder repartido? Los tojolabales tienen la respuesta desde hace años, mucho antes del 1º de enero de 1994. Hay un dicho que dice: *ja ma' 'ay ya 'tel kujtiki, mandar 'ay kujtik* (las autoridades elegidas por nosotros son mandadas por nosotros).

Las autoridades se llaman trabajadores. Son elegidos por nosotros y tienen que ejecutar los acuerdos y consensos tomados por nosotros. Es decir, sí hay elecciones de autoridades. Su papel, sin embargo, no es que decidan según

les parezca; su tarea es la de ejecutar los acuerdos de las asambleas. Si no lo hacen se les revoca. Las autoridades, pues, no son las personas destacadas que toman las decisiones. No son líderes, sino “ejecutivos” en el sentido de ejecutar las decisiones del NOSOTROS. Nuevamente se muestra la diferencia de un filósofo reconocido europeo, Hans-Georg Gadamer. Para él las autoridades sí deciden y toman decisiones por encima de los demás, porque “saben mejor”.¹⁶

La epistemología

En tojolabal, el conocer se forma por un giro idiomático del verbo saber. La expresión es algo complicada y, por eso, conviene empezar con el verbo saber, para acostumbrarnos al uso sintáctico de posibilidades variadas del verbo y, a la vez, nos preparemos para familiarizarnos con estructuras lingüísticas diferentes del español.

El verbo *na'a*, saber, se emplea de modos diferentes. Por ejemplo, *sé español* se dice *wa xna'a kastiya*. Es decir, el saber se refiere siempre a saber algo que se puede expresar como “el español”, o está implícito en la forma verbal. Así hay el giro frecuente, *mi xna'a, no sé o no lo sé*, y se agrega, de modo explícito, *no, pero tú la sabes*. Es una expresión del “opresor interiorizado”, como dice Paulo Freire. Porque por generaciones se decía a los tojolabales y a otros pueblos originarios que no sabían nada. A lo largo de los siglos, los indígenas creyeron lo que se les dijo y de ahí se explica el giro *mi xna'a, no sé*. En el contexto de la epistemología, se trata de un enunciado significativo. La sociedad dominante negó y sigue negando a los tojolabales y a otros indios la capacidad cognoscitiva. Es la primera conclusión devastadora de la coexistencia de dos culturas, una de las cuales desprecia a la otra. Aristóteles, pues, sigue vigente, porque los otros son los bárbaros, puesto que su lengua corresponde al blablablá. Pero, de hecho, el juicio de valor referente a los tojolabales y demás indios enseña la falta de conocimiento por parte de la cultura dominante. Lo que no conoce no lo quiere estudiar ni aprender, sino que lo rechaza y desprecia. De ahí viene la primera interrogación a la filosofía: ¿está dispuesta y se esfuerza por investigar a fondo otra cultura, desde las raíces diferentes de la propia pero que vive frente a su puerta? Hasta la fecha, la respuesta no es alentadora.

¹⁶ Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.*, pp. 284 ss.

Continuemos con la exposición del saber, *na'a* del tojolabal. El *na'a* siempre señala una interrelación entre varios. Por ejemplo, *sna'a ki'tik ja tojol'ab'ali*, *sabe de nosotros el tojolabal*, es decir, *lo aprendió de nosotros sin que le diéramos clases*. Otra variante es *sna'a kujtik ja tojol'ab'ali*, *sabe por nosotros el tojolabal*, es decir, *le enseñamos nuestra lengua*. La tercera variante sería *sna'awon*, *se acuerda (de) yo*, en español diríamos *se acuerda de mí*. Pero no existen casos oblicuos en tojolabal, y sintáctica y morfológicamente el *-on* se refiere al yo. Aquí tenemos otro ejemplo de la intersubjetividad de la cual hablamos al principio de este ensayo, donde nos referimos a la ausencia o no-existencia de los objetos. Por eso, no se acuerda de mí, sino de yo, lo que se puede explicar en el sentido de que el yo se mete en su saber/acordarse. Observamos, además, que en este ejemplo el *na'a* corresponde al saber y acordarse. De todos modos, el *na'a* siempre se realiza entre dos a más personas u otros vivientes. No hay un saber que nazca de la nada. Por supuesto hay visiones y sueños que, desde la perspectiva tojolabal, no son menos reales que la vida cotidiana, pero con esto no se dice que pienso y por eso existo, aunque lo haga con los ojos cerrados. El tojolabal nos diría que el pensar corresponde a que “tu corazón te dijo”, *yala awab'i wawaltzili*. Estás, pues, en un contexto comunitario o, si prefieres, colectivo, pero siempre de varios, y así puede nacer tu saber porque los demás te hacen saber.

Así llegamos al último giro del *na'a* en sentido del conocer. En tojolabal se dice *sna'a jb'aj*,¹⁷ *sabe-yo me apropio de su saber*. En español diríamos *él me conoce*. El conocer se expresa por el mismo verbo *na'a*, saber. Lo que ocurre es que el “yo por conocer” no es objeto, sino sujeto-actor que participa en la realización del acontecimiento conocedor. Es decir, en el conocimiento o acto cognoscitivo somos dos sujetos que se conocen mutuamente.

El último ejemplo que nos presentó la concepción epistemológica del tojolabal señala la diferencia fundamental con el español. En éste y en otros idiomas indoeuropeos, el conocer se realiza por un sujeto conocedor frente a un objeto por conocer. De distintas maneras se conoce, al analizarlo, es decir, “despedazarlo y ver sus partes”; pensemos en la anatomía, la biología, que pone partes de plantas o animales bajo el microscopio, etcétera. Al saber hacerlo conoce, pero siempre conoce partes y, además, partes muertas; también conoce al saber predecir los quehaceres de los objetos, etcétera, etcétera. El sujeto conocedor frente a los objetos se comporta como señor sobre vida y

¹⁷ *Jb'aj* es el pronombre de apropiación que se deriva del verbo *b'ajan*, *apropiarse de algo*. La forma del pronombre *jb'aj* se refiere a la primera persona del singular, señalado por el prefijo *j-* que corresponde a YO.

muerte de los objetos, busca controlarlos y manipularlos. No cobra conciencia de la comunidad de la vida que une al sujeto conocedor y al sujeto por conocer, tampoco reconoce que existe un NOSOTROS de la vida y de extensión cósmica que nos eslabona en una comunidad de los vivos. Dicho de otro modo, se produce un conocer cuyos logros a lo largo de la historia no se niegan, pero es un conocer de los que quieren mandar y que destruyen para conocer. Se trata de otro aspecto de la relación de sujeto-objeto cuyos resultados han sido fatales hasta la fecha. A nuestro juicio, la filosofía tiene que preguntarse qué camino del conocer escogerá, porque el conocimiento del tojolabal es de la vida y en el contexto de la vida. Por eso, hablan con sillas, platican con plantas y animales y los conocen y reconocen, y saben que, a la vez, son conocidos por ellos. En el campo de plantas medicinales tienen amplios conocimientos que aquí no es necesario presentar.

En resumen, otra vez se nos muestra un aspecto diferente del NOSOTROS. Estamos viviendo en un contexto *nosótrico* en el cual conocemos y nos conocen y, por ello, no somos los conocedores manipuladores y controladores de un mundo de objetos, sino que con humildad nos toca reconocer que somos conocidos (y no importa si nos damos cuenta o no). Si queremos esconder aspectos nuestros, nos equivocamos, repetimos, somos conocidos mucho más que nos conocemos. Al darnos cuenta nos conviene ser humildes, porque sabemos y conocemos sólo la mitad de lo que nos imaginamos.

La ética

Del NOSOTROS como raíz surge la ética en el contexto tojolabal. Ya lo encontramos varias veces a lo largo de este ensayo, pero hay aspectos adicionales que nos toca explicar al enfocar la ética. El NOSOTROS se refiere, obviamente, a una pluralidad, pero representa una pluralidad unida a diferencia de un montón o conglomerado casual. Por eso, un giro idiomático dice *ta jun jk'ujoltik 'oj jta'tik ja jlekilaltiki* (si somos de un corazón alcanzaremos la sociedad justa).¹⁸

En esta frase muy corta se enuncia tres veces el *-tik*, sufijo que corresponde al NOSOTROS. El “un corazón” es el corazón unido o unificado del NOSOTROS que señala el camino a la sociedad justa. Dicho de otro modo, el NOSOTROS es un conjunto *organísmico* a partir del cual se explica el comportamiento de los

¹⁸ El término de *jlekilaltik* puede referirse a la libertad, la sociedad de hermanos y conceptos relacionados como meta de la lucha del NOSOTROS.

tojolabales, como se vio en el ejemplo del examen. Al calificar el NOSOTROS como conjunto *organísmico* queremos afirmar que está presente anterior a todo actuar específico. De esta manera se manifestó en el caso del examen. Espontáneamente surgió a base de una presencia latente y anterior.

Con esto no negamos que el NOSOTROS puede fallar, porque su presencia, su modo de estar y actuar puede estorbar a los poderes establecidos. Por ello, hay esfuerzos constantes de partidos, iglesias y otras instancias por sembrar el divisionismo en las filas del NOSOTROS. La razón es que no les parecen las acciones autonómicas que en el NOSOTROS se hacen realidad. Son autonómicas estas acciones, porque el NOSOTROS no depende de líderes u otras autoridades que le digan qué hacer.

El NOSOTROS y *chab'e*

En el NOSOTROS encontramos, pues, una realidad *organísmica* bien estructurada. De esta manera se explica la oposición al *chab'e*, dos. He aquí la explicación. El numeral *chab'e*, dos, en sentido figurado, enuncia división que puede ser de modos diferentes. Si en una comunidad o cualquier conjunto hay “dos grupos”, *chab'k'ole*, quiere decir que la comunidad está dividida, no hay unidad. Una expresión equivalente dice *pilan pilan 'aytik, estamos divididos o separados*. Y el *pilpil winik*, el individualista, es la persona que se aparta del compromiso con el NOSOTROS *organísmico*. Si, en cambio, no hay división, se habla de *jun jk'ujoltik 'aytik, estamos de un corazón*, o se dice *lajan lajan 'aytik, estamos emparejados o iguales*.

El mismo numeral *chab'e*, con referencia al corazón, enuncia tristeza. Quiere decir que, si tenemos dos corazones, *chab'k'ujol*, entonces predomina en nuestro interior la tristeza. La expresión se explica por el giro ya mencionado de *jun k'ujol*, de un corazón, que equivale al estar contento. Estas expresiones pueden emplearse con referencia a individuos como a grupos.

Si, finalmente, el dos se emplea con el *sat*, la cara o el ojo, la referencia es al hipócrita. Es decir, no se muestra una sola cara en la cual se puede tener confianza, porque se mantiene constante la cara duplicada manifiesta al mentiroso o hipócrita.

Son estos ejemplos que señalan aspectos complementarios del NOSOTROS que representa la unidad o unión comunitaria, no limitada a la comunidad local sino que es de extensión cósmica porque los miembros del NOSOTROS son todos los vivientes, como lo señala Briseida Cuevas al principio de este ensayo. El mismo NOSOTROS implica la diversidad y pluralidad de todos sus componentes, pero excluye la división, la duplicidad.

El NOSOTROS de hermanos

Las relaciones internas del NOSOTROS son las de hermanos y hermanas. A propósito, se emplean estas palabras del español, porque desde la perspectiva tojolabal implican un significado explicativo del NOSOTROS. De la persona que llamamos *'ermano* no nos separa ninguna barrera de edad o de posición social. Es decir, es diferente de *b'ankil*, hermano mayor del hombre, *nu'*, hermano mayor de la mujer, *watz*, hermana mayor, *kijtz'in*, hermano o hermana menor, *tatjun*, anciano, *me'jun*, anciana, etcétera; y también de *loktor*, *pagre*, *magre*, *mayestro*, *ijenjero*, y otros títulos. Dicho de otro modo, entre hermanos somos iguales, la hermandad nos empareja, nos hermana. Con esto no se niega la función social que tiene la otra persona a la cual llamamos hermano. Por eso, podemos decir y decimos, por ejemplo, *'ermano 'obispo*, hermano obispo, *'ermano loktor*, hermano doctor, *'ermano mayestro*, hermano maestro. Al dirigirles la palabra decimos, por supuesto, *kermano pagre*, mi hermano padre (sacerdote). Es decir, se agrega el prefijo de la primera persona. La voz *'ermano*, finalmente, tiene otra particularidad, porque excluye el tratamiento de “señor” que corresponde a *'ajwal* o *'ajwalal*, señor, que subraya fuertemente la posición y diferencia social. Tojolabales no se llaman entre sí *'ajwal*, señor, porque éste representa al patrón, al explotador, a la persona que no respeta a los tojolabales e indios en general. Dicho de otro modo, los señores o *'ajwalal* tienen otro compromiso sociopolítico y cultural que los *'ermano*. Por tanto, en tojolabal faltan las expresiones correspondientes a los giros *Señor Presidente*, *Señor Director*, *su Excelencia* y tratamientos parecidos. En la sociedad dominante estos giros se consideran expresiones de cortesía y, posiblemente, las “cortes de la nobleza” son la cuna de estos tratamientos. Los tojolabales no tienen estas expresiones porque la memoria histórica les enseña el significado de la presencia de los SEÑORES o *'ajwalal*. Además, hay que agregar que sus principios de organización social no aceptan estas diferencias de posiciones sociales que, fácilmente, conducen a acuerdos de cúpula. Por otro lado, sí hablan del *senyor gobierno* para referirse a la institución del gobierno, representado por individuos y grupos. Este giro, sin embargo, no los llena de respeto y admiración, sino que allí está la experiencia que los niveles diferentes del gobierno mexicano no los respetan como a iguales, como interlocutores del diálogo.

La exposición realizada nos hace ver una sociedad de hermanos y hermanas, una sociedad desestatificada en la cual nos encontramos y vivimos como iguales, donde nos respetamos mutuamente. No se trata de una sociedad utópica, sino de hoy en día, contemporánea nuestra, aunque, en gran parte, militarizada por un ejército de ocupación, porque el gobierno no tiene con-

fianza en tal sociedad que, además, puede autogobernarse dentro de la nación mexicana. Los tojolabales nos presentan, pues, una realidad muy alejada de lo que se vive en la sociedad dominante, tanto en México como en otros países de Occidente. Nos parece justo hacer la comparación para no producir la idea o impresión de que los tojolabales representan una sociedad alejada y su idioma no tiene nada que ver con la sociedad dominante de hoy día. Lengua y realidades sociales coexisten; por tanto, si las encasillamos en ellas mismas, podemos dar la apariencia de ser muy científicos y académicos, pero alejados de la responsabilidad que nos toca como investigadores en un contexto plagado por guerras, desprecio por los otros, sobre todo por otras razas, religiones y orientaciones políticas. Dicho de otro modo, la sociedad tojolabal de hermanos y hermanas nos interpela a los que vivimos en una sociedad no sólo lejana de la hermandad sino llena de mucho miedo. Este modo de vivir resulta, además, sorprendente después de haber vivido y sufrido en coexistencia con una sociedad dominante, lejana de la hermandad representativa de la sociedad tojolabal.

La convivencia entre hermanos y hermanas, aunque constantemente en peligro por los esfuerzos divisionistas desde fuera, representa una ética de vivir hermanados tanto entre humanos como con los demás vivientes. La misma hermandad implica criterios autocríticos para observar y revisar constantemente las relaciones vigentes, evaluar si corresponden o no a los lineamientos del NOSOTROS. La capacidad del escuchar es una de las condiciones para llevar a cabo estas revisiones con referencia, por ejemplo, al papel de las mujeres, las costumbres del casamiento, la disposición a quién o quiénes pertenece el dinero dentro de la familia o casa; pero crítica y autocrítica se dirigen también al gobierno, a las autoridades y a las funciones de los encargados particulares, actúen o no conforme a los lineamientos *nosótricos*.

El NOSOTROS y los bienes

No sólo convivimos con otros humanos, sino también con animales, plantas y muchas cosas más. Las palabras iniciales de Briseida Cuevas nos lo mostraron: las cosas son hermanos, acompañantes nuestros que dialogan con NOSOTROS. De ahí surge la pregunta, ¿cuál es la relación de los tojolabales con las cosas en tanto bienes? En primer lugar, hay que enfatizar que en tojolabal no hay palabras para poseer, propiedad y conceptos derivados o relacionados, pero sí viven en sus casas y vamos a tratar de averiguar cuál es la relación con “sus” casas.

Las casas tojolabales son modestas, de tablas de madera y un techo de paja o, recientemente, de lámina y de otros elementos de madera. Por lo general, las casas no se pintan. El piso es de tierra pisada y los muebles son escasos y modestos, hechos de madera por los tojolabales mismos. Lo notable es otro hecho. De casas pintadas dicen que son las casas de la ciudad. Evidentemente hay una diferencia cualitativa entre las casas tojolabales y las casas urbanas. Un distintivo es la pintura. Las casas tojolabales suelen ser modestas, a no ser que sean nuevas y pagadas por “donativos” para los incondicionales de las instancias oficiales o semioficiales. Desde la perspectiva tojolabal de “no presumir”, *mi 'oj jtoy jb'ajtik*, las casas pintadas hacen exactamente esto y por eso no se aprecian.

Otra cosa son las recientes pinturas de la historia y realidad zapatista en algunas comunidades y, sobre todo, en edificios públicos. Estas pinturas no pretenden presumir, sino recordar y enseñar. También hay casas de material, es decir, casas ejidales, escuelas y ermitas de reciente construcción, hechas por órdenes y apoyo del municipio, del estado o por un maestro de obra, empleado por la comunidad. Pero hay que enfatizar que esta clase de edificios son “públicos”, exclusivamente para el uso comunitario. Lo notable que mencionamos se extiende más allá, como veremos enseguida.

Con la Reforma Agraria, a veces, se le dio a una comunidad el casco de la finca que incluía la casa grande del patrón. En todas las comunidades tojolabales que conocemos, los comuneros jamás usan la casa grande como casa habitación. Nunca se les ocurre la idea de “ahora nos toca a nosotros a vivir en esta casona”. Observamos los usos variados que se dieron a la casa grande. Pudo y puede servir de bodega para Conasupo, para escuela, para bodega o cualquier uso de la comunidad. Si no les vino otra idea, dejaron y dejan la casa abandonada que poco a poco se convierte en ruina. Es decir, el comportamiento señalado indica una aversión de los tojolabales a ocupar la casa grande como vivienda, por lujosa, sólida y amplia que sea. La antipatía se puede explicar por razones históricas, es decir, las generaciones de haber vivido en el baldío. Ésta fue la época de los siglos XIX y XX, cuando todos los tojolabales vivían acasillados en las fincas. Por eso, el baldío significa opresión, represión, discriminación y esclavitud. Razones suficientes para explicar el rechazo de esta clase de casas como viviendas.

Pero nos parece que otra idea está presente y explica la repugnancia a esas casas. ¿No es el caso que los tojolabales saben que la casa en la cual vivimos conforma nuestra mentalidad o, como dirían, nuestro corazón? Los finqueros fueron ejemplificaciones vivas de esta función productora de las casas. Una casa señorial forma señoras y señores, es decir, el patrón es producto de una

casa patronal. Y así también su casa es expresión de la voluntad del patrón. Dicho en otras palabras, patrón y casa patronal se conforman mutuamente. Tanto los habitantes como la habitación son formadores. El comportamiento de rechazo, a nuestro juicio, ejemplifica el “razonamiento del corazón” de los tojolabales que, a la vez, interpela y cuestiona a nosotros. ¿Cómo refleja nuestra mentalidad y nuestro corazón la casa en la cual vivimos? Porque nuestra casa no es un cascarón neutral, sino todo lo contrario, refleja nuestra voluntad para modelar mente y corazón nuestros. Por tanto, estamos rodeados de formadores, las casas, las carreteras, las ciudades, los edificios, los automóviles y todos los productos de las sociedades. Cuanto más grande, tanto más influyente y abrumador el formador. Las Torres Gemelas no sólo simbolizaron una cosmovisión, sino que formaron una cosmovisión entre los habitantes, usuarios y turistas admiradores. En fin, las cosas que formamos y construimos se vuelven hacia nosotros y nos forman, a veces contra nosotros y a menudo ni nos damos cuenta de la pesadilla que nos pueden causar. Por eso, los tojolabales con sus casas nos interpelan y nos comunican que ni nos damos cuenta de quiénes son formadores nuestros. No sólo los medios, sino todas nuestras creaciones, desde los supermercados hasta los edificios y todos los demás productos de nuestra civilización.

Con esto vemos las dos relaciones con los bienes desde la perspectiva maya-tojolabal. En primer lugar, no son objetos ni muertos, sino hermanos acompañantes y dialogantes, según las palabras de Briseida Cuevas, mujer maya de la península de Yucatán. En segundo lugar, y como consecuencia del primero, entran en una relación mutua con nosotros, conforman nuestra mentalidad por no decir nuestro corazón. Al hacerlo producen comportamientos nuestros de cuyo origen, por lo general, no nos damos cuenta al vivir en casas urbanas, pero sí sabemos que la gente del “barrio alto” se porta de modo diferente que los vecinos de los tugurios. Sin embargo, no nos dimos cuenta del papel de las casas en la constitución del comportamiento.

El ejemplo de las casas tiene una repercusión profunda sobre la ética del NOSOTROS. Los bienes entran en el ámbito de la ética no como bienes de los cuales disponemos según nos parezca, sino como actores y formadores del mismo NOSOTROS. La razón es que el NOSOTROS no está restringido a la sociedad humana de hermanos y hermanas, sino que tiene extensión cósmica, como ya lo dijimos sin explicarlo más a fondo. En la sociedad dominante se vive como si los alrededores nuestros estuvieran a nuestra disposición. Se compra y se vende, se divierte y se hace la guerra, se construye y se deconstruye, se contaminan tierra, aire y mar y se tira lo que ya no se quiere. Pero la ética tojolabal quiere no sólo que nos demos cuenta de los formadores que

produjimos, sino que aprendamos a escucharlos y a seguir sus consejos. No sólo nuestras casas o habitaciones nos forman, sino que todos los productos nuestros lo pueden hacer para nuestro bien o nuestro mal. Depende de nuestros productos y de nuestra capacidad de escuchar.

El dinero y la acumulación

La voz *tak'in* se usa en tojolabal para referirse al dinero, pero el sentido originario es el de metal, que puede ser cualquier tipo de metal. El hecho de que exista una sola palabra para todos los metales indica que cualquier clase de metal fue una materia muy rara. Las excavaciones en la región de Las Margaritas, región tojolabal, confirman el hecho para el posclásico (de 900 hasta la llegada de los invasores españoles). De ahí se explica que muchas herramientas de metal se llaman simplemente *tak'in*, puede ser la coa, la macana u otras herramientas. La referencia particular al dinero se entiende porque en la época prehispánica no hubo dinero (metálico). El único producto que desempeñaba una función parecida al dinero fue el cacao, pero tiene la característica de pudrirse en el lapso de un año. Por tanto, no se presta a la acumulación, una de las tendencias inherentes al producir dinero. Es decir, el dinero puede crear a ricos y riquezas. Conociendo la economía posclásica de los tojolabales y de los pueblos vecinos en las zonas altas, constatamos la ausencia de otros “bienes” acumulables. No hubo ganado ni otros animales de cría como chivos, borregos, burros, caballos y puercos. Todos los productos de la agricultura difícilmente se conservan por más de un año. El acaparamiento de la tierra exige que el dueño tenga trabajadores que le labren el terreno, pero en las regiones de los tojolabales y pueblos vecinos no sabemos del acaparamiento de tierras por algunos ni tampoco de la presencia de terrazgueros en el tiempo posclásico. La última posibilidad de acaparamiento es la del poder. Pero el testimonio lingüístico del NOSOTROS y la práctica de las asambleas, atestiguada por las ordenanzas de los oidores del siglo XVI, confirman, también con respecto al poder, que no existía la concentración del mismo en manos de poderosos, señores, linajes o “caciques”.

Por lo dicho, la economía tojolabal se caracterizaba por la producción para el autoconsumo y las necesidades de la gente. Este arreglo se complementaba por el trueque para conseguir los productos que no hubo en una región y que sí existió en otra, más o menos vecina. A la falta de acumulables metálicos, agropecuarios y otros, se añade otra consideración lingüística. En tojolabal no existen palabras para pobre, rico, pobreza, riqueza, propietario y términos re-

lacionados. Es decir, tanto en la lengua como en la realidad social se refleja una economía no acumulativa. El ámbito lingüístico produce palabras y actitudes que correspondan a la realidad vivida. Hoy día, sin embargo, encontramos las palabras adoptadas de *pobre*, *riko* y relacionadas. Es decir, la coexistencia con la sociedad europea y dominante no sólo explica la presencia de las palabras adoptadas, sino que explica también la coexistencia con una sociedad acumulativa y la presencia de las palabras señaladas. Es decir, no sólo la riqueza, sino también la pobreza son productos necesarios para nombrar una realidad acumulativa y para vivirla. En resumidas cuentas, la acumulación es productora de pobreza y riqueza. Mientras no hay nada por acumular, no hay ricos ni pobres, tampoco se da la necesidad de buscar términos para lo que no existe. Pero, una vez que aparece la acumulación, se establece la regla de cuanto más tienen unos pocos, tanto menos tendrán los muchos. Tenemos que agregar que la acumulación, en particular del dinero, ejerce una atracción extraordinaria. A menudo funciona como un imán: atrae a las personas como si fuera una fuerza viva, como una persona amada atrae al amante, obsesiona mente y corazón, los ciega para otros valores y otras realidades. Dicho de otro modo, el objeto acumulable, el dinero, desempeña el papel de un fetiche que hechiza a los acumuladores. En este sentido, el mismo fetiche en cuanto obsesión se convierte en principio organizativo social, político y cultural de la sociedad. Todo se mide por el dinero, por la acumulación en aumento que se deshace de toda responsabilidad social, cultural y política. Por eso, y observada desde fuera, desde la no-acumulación, la obsesión por la acumulación parece una locura. No tiene sentido, si los propósitos económicos son no acumulativos. Como dijimos, se produce para el autoconsumo y las necesidades, es decir, predomina la alimentación, mejor dicho: la autoalimentación del pueblo.

Surge la pregunta por la forma y los principios de organización en una sociedad no acumulativa. Obviamente, y a nuestro juicio, no se puede producir la idea de un avance paso por paso de más y más “bienes”. Si se nos permite la afirmación, los tojolabales del posclásico, por no tener una economía acumulativa, tampoco conocían el desarrollismo. Quiere decir que el principio organizativo exigió la convivencia con la naturaleza y no el dominio sobre ella. Se exige el respeto a Nuestra Madre Tierra que nos alimenta y nos sostiene. El mismo respeto no condujo al aumento constante de la producción sino al equilibrio entre producción y consumo. El equilibrio, sin embargo, no equivale al estancamiento y la petrificación, sino todo lo contrario. El respeto a la naturaleza enseña a conocerla y a aprender de ella. Así, los mayas y otros pueblos originarios “crearon” el maíz como planta de cultivo y así se comenzó la agricultura, expresión inicial y fundamental de toda cultura en

este continente. En este contexto, los lujos deben haber sido sumamente raros y reducidos. Existía, pues, una sociedad igualitaria y complementaria, pero no nivelada. Las personas y la naturaleza tenían funciones diferentes sin tener distintas posiciones sociales y se vivía en armonía con las demás especies de la naturaleza-Nuestra Madre Tierra. Por supuesto, surgieron problemas, pero el NOSOTROS supo resolverlos por el camino de la *nosotrificació* de los humanos y las demás especies. La *nosotrificació*, a su vez, implicaba la responsabilidad social de todos y cada uno. Y, desde esta perspectiva, la sociedad acumulativa no sólo parece locura y obsesión, sino irresponsabilidad y rechazo de toda clase de obligación social.

Con la llegada de los españoles y la introducción del dinero, se produjo un cambio profundo por el producto metálico llamado *tak'in*, dinero, cuyo empleo los tojolabales y otros pueblos amerindios tuvieron que aprender para pagar el tributo. Empezó a presentarse la acumulación y, con ella, el desarrollo, que, como ya lo dijimos, produce a algunos ricos y muchos pobres, y en efecto sembró el ansia por la acumulación. Los ricos se encontraron, sobre todo, al lado de los españoles y de algunos colaboradores. La mayoría de los pobres se encontraba entre los amerindios. La ausencia de la posibilidad de acumulación y del desarrollo en el posclásico muestra, en cambio, una sociedad en la cual la complementariedad de relaciones desempeñaba un papel de mucha importancia y que caracterizaba la convivencia cósmica. Es decir, se explica la inexistencia de mandones, señores y altos personajes destacados, y también la inexistencia de la palabra enemigo. Sólo el español les enseñó la palabra que se adoptó, *kronta*, derivado de contra.

La ausencia del dinero y de la posibilidad de la acumulación, produjo un tipo de ética cuyas características son el respeto y la convivencia entre los humanos y todos los demás vivientes. Es, pues, una ética del NOSOTROS, de dimensión cósmica cuya presencia atestiguan hasta hoy en día la lengua y el actuar de los tojolabales.

Conclusión

Las limitaciones del espacio y la amplitud de la filosofía tojolabal no nos permitieron presentar un cuadro completo del tema, pero la exposición nos muestra suficientemente la alteridad de la filosofía de uno de los pueblos mayas con repercusiones en el maya-yucateco. La falta de espacio nos impidió la referencia a otras lenguas mayas.

Nuestro enfoque se funda en dos aspectos del mundo tojolabal: la lengua y la realidad social, cultural y política. Ha sido la influencia de Guillermo von

Humboldt y su filosofía del lenguaje la que nos ha guiado en nuestra exposición. Humboldt mismo no se tomó el tiempo de exponer una lengua para mostrar su filosofía implícita. Sembró la idea sin poder realizarla él mismo.

Pensamos que nuestra exposición ha mostrado que la filosofía tojolabal es distinta a la occidental, que no se manifiesta en tratados, pero su diferencia interpela el filosofar occidental y siembra ideas que este filosofar desconoce o no admite. Nuestra proposición es que se escuche y que abra caminos hasta ahora no transitados.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, traducción de Alfredo N. Galletti, México, FCE, 1963.
- Bobbio, Norberto *et al.*, *Diccionario de política*, traducción de Raúl Crisafio *et al.*, México, Siglo XXI Editores, 1997.
- Casimir, Jean, *La cultura oprimida*, México, Editorial Nueva Imagen, 1980.
- Cuevas, Briseida, “Entrevista de Briseida Cuevas”, *La Jornada*, suplemento semanal del 15 de junio, 2003.
- Descartes, René, *Oeuvres et lettres de Descartes*, textes presentes par André Bridoux, París, Bibliothèque de la Pléiade/Librairie Gallimard, 1958.
- Estermam, Josef, *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*, Frankfurt, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1999.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1965.
- Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke 1, Hermeneutik 1*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- Gallino, Luciano, *Diccionario de sociología*, traducción de Stella Mastrangelo y Lorenzo Alegría, México, Siglo XXI Editores, 1995.
- Hurbon, Laënnec, *Comprendre Haïti. Essai sur l'Etat, la nation y la culture*, Haïti, Editions Henri Deschamps, 1987.
- Lakoff, George, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about The Mind*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.
- Lenkersdorf, Carlos (ed.), *El diario de un tojolabal*, México, Plaza y Valdés, 2001.
- , *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2002.
- , *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, 2ª edición, México, Plaza y Valdés, 2002.

Schneider, Wolf, *Wörter machen Leute*, Munich, Piper, 2000.

Serres, Michel, *Hermes II, Interferenz*, traducción del francés al alemán por Michael Bischof, Berlín, Merve Verlag, 1992.

Whorf, Benjamin Lee, *Language, Thought, and Reality*, editado por John B. Carroll, Cambridge, Massachusetts, 1956.

CABALGAR CON ROCINANTE. DEMOCRACIA PARTICIPATIVA Y CONSTRUCCIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL

Arturo Andrés Roig

En recuerdo de Arturo Ardao, amigo entrañable.

Conformación de la «sujetividad» y el mundo de las mediaciones

Queremos preguntarnos si la democracia, en cuanto ejercicio de poder popular, posee una idea reguladora que le sirva de orientación, es decir, que le permita colocarse mirando de modo constante a lo que podría ser entendido como su «principio operativo». Y creemos poder responder afirmativamente, señalando como tal idea a la «democracia directa». También será nuestro propósito preguntarnos cómo podría jugar tal principio desde una sociedad civil y, a su vez, cómo entenderíamos a ésta.

Bueno, sería en este momento intentar una definición de aquel principio. Por de pronto es algo que tiene relación con el ejercicio del poder. Mas es un modo particular de ejercicio, lo que está señalado con el adjetivo que cualifica en este caso a la democracia, a saber el de «directa». Dicho de otro modo, se trataría de un haz de actos decisorios que se nos presentarían como carentes de mediación. Entre lo decidido y quienes lo deciden no habría interposiciones, interpolaciones ni intermediarios.

Y ahora surgen las inevitables preguntas: ¿es posible no ya la vida política, sino todas las formas de vida humana, así como la relación con la naturaleza, sin formas de mediación? Jean Baudrillard y otros de los llamados «posmodernos» han afirmado que «han caído todas las mediaciones» y que vivimos

«un mundo transparente».¹ Ante semejante necesidad que supone una lectura interesada de las relaciones sociales, así como del trato con el mundo, responderemos con la evidencia afirmando que nuestra mirada se da inevitablemente mediatizada a tal extremo que podría decirse que es condición humana vivir el riesgo de contundir molinos con gigantes.

Ahora bien, ¿todas las mediaciones, por ser tales, son negativas? ¿No las habrá que son constitutivas y en sí mismas valiosas? Pensemos, por ejemplo, en la «condición sexual» y en lo que bien podríamos llamar nuestra «condición de lenguaje», ambas tal vez de las más universales de todas las mediaciones desde las que construimos nuestra propia condición humana.

Las respuestas dadas a toda esta densa y compleja problemática son ya lejanas. Platón, con su célebre mito de la caverna ha dejado, tal vez, una de las más famosas. Debemos partir de la afirmación de que los esclavos somos nosotros y que estamos encadenados, sometidos a una situación de alienación, si bien no necesariamente. Y frente a esto, que es posible una anábasis, un «ascenso», hacia la construcción de los principios heurísticos que permitirán distinguir sombras de realidades y que es asimismo posible y, más aun, necesaria, una catábasis, un «descenso» a la Caverna para ejercer la nueva lectura que nos permita transformar la ciudad.²

Marx retomó, siglos más tarde, la imagen de aquella caverna a la que los esclavos liberados regresaban a su teatro de sombras, desalienados. ¿Qué sucede ahora? «Pues, que el hombre retorne a la caverna» (subrayado por Marx), pero «en forma enajenada y hostil». Frente al hombre primitivo anterior al esclavo de Platón, para el cual la caverna era goce y protección rodeado de sus dioses y sus pinturas rupestres, ahora no es eso, ni tampoco el teatro de sombras platónico, es una «cueva hostil» a donde ha sido arrojado por la sociedad industrial, a la que ve el filósofo con sus herramientas heurísticas en toda su brutal miseria. La masa obrera del siglo XIX, los modernos esclavos, retornan a una *morada* «envenenada ahora por la mefítica pestilencia de la civilización».³

Antes de seguir adelante, veamos cómo se plantea en Hegel esta cuestión de la mediación a propósito de un momento fundamental de su *Ciencia de la*

¹ Roig, Arturo A., «La Filosofía latinoamericana ante el «descentramiento» y la «fragmentación» del sujeto. Una respuesta a la problemática de la «identidad» y la «alienación»», *Intersticios*, núm. 4, 1996, pp. 26-27.

² Roig, Arturo A., *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1972.

³ Marx, Carlos, *Manuscritos (1844)*, Madrid, Altaya, 1993, pp. 162 y 169.

lógica, sin perjuicio de retornar a sus ideas más adelante. Se trata, por cierto, de un planteamiento ontológico y que únicamente podremos entenderlo si partimos del presupuesto de la fuerza creadora que el filósofo le asigna al concepto dentro de los marcos de un idealismo absoluto. En los términos de lo que podría ser entendido como una teogonía del concepto, tan mítica como la de Hesíodo y sus dioses, nos dice que el concepto es primeramente la absoluta identidad consigo mismo y, en segundo lugar, que es en sí, absoluta mediación.⁴ Pues bien, dejando de lado ese pretendido nivel de lo absoluto, sucede que nos encontramos con aquella «fuerza creadora» en el más humilde de quehacer cotidiano. Y lógicamente también nos toparemos con ella en el plano de la actividad política. Allí, el sujeto juega precisamente ese papel que en el idealismo ha sido hipostasiado y lo hace, además, de modo espontáneo. No nos cabe duda de que, para el ejercicio de actos de poder con espíritu coercitivo, o con un sentido de resistencia o de contrapoder, no podemos menos que partir de nosotros mismos, vale decir, afirmarnos como sujetos sociales, étnicos, religiosos o lo que fuere, formas todas de mediación no necesariamente negativas. Entre la sociedad y el acto he de ponerme «yo», o mejor, «nosotros» o «nosotras». Lo que hemos llamado *a priori* antropológico, implica, en efecto una mediación constructiva, activa y pasiva, sin lo cual no hay ejercicio ni del poder ni del contrapoder. El yo, en cuanto realidad histórica y psicológica construye y, a su vez, es construido, mediante un juego permanente de «mediación/inmediación». Uno de los aportes indudables de Foucault ha sido precisamente su caracterización de las múltiples formas de poder como constitutivas de los sujetos sociales que nos muestra el mundo indefinido de mediaciones, aun cuando su tendencia hacia la fragmentación, parcialmente legítima, le lleve a invalidar su importante lectura. En cuanto a las nociones de «sujeto» y de «sociedad», digamos que para nosotros son objetos válidos de discurso y hasta ahora no hemos encontrado razones de peso como para arrojarlos a la cesta de los instrumentos categoriales inútiles, lo que no impide su constante reformulación.

Veamos ahora la cuestión de «sujetividad» y mediación. Pues bien, la noción de «sujetividad», que planteamos hace unos años en nuestro libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, se ha dado siempre como individualidad o, por lo menos, marcando ese aspecto. Desde ya y anticipándonos, diremos que el sujeto-individuo es siempre un individuo social. De

⁴ Hegel, J. F., *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, tomo II, p. 279 y *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafo 159.

ahí que «yo» y «nosotros/nosotras», constituyan referentes vivenciales, dados inevitablemente a la par. Las mediaciones que acompañan a este hecho, algunas tienen una presencia fuerte, otras se diluyen en el entorno social y trabajan con sordina: género, educación, inserción laboral, clase social, sociedad civil, todas constituyen formas de mediación que muestran variantes epocales y circunstanciales conforme con las situaciones que se viven. Lógicamente que atendiendo a la constitución del «yo-nosotros/nosotras», es necesario señalar que su devenir dialéctico no es el que pretendidamente Hegel atribuyó al concepto, en cuanto, que nos hablaba de una mediación absoluta y necesaria, mientras que en el sujeto social la mediación de sí mismo siempre se da con grados diversos de relatividad y contingencia, lo que no le resta fuerza. Poner en duda este hecho, así como su historicidad, significaría negar la posibilidad de toda emergencia.

Hemos de decir, pues, que aquella «inmediación/mediación» primaria no está dada fuera de lo societario. Cuestión de por sí compleja pero entendible si tenemos en cuenta el hecho de la diversidad y de la pluralidad de formas mediante las cuales los sujetos sociales viven una intersubjetividad y ejercen una «sujetividad», según sea el sexo, la edad, la comunidad de lenguaje, la etnicidad, la clase social, el medio cultural, la religión, la inserción laboral, la profesional, la historia personal, etc. Cada individuo, desde su campo de desarrollo y sin que se suspenda ese juego de «inmediación/mediación», es portador de las necesidades e intereses ligados a su condición y se constituye desde sí, en mediador de ellos. Y podemos decir avanzando un poco más, que el conjunto de formas de emergencia posibles sólo puede ser reconocido como tal atendiendo a esa articulación.

Hay, además, otras formas de mediación a las que podríamos caracterizar como institucionales. Para acercarnos a ellas hemos de ocuparnos ineludiblemente del tema del Estado y con él, lógicamente, de las tomas de gobierno, así como de otro universo de tanto peso como los mencionados: el mercado. Pues bien, el sujeto como mediación de sí mismo, así como el conjunto de mediaciones que en alguna medida exceden a aquella mediación «primaria», se dan conjuntamente con otras de carácter institucional, surgidas específicamente del Estado. Un ejemplo de ese tipo es el de la «representación parlamentaria», posterior, sin duda, respecto de las otras tomas mediáticas de las que hemos hablado.

Pues bien, ¿qué sucede en el seno de las democracias del mundo capitalista en los casos en los que el poder del mercado y sus intereses predominan, invaden y conforman a la actividad política? Pues que resulta «natural», dentro del discurso vigente, la reducción de la fuerza de trabajo a simple mercancía como consecuencia de lo cual el ser humano que vende aquella fuerza resulta

socialmente borrado. Así, pues, el discurso político se monta sobre relaciones sociales encubiertas. Atendiendo a esto, lo correcto no es hablar de «la mano oculta» del mercado, sino de la mano del mercader que se oculta en el seno de una entidad hipostasiada, el mercado. Que este hecho informa el discurso de la representación parlamentaria en tales democracias nos parece irrefutable, y la pregunta que surge es siempre a quiénes «representan» los llamados «representantes del pueblo», sobre todo cuando las categorías de exclusión y marginación sociales tienen plena vigencia.⁵

Ahora bien, si desde el Estado se generan y consolidan mediaciones obstructivas como la que acabamos de señalar, es porque el mismo resulta ser, manifiesta o simuladamente, una estructura de poder que responde, por eso mismo, a intereses sectoriales. Y todo esto controlado por oligarquías de espíritu mercantil perverso que anteponen las «leyes del mercado» a las leyes políticas e imponen un ordenamiento a éstas en función de aquéllas respondiendo a intereses de funcionarios vestidos de políticos que suelen ser, sin más, mercaderes. Por donde los representantes parlamentarios, en las democracias corruptas, no serán, lo quieran o no, una excepción, sobre todo si tenemos presente que los partidos políticos de los que han surgido suelen estar organizados como mercados de compraventa de cargos públicos y de beneficios personales. Esto nos explica los alcances del grito popular lanzado durante la profunda crisis de inmoralidad, saqueo y muerte que se padeció en Argentina durante la crisis de gobernabilidad del año 2002: «¡Que se vayan todos!». Las formas institucionales de mediación, de representatividad parlamentaria, en este caso, profundamente contaminadas de la racionalidad propia del capitalismo, habían sido profundamente pervertidas. Y, lamentablemente, estas son heridas sociales y morales de muy difícil y larga curación.⁶

Las mediaciones desde Rousseau hasta Sartre

Ocupémonos ahora de las mediaciones a través de las que podrían ser vistos como algunos de sus momentos teóricos. Hemos de comenzar inevitablemen-

⁵ Roig, Arturo A., “¿Rousseau tenía razón?”, *Ética del Poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2002, pp. 193-214.

⁶ Véase como testimonio el libro de Pedro Orgambide, *Diario de la crisis*, Buenos Aires, Aguilar, 2002. Asimismo, nuestro manifiesto titulado “Necesidad de una segunda independencia”, Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto, 2003.

te con Rousseau. Por cierto, no fue el ginebrino quien descubrió la presencia de fenómenos de mediación e hizo de ella uno de los ejes de su pensamiento. En efecto, la temática quedó planteada, gracias a él, en un primer plano a partir de la publicación de *El contrato social* y del *Emilio*, aparecidos ambos en 1762. La novedad radical tal vez fue la de desplazar la cuestión de la mediación del tradicional campo de la lógica, donde con motivo de sus estudios sobre el silogismo, la descubrió Aristóteles, al de las relaciones humanas, anticipando con esto uno de los temas que más agobian a la humanidad y que con un sentido amplio podemos caracterizar como «malestar de la cultura». Fue, además, un interesante regreso a las filosofías antiguas post-aristotélicas, en particular, la de los cínicos.⁷

Rousseau parte de la conciencia como «principio inmediato» y, a su vez, de esa misma conciencia como presencia directa en nosotros, de la naturaleza, con la que sería posible entrar en relación sin mediación alguna. La naturaleza (la conciencia) es «el infalible juez de lo bueno y de lo malo», puerta íntima que nos abre, además, a la divinidad, como lo afirma el célebre Vicario Saboyano, y todo esto espontánea y directamente, cuando no hemos sido pervertidos por las instituciones sociales, las costumbres adquiridas que oscurecen nuestra intimidad, la filosofía de los filósofos tales como los de la «pandilla holbachiana», o simplemente los libros. En última instancia, el único libro válido es el de la naturaleza y sus enunciados no son de razón, sino de sentimiento. Con su descubrimiento de las mediaciones Rousseau anticipa una de las críticas más fuertes contra el logicismo del futuro sistema hegeliano. En efecto, afirmar, como lo hace Hegel, que «no sólo el silogismo es racional, sino que todo lo racional es silogismo», tal como lo dice en la *Ciencia de la lógica* o simplemente que «Toda cosa es silogismo», como se repite en la *Enciclopedia*,⁸ significa para Rousseau la presencia de una de las mediaciones más negativas que puedan darse: «El espíritu silogístico y filosófico», que se mueve en el plano de la razón —nos dice en el *Emilio*— desconociendo la vida del sentimiento «envilece al yo humano» y «sordamente desmorona los verdaderos cimientos de la sociedad».⁹

Dijimos que hay en Rousseau un volver a los cínicos, quienes fueron, tal vez, los primeros en fundar filosóficamente la necesidad de un «regreso a

⁷ Roig, Arturo A., «La primera propuesta de una filosofía para la liberación en Occidente: el regreso a la naturaleza en los sofistas, los cínicos y los epicúreos», *Ética del poder y moralidad de la protesta*, op. cit., pp. 55-76.

⁸ Hegel, J. F., *Ciencia de la lógica*, op. cit., Tomo II, pp. 357 y ss, y *Enciclopedia*, parágrafo 181.

⁹ Rousseau, J. J., *Emilio*, Buenos Aires, Ediciones Safián, 1955, p. 215 nota.

la naturaleza». Aproximándose a ellos y a su ideal de liberación, expresó Rousseau su exégesis de lo que en nuestros días ha renacido con urgencia premiosa. El rechazo de la razón que acompaña a aquel «regreso» no lo es tanto de ella misma como de su uso «arrogante, afirmativo y dogmático» cargado de los prejuicios de los académicos. En ellos, las «razones» son formas de mediación entre la verdad y la justicia. Su filosofar es un oscurecimiento y un encubrimiento de la convivencia humana. Y así como creyó frente a ellos en la posibilidad de un mítico «regreso», pensó también en la probabilidad de una vida social transparente, no manipulada por intermediarios. Entendió que la vía era el rescate de una moral subjetiva refugiada en una conciencia que nos abre a la naturaleza con un lenguaje más sentimental que racional.

¿Supone la posición de Rousseau lo que se ha dado en llamar una «filosofía de la conciencia», entendida como un saber filosófico fundado en la captación mental de esencias, percibido todo esto como una experiencia ontológica? Sí, pero aquí no estamos ante una filosofía de esencias, sino de experiencias existenciales. Lo que está presente a través del sentimiento y de modo vehemente es la corporeidad tal como surge de la lectura de *Las confesiones* y de la celeberrima *Nouvelle Héloïse*. Se han abierto otras puertas para lo ontológico.

Por otra parte, si bien hay en Rousseau expresiones de un ahistoricismo, por momentos fuerte, quedaban vías expeditas para lo histórico, expresado esto en la lucha contra las mediaciones sociales, la que abarca de modo agónico prácticamente la totalidad de los escritos del ginebrino, así como la angustia que le acompaña en su ansia por evitar la borradura del ser humano dentro de aquella historia. Por otro lado, y eso tratamos de probarlo hace unos años, hay en Rousseau un juego constante de historicidad y de ahistoricidad con el que construye su discurso. La señora Wollstonecraft mostró, por otra parte, los límites que respecto de la educación de la mujer el autor del *Emilio* no fue capaz de traspasar.¹⁰

Veamos ahora la cuestión de la mediación en el pensamiento de Carlos Marx. En sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, al hacer la crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel, en general en un pasaje ciertamente clarificador y al que se ha prestado poca atención, nos dice: «La lógica es el dinero del espíritu, el valor pensado, especulativo, del hombre y de la naturaleza».¹¹ En otras palabras: la lógica hegeliana y, más precisa-

¹⁰ Wollstonecraft, Mary, *María o los agravios de la mujer*, Barcelona, Littera Books, 2002 y *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Agisa, 1977.

¹¹ Marx, Carlos, *Manuscritos*, op. cit., «Tercer Manuscrito», p. 191.

mente, el concepto, cumple el papel de mediador universal, lo mismo que el dinero y, en tal sentido, es el valor, pero pensado, especulativo. En efecto, según el parágrafo 162 de la *Enciclopedia*, las «formas del concepto», a saber, el juicio y, sobre todo, el silogismo, constituyen la mediación necesaria para pasar de lo «histórico», lo dado, a lo «real», entiéndase, el Espíritu. La lógica nos permite despojarnos de lo extrínseco y colocarnos en la esencia «esto es, lo verdadero absoluto». Y así como la moneda es el medio para convertir todo en mercancía, el concepto es la varita mágica con la que intentamos convertir todo en Espíritu. Y del mismo modo como el valor se revela en la relación social de unas mercancías con otras y tiene como forma el dinero y no es, por tanto, un simple valor pensado, el concepto es una «cristalización» del «trabajo» del Espíritu, vale decir, un valor especulativo en el más pleno sentido hegeliano del término. Digamos que, al hacerse abstracción de lo histórico, el concepto se convierte en el instrumento mediante el cual se intenta no dejar nada fuera del sistema. De este modo estamos ante otro fetichismo, que no es el de la mercancía, sino el del concepto. Era lo que, a su modo, había denunciado anticipadamente Rousseau.

De este modo, si por detrás de la forma mercancía resulta escondido o borrado lo real y muy particularmente el trabajo humano concreto, del mismo modo detrás de la forma concepto desaparece lo real histórico. En Hegel se sobrepone a todo lo real una «corteza mística» que justifica el desplazamiento del ser humano, sin que éste pueda ejercer plenamente a su favor aquel *a priori* antropológico proclamado y desvalorizado en el mismo Hegel. En contra del relegamiento del ser humano que practica el autor de la *Enciclopedia* de las ciencias del Espíritu, Marx sale en su rescate: «No sólo es ser natural, es ser natural humano, es decir, un ser, que por ello es ser genérico, que en cuanto tal tiene que afirmarse tanto en su ser como en su saber».¹² Es decir, ha de afirmarse como un «nosotros» abierto a los otros de modo «genérico», sin estar sometido a un absoluto mítico y en evolución y del cual es uno de sus momentos. La denuncia de los fetichismos, el de la mercancía y el del concepto, hacen posible, pues, el rescate del *a priori* que hemos mencionado antes.

Al lado de esa pérdida de autoafirmación, producto de las tareas alienantes de mediación, los objetos producidos por el trabajo concluyen relacionándose entre sí con un poder casi fantasmal y cada uno pareciera, por su lado, ponerse a bailar como la mesa enloquecida que nos describe Marx.¹³ Y así,

¹² *Ibid.*, p. 199.

¹³ Marx, Carlos, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, México, FCE, 1972, Tomo I, pp. 36-37.

pues, el concepto en manos de Hegel y el dinero en las de los capitalistas, según se desprende de la denuncia de Marx, encierran el peligro de borrar al ser humano. Shakespeare y Goethe, citados repetidamente, funcionan como aliados en las páginas de *El Capital* y en otras obras, en la lucha contra la deshumanización y sus formas de encubrimiento.¹⁴ Sancho Panza, amo, y Don Quijote, escudero, invertidos los papeles hacen posible una crítica a los «industriales de la filosofía», como llama a los explotadores que vivían por aquellos años de los restos del Espíritu Absoluto, crítica que resulta ser tan eficaz como «la crítica roedora de los ratones».¹⁵

Frente a Rousseau que repudia al silogismo, junto con todas las formas de mediación sobre las que se ha organizado la «civilización», y Hegel que encadena la realidad mediante un silogismo que se mueve entre hipóstasis sucesivas, queda algo y que no es poco: la dialéctica.

Veamos, pues, la cuestión de la dialéctica, lo que es inevitable dado que Hegel considera a la sociedad civil como un momento en un proceso de ese tipo. ¿Qué hacer ante aquel encadenamiento de la realidad que muestra el sistema hegeliano? Es evidente que debemos partir de otra visión y otra práctica dialécticas.

En primer lugar, diremos que los procesos dialécticos por antonomasia son hechos antropológicos. El sujeto de ellos, activo o pasivo, es el ser humano, con lo que estamos negando la atribución de subjetividad dada al concepto dentro de la onto-teología propia del idealismo absoluto. Por otro lado, las contradicciones, que son el motor de lo dialéctico son básicamente sociales. Así, pues, rechazado el misticismo lógico de aquel idealismo, no sólo la humanidad adquiere un papel protagónico, se supera la visión antropomórfica de la naturaleza y, además, la historia vivida, así como el quehacer historiográfico, resultan rescatados desde una historicidad de muy diverso signo. Del mismo modo se lleva a cabo una recuperación de las valiosas categorías hegelianas de objetivación y de alienación, lo que abre la posibilidad de formas de emergencia social e individual, así como una diversa mirada de la subjetividad.

Los procesos dialécticos son, por otra parte, abiertos y muestran la movilidad y contingencia de lo histórico. Las totalidades a las cuales se llegue en el llamado momento de superación dialéctica deben ser sometidas a comprobaciones empíricas. Tampoco resulta justificable la propuesta de las formas de superación desde una onto-cosmología, o de una filosofía de la historia. Uno

¹⁴ Marx, Carlos, *El Capital*, op. cit., Tomo I, pp. 90 y 227-228 y Tomo III, pp. 877 y 899; *Ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos/Grijalbo, 1972, p. 520.

¹⁵ Marx, Carlos, *Ideología alemana*, op. cit., pp. 8 y 291 nota.

de los frentes de lucha más importantes en toda lectura dialéctica de ciertos procesos es el de la denuncia de actitudes conservadoras y acriticas. En muchos casos desde esa actitud se ha de exigir el rechazo de los modos como se han establecido o son vistos los polos en contradicción.

Veamos, para ejemplificar lo que venimos diciendo, la manera como se integra la mujer en la sociedad civil tal como se afirma en las páginas de la *Filosofía del derecho* hegeliana. Esta obra muestra momentos de acriticidad particularmente censurables. No es admisible el modo como se entiende que el Estado juega papeles universales, debido a la evidente carga ideológica desde la cual se define su naturaleza como «divina» y se le declara ajeno a intereses de grupo. Como tampoco resulta admisible la construcción de cadenas que dialectizan a los géneros, varones y mujeres o a ciertos colectivos como el de «pueblo», a partir de prejuicios sociales que se mueven en un plano vulgar.

Pongamos un ejemplo: si la mujer y el varón son «libres» antes del contrato matrimonial, al casarse ante la ley quien es «libre» resulta ser el matrimonio y así sucesivamente hasta llegar al Estado que asume toda libertad posible. Conforme con esto, en el párrafo 163 de la obra antes citada, dice el autor que «la familia es una persona y los miembros de la misma, accidentes»; son además «accidentes» colocados en posiciones distintas y que no resultan ajenas a las que vivían antes del matrimonio. En efecto, ese «momento del concepto» ha unido a dos seres que tienen, antes y después de casados una relación de desigualdad. Se trata de «accidentes» cualitativamente diversos, en cuanto uno es superior y la otra inferior. «La diferencia entre el hombre y la mujer es la del animal y la planta: el animal corresponde más a la naturaleza del hombre; la planta, más a la de la mujer» (*ibidem*, 166, adición).

Ya, con otros términos venerables, por ser griegos, había sostenido que los dioses de Antígona eran los de la tierra, mientras que el jefe del estado, Creón, pertenecía al mundo de los dioses celestes. De este modo, los términos a ser dialectizados son definidos desde lugares comunes y prejuicios. Y así el concepto como sujeto, del mismo modo que el silogismo en cuanto instrumento con el cual aquel sujeto encadena la realidad, es fruto de un logicismo paradójicamente irracional. Un mundo de mediaciones subsistentes de la milenaria sociedad patriarcal oscurece en este caso la pretensión de racionalidad absoluta.¹⁶

¹⁶ Hegel, J. F., *Filosofía del derecho*, Caracas, Universidad Central, 1976, trad. de Eduardo Vázquez; Marx, Carlos, *Manuscritos*, op. cit.; Marx, Carlos y Engels, Federico, *La Sagrada familia*, Madrid, Akal, 1981; *Ideología alemana*, op. cit.; Vázquez, Eduardo, *Ensayos sobre la dialéctica en Hegel y Marx*, Caracas, Universidad Central, 1982.

Concluiremos la problemática de las mediaciones y de la dialéctica ocupándonos brevemente de Jean Paul Sartre. Para él las mediaciones sociales eran, sin duda, las que más le interesaban. Según su opinión, son hechos normales e inevitables en la vida de relación de los seres humanos, así como respecto de la constitución del sujeto en cuanto ente individual, a saber, el yo. La conducta social y política se desplaza en un proceso constante de objetivación, el que se desarrolla por momentos, entre una forma mediática y otra, en vistas de ponernos más allá de las múltiples e inevitables formas de alienación. Explica todo este proceso como una dialéctica entre el yo individual y los múltiples colectivos con sus modos específicos de incorporación, los que no se reducen a las clases sociales sino que muchas veces se agregan a ellas, cualificándolas y hasta diversificándolas. El Estado autoritario, en particular, manejado desde intereses sectoriales, desconoce y niega formas de mediación, así como institucionaliza otras o, simplemente, las potencia hasta hacer de ellas un fetiche. De ahí la lucha de Sartre en favor de una historización, que, sin renunciar a lo universal, permita el reconocimiento de lo individual, lo particular y, sobre todo, la diversidad y multiplicidad de los colectivos, así como sus cambios cualitativos. «Para la mayor parte de los marxistas actuales —dice refiriéndose al stalinismo—, pensar es pretender totalizar, y, con este pretexto, llevarnos a lo concreto y presentarnos a este título determinaciones que son fundamentales pero abstractas. Hegel, por lo menos, dejaba subsistir lo particular en tanto que particularidad superada. ¿Significaba todo esto una invitación a la fragmentación social tal como se lo ha propuesto en nuestros días? Nada más ajeno al pensar de Sartre y al papel que según él lo entiende ha de jugar la acción política.

Así, pues, aceptado con Rousseau que el reclamo de democracia directa es legítimo, pero que es imposible, tal como en algún momento de *El contrato social* se le reconoce, la vía que resta es la de asumir las mediaciones y hacer de ellas caminos transitables de aproximación a lo que al comienzo hemos anunciado, a saber, la democracia directa como marco utópico o, mejor aun, como principio operativo de toda forma de democracia. En esto, el punto de partida de Sartre, siempre dispuesto a rescatar la subjetividad, ha de sumarse a la afirmación de Marx enunciada en muchos de sus libros y según la cual las circunstancias nos hacen, pero nosotros también hacemos a las circunstancias.

La lucha de Sartre contra los reduccionismos y su afirmación de la diversidad y heterogeneidad de los colectivos que juegan papeles significativamente mediáticos, en contra de esquematismos dogmáticos *a priori*, constituye un aporte teórico importante. De todos modos, su célebre *Crítica de la razón dialéctica* culmina con una filosofía de la historia, según la cual se ha de esperar escatológicamente el triunfo de la razón y de la libertad, con lo que su

esfuerzo teórico queda enmarcado dentro de posiciones que el mismo autor se había propuesto superar.¹⁷

Las mediaciones y el neo-capitalismo

En un trabajo del recordado escritor uruguayo Carlos Real de Azúa, aparecido en 1985, éste comentaba que, desde 1945, «la prédica norteamericana ha sostenido que una democracia viva no podría considerársela inseparable del sistema económico-social del capitalismo», y nuestra estimada amiga Lucía Sala, en el 2000, nos daba esa misma información: «En las versiones dominantes –decía– tanto en el discurso político como desde la academia más afín al establishment, en Estados Unidos en particular desde la Segunda Guerra Mundial, la relación entre democracia y capitalismo se convirtió en elemento ideológico esencial».¹⁸ No está de más recordar que esa democracia fue una de las armas doctrinarias más utilizadas para justificar la lucha contra los nazi-fascistas. ¿Tiene vigencia esta tesis actualmente? Por cierto, que sí y con mayor fuerza que nunca. No debemos olvidar que a inicios de la década de los cincuenta ya había comenzado lo que se denominó «Guerra fría», situación mundial que permitió algunas libertades a los países del Tercer Mundo. No es extraño que a partir de la llamada «caída del Muro de Berlín», en 1989, haya tenido sus inicios el tema de la «globalización», rostro contemporáneo de un muy antiguo proceso, el de la mundialización.¹⁹ Si nos preguntáramos en qué consiste la tal «globalización», podríamos responderlo fácilmente a partir de las formas discursivas con las que se ha tratado desde la eufemísticamente llamada «Gran Democracia del Norte», entre otras cosas, de convencer a los países que se encuentran bajo su esfera de influencia, de la inutilidad de continuar sosteniendo nacionalismos, de propugnar formas estatales proteccionistas o de intentar controles defensivos frente a las agresiones

¹⁷ Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1979, 2 tomos, pp. 47 y 73-74; A. A. Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta*, op. cit., pp. 30-31; Astrada, Carlos, *La doble faz de la dialéctica*, Buenos Aires, Devenir, 1962, pp. 94-95; Gurvitch, G., *Dialéctica y sociología*, Madrid, Alianza, 1968, cap. “La dialéctica de Jean-Paul Sartre”, pp. 215-241.

¹⁸ Real de Azúa, Carlos, *América Latina y sus ideas*, México, Siglo XXI Editores; UNESCO, 1985, p. 293; Sala, Lucía, *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*, Montevideo, Universidad de la República, Rico, Álvaro y Acosta, Yamandú (comp.), 2000, p. 183.

¹⁹ Roig, Arturo A., “Globalización y filosofía latinoamericana”, en *Filosofía Latinoamericana, globalización y democracia*, op. cit., pp. 39-50.

del movimiento financiero. Y, sobre todo, y he aquí tal vez lo más grave de la globalización promovida desde aquella democracia, el crecimiento de la economía financiera, bursátil, a costa del desarrollo de economías reales que podrían asegurar en los países dependientes un relativo bienestar. Agreguemos a esto las políticas de desregulación laboral, así como la puesta en marcha de campañas de fragmentación social y política, todo, lógicamente, en favor de voraces núcleos de capital cada vez más gigantescos. Y, por cierto, vista la globalización como la manifestación de una nueva situación imperial, no son menos responsables de su puesta en marcha y de su profundización, las oligarquías venales de tantos de nuestros países. Si tenemos en cuenta la naturaleza de todos los hechos que hemos enumerado, no nos será muy difícil ver que no se trata de cuestiones meramente políticas que respondan a una democracia en la que lo económico y lo financiero reciban la ley de su desenvolvimiento, sino que se trata precisamente de lo contrario. No es cuestión, pues, de que la democracia «sea inseparable» del capitalismo, sino que es simplemente una de sus máscaras.

Frente a este panorama que ya ha sido hecho y que es conocido de todos, cabe subrayar algo que es definitorio para este tipo de democracias condicionadas: el uso dado a dos categorías que son decisorias respecto de la vida política propiamente dicha: las de marginación y exclusión sociales, que se expresan, entre otros hechos, en la abismal división entre ricos y pobres, la pérdida de la inserción laboral de millones de trabajadores, el crecimiento de deudas impagables, además de su oscuro origen, el retroceso en la salud y la educación populares y, en fin, la corrupción como uno de los factores dinamizadores de la globalización.

Y, como es fácil de suponer, este complejo proceso ha venido acompañado de un cambio en el sistema de mediaciones, ya sea haciéndole perder fuerza y presencia a formas de integración social, quebrando la conciencia de clase, imposibilitando la constitución de gremios; debilitando los modos de inserción laboral; eliminando leyes y reglamentaciones de protección social; empobreciendo los sistemas de salud o vaciándolos; descalificando el referente nacional; reduciendo las obligaciones patronales; en otras palabras, creando entre capital y trabajo mediaciones obstructivas en relación con el segundo y favorables, en ocasiones ilimitadamente, en favor del primero. De esta enumeración surge, otra vez, que las políticas señaladas no tienen propiamente origen en lo social, sino en políticas económicas plutocráticas y la democracia se ha transformado en un recurso más en manos de ese poder. ¿Qué es lo que ha perdido una inmensa masa de población? Ya lo hemos venido diciendo, pero ahora sumaremos algo que es de particular fuerza: la esperanza. Y una de las bases imprescindibles para la puesta en marcha de formas de goberna-

bilidad democrática, no de gobernabilidad mercantil disfrazada, se encuentra en que los seres humanos puedan regular sus interacciones mutuas a partir de la esperanza, la que únicamente puede darse cuando no rigen los principios de exclusión y marginación en todos los órdenes de la cultura.²⁰

Después de todo lo dicho, ¿vamos a considerar todavía como compatibles democracia y capitalismo? Por de pronto es necesario decirlo con todas las letras: la economía –sin la cual no funciona ningún tipo de sociedad– no es necesariamente un conjunto de saberes y de técnicas propias del capitalismo, éste es una forma económico-social y, a su vez, una ideología, que puede convivir con cualquier forma de gobierno político siempre que no sea obstáculo para su desarrollo. Para el capitalismo, una democracia adecuada a sus objetivos o un gobierno antidemocrático que cumpla con esa misma condición, pueden serle indistintos. En nuestra América, bien lo sabemos, cada vez que las democracias se profundizaron en favor de los sectores populares y las mayorías empobrecidas, hemos padecido golpes de Estado y dictaduras.

Cabe pues, que nos preguntemos: ¿qué es lo que se oculta cuando se afirma la «natural» compatibilidad entre democracia y sociedad capitalista particularmente en los términos en que la estamos padeciendo? Se trata de una democracia que ha sido suficientemente viciada como para que sea compatible con los intereses de los sectores de poder financiero, una democracia en la que aquellos grupos, nacionales e internacionales, controlan el ejercicio de las formas de marginación y de exclusión sociales mediante presiones y recursos de todo tipo.

Nosotros no estamos pensando en esa democracia que nos ha quedado después de los incontenibles avances de las «leyes del mercado», soñamos –¿será posible soñar todavía?– con una democracia en la que la economía adquiera alguna vez rostro humano. Pues bien, entre esta democracia que soñamos y la otra, no puede haber compatibilidad. Para convencernos de lo que estamos diciendo basta con que tengamos presente el absoluto antagonismo moral que hay entre el mercado, ámbito del poder económico y la democracia, escenario del poder social. No hemos de olvidar que la racionalidad mercantil es en sí misma amoral, por lo mismo que tiene como recurso específico y necesario para su desarrollo la conversión de lo cualitativo en cuantitativo, de lo real en abstracto, la conversión de los bienes de uso en mercancías, todo bajo la ley de la oferta y la demanda, gracias al más eficaz y, a la vez, el más funesto de los inventos del ser humano: el dinero. Si la democracia, tal como la pen-

²⁰ De la Fuente Lora, Gerardo, “Democracia, para que vuelva el porvenir”, en C. Mondragón y A. Echegollen (coords.), *Democracia, cultura y desarrollo*, México, Praxis, 1998, pp. 70-78.

samos, ha de ser un tipo de vida caracterizada por una voluntad humanitaria, tal como la deseamos, si todas las relaciones en su seno han de partir del supuesto de la presencia de rostros y no de máscaras, si una de las tareas de toda democracia es la de evitar o controlar las mediaciones perversas, no nos cabe la menor duda de que democracia y capitalismo son incompatibles en lo que respecta a sus fines y objetivos y que o la economía —en contra del capitalismo y del neo-capitalismo como su nueva forma de perversión— vuelve a las manos de los pueblos, o serán destruidos, o sometidos a la esclavitud mercantil.

Ahora bien, ¿tenemos los intelectuales latinoamericanos en nuestro haber una tradición dentro del espíritu de democracia que aquí pensamos? ¿Haremos otra vez de mendigar doctrinas y ejemplos ajenos a nuestra propia experiencia histórica? Lógicamente, ahora más que nunca estamos obligados a la pesada y siempre urgente labor de reconstrucción teórica que debemos encarar y que tiene sus garantías, pues, a pesar de aquellas preguntas un tanto escépticas no hemos abandonado jamás el lema de Terencio incorporado por José Carlos Mariátegui y tantos otros de los nuestros: «Nada de lo humano nos es extraño». Y si hay una riqueza intelectual humana que en función de aquel principio nos pertenece y que tenemos el derecho de injertarla en el tronco de nuestras repúblicas, tal como nos lo aconsejó José Martí, con mayor razón es haber nuestro y primerísimo nuestra propia acumulación teórica.

Integramos, lo queramos o no, inclusive contra la voluntad de muchos de nuestros pueblos que fueron testigos de la conquista, eso que se ha dado en llamar Occidente; estamos embarcados, de igual modo, en la modernidad, con ella nos abrimos precisamente al proceso de mundialización. Y sabemos que nuestra incorporación a esos mundos no ha sido pasiva y que está marcada por resistencias desde los albores hasta nuestros días. En esa marcha se ha ido consolidando un hilo teórico al que alguna vez hemos caracterizado como un humanismo y también como un idealismo y cuyo eje ha sido y es la afirmación de la dignidad humana entendiendo por tal lo que no puede ser convertido en mercancía, porque aun cuando ha existido y existe un mercado de seres humanos, no perdemos, por lo mismo que humanos, aquella fuerza emergente que hace regresar a los pueblos a su humanidad, aun a costa de sangre y lágrimas. Y eso es lo que da contenido axiológico a aquel idealismo que se empuja apoyado en la exigencia de inclusión, a la vez que de rechazo de marginaciones y exclusiones. Y esa debería ser la línea de desarrollo de nuestro inacabado proyecto de democracia cuando realmente sea al nuestro y no el de otros.

Ya lo dijo José Martí: «El hombre se mide por el poder de erguirse», así como se hace plenamente humano cuando entiende que la vida es aventura, así como que vida y muerte son inescindibles y esta última es la que nos

empuja precisamente en nuestros intentos y riesgos por lo mismo que hemos de dejarla construida. Constantemente pasa delante nuestro, cabalgando, la sombra de Don Quijote. Por cierto, nuestro quijotismo no quiere ser el de Unamuno, con sus altibajos. «Llevo al costado izquierdo –decía el autor de Nuestra América– una rosa de fuego que me quema, pero con ella vivo y trabajo, en la espera de que alguna labor heroica o por lo menos difícil me redima». «Siento en mis talones las costillas de Rocinante» –les escribió el Che Guevara a sus padres antes de su muerte–. Si el capitalismo ha impuesto una eticidad mercantil, los pueblos han de construir una moralidad de protesta y emergencia.²¹

La «sociedad civil» en la América hispánica: sus orígenes

Hasta ahora nos hemos ocupado principalmente de la democracia y el problema general de las mediaciones entendido como uno de los temas axiales en la investigación y estudio de las relaciones sociales y políticas. Es hora ya de hablar de la sociedad civil, cuestión que abriremos ocupándonos de sus orígenes en Nuestra América.

El uso más antiguo hasta ahora conocido por nosotros de la expresión «sociedad civil» se encuentra en la célebre *Carta de Jamaica* de Simón Bolívar, de 1815. En uno de sus pasajes más citados, dice el Libertador: «... nosotros somos un pequeño género humano; poseemos un mundo aparte; cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias, aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil». Prestemos atención al modo cómo es enunciado el tema: hay en la expresión con la que es presentada la sociedad civil, una clara referencia a la vida ciudadana anterior a las Guerras de Independencia.²²

Respecto de los antecedentes en el extremo sur del continente, en los países del Río de la Plata, el uso más antiguo y, además, uno de los más interesantes, lo encontraremos 30 años después, en 1845, en las páginas del célebre *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento. La cuestión aparece con motivo de una imputación que el escritor argentino le hizo al fundador de la patria

²¹ Sánchez Vázquez, Adolfo, “Los del 98 y la política”, *Contracorriente*, núm. 11-14, 2002, pp. 112-120; Roig, Arturo A., *La Filosofía latinoamericana como aventura*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, Tomo I, Prólogo.

²² Bolívar, Simón, “Carta de Jamaica (1815)”, *Escritos políticos*, Madrid, Alianza Editorial, 1975, p. 69.

uruguay, José Gervasio de Artigas, al que acusa de ser no sólo enemigo de la «sociedad civil», sino de haberse constituido en el modelo que siguieron en el Río de la Plata los otros adversarios de la misma. «Artigas –dice Sarmiento– baqueano, contrabandista, esto es haciendo la guerra a la sociedad civil, a la ciudad, comandante de campaña por transacción, caudillo de las masas de a caballo, es el mismo tipo que, con ligeras variantes, continúa reproduciéndose en cada comandante de campaña que ha llegado a hacerse caudillo».²³ Y otro tanto nos dice de Facundo Quiroga, seguidor de la política inaugurada por Artigas, según Sarmiento. El caudillo riojano se le aparece como «enemigo de la justicia civil, del orden civil, del hombre educado, del sabio, del frac, de la ciudad».²⁴ Resulta interesante recordar que el célebre *Facundo* fue escrito en Santiago de Chile, en donde el autor llevaba años de residencia y había aprendido el oficio de intelectual urbano gracias a un periodismo fuerte, pero también gracias a una sociedad civil arraigada que no había sufrido momentos anárquicos desestabilizantes como sucedería en el lado argentino. No tenemos información acerca de cuándo se leyó a Adam Smith en Santiago, pero es muy probable que noticias de sus escritos ya circularan entre los ilustrados de la última etapa colonial. No sería extraño a todo esto el poder social, político y económico de los antiguos cabildos, temática la de estos que resurgirá como veremos con el proyecto de organización municipal de la generación argentina de 1837.

Es importante señalar que, tanto para Echeverría como para Sarmiento, la sociedad civil debía consolidarse prioritariamente antes de la conformación y consolidación del Estado. Para lograr este objetivo faltaba sin embargo bastante. Era necesario antes enfrentar la barbarie de los campos, las «masas a caballo», tal como las denomina Sarmiento, que dominaban en los márgenes, además muy extensos, que rodeaban las ciudades. De ahí que la lucha fuera vista como «civilización» (la «sociedad civil») contra la «barbarie». A pesar de que Echeverría habría de participar de sentimientos racistas, supo ver con claridad, sin embargo, que dos eran los métodos que podían emplearse en aquel enfrentamiento: uno, el de «síntesis», regido por un principio integrador de las fracciones en lucha, el otro, de «antítesis», que fue el que puso en ejercicio Sarmiento en su *Facundo* y que sería el que se impondría como política nacional hasta fines del siglo XIX.²⁵

²³ Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, p. 68.

²⁴ *Ibid.*, p. 125.

²⁵ Echeverría, Esteban, *Obras completas*, Buenos Aires, Zamora, 1951, p. 189.

En relación directa con este método de antítesis que denuncia Echeverría y que él tampoco cumpliría, Sarmiento, en relación, a su vez, con la posición militar y política de Artigas, hizo una interesante lectura dialéctica de la revolución de independencia en general, a la que denomina con el nombre de «tercera entidad». ¿En qué consiste ésta? Según podríamos entenderlo, es algo así como un poder social y político que se le presenta como «antidialéctico», en cuanto viene a quebrar lo que sería un proceso «dialéctico» normal. La «tercera entidad» es denunciada por eso mismo, como algo que viene a quebrar lo que sería una lógica de la historia.

Según Sarmiento, las guerras de independencia iniciadas en 1810 en todo el continente sudamericano, de México al sur, enfrentaban dos bandos: «realistas» y «patriotas», partidarios unos del mantenimiento de la sujeción colonial y otros defensores de la independencia. Los jefes de ambos ejércitos eran hombres de ciudad y comandaban tropas regulares. Pues bien, Artigas comenzó a atacar con sus montoneros, tanto a unos como a otros. «Movimiento campesino» ciego, pero lleno de vida —dice Sarmiento hablando de aquéllos—, de instintos hostiles a la civilización europea (entiéndase las ciudades americanas) y a toda organización regular, adverso a la monarquía como a la república porque ambos venían de la ciudad y traían aparejado un orden y la consagración de la autoridad.²⁶

Sarmiento no comprendió ni podía comprender que se trataba de otro desarrollo dialéctico y no de una «tercera entidad» que venía a interferir el enfrentamiento de los amos, fueran ellos «godos» o «patriotas». Se explica, pues, que concluya afirmando que lo que hacía Artigas era la «guerra a la sociedad civil», la misma entidad social que en el seno de las ciudades había acogido como partes integradas a americanos españoles con europeos españoles, antes del inicio de las guerras entre ambos bandos.²⁷

Pues bien, ¿qué sentido tiene en Sarmiento la expresión «sociedad civil»? No preguntamos ahora por sus posibles orígenes históricos en cuanto estructura social, sino por su significado dentro de las doctrinas de la época. Es evidente que se trata de un concepto enmarcado dentro de un iusnaturalismo. Conforme con esa antigua doctrina jurídica, se parte de la existencia de un «estado de naturaleza» que en nuestras tierras muestra grados, los que van del «salvajismo» a la «barbarie» y que, eliminados, podrá darse el paso hacia un tipo de convivencia humana «civilizada» en la que la ciudad tendrá prioridad

²⁶ Sarmiento, Domingo Faustino, *op. cit.*, p. 66.

²⁷ *Ibid.*, p. 68.

respecto del campo. Quienes prepararon el terreno en Hispanoamérica para el ingreso de estas ideas fueron las «Sociedades económicas de Amigos del País», las que se generalizaron a partir de la segunda mitad del siglo XVIII movidas por el interés de un mejoramiento económico de las colonias hispánicas y que siempre incluyeron un matiz político, el mismo que se puso claramente en toda Sudamérica en 1810.

Nada más ajeno al pensar de Sarmiento —y en esto la posición de Bolívar fue mucho más amplia— que la definición del ser humano como «zoón politikón». Por un lado, estaban los «salvajes», población originaria que era vista en un nivel de bestialidad, ajena a lo político —Echeverría pensaba en los mismos términos— y, por el otro, los «bárbaros», a saber, la población mestiza hispano-indígena que vivía en una forma de asociación que Sarmiento caracteriza como «feudal» y desde la cual regresaban fácilmente a la «bestialidad», según nos lo presenta en el caso del caudillo Facundo Quiroga.²⁸

Tuvo todo este programa, organizado sobre las categorías de marginación y de exclusión, una fuerte repercusión. Cuando se organizó el estado nacional, en 1852, se impuso el sistema de representación política que expresó claramente las exigencias de control social de la línea de poder que expresaba Sarmiento con su categoría de «sociedad civil». La vigencia de estas ideas sobrepasó el siglo XIX.

Sin embargo, ese programa, en su mismo proceso de imposición, tuvo sus contradictores. Uno de ellos, tal vez el más destacado a nivel continental, fue Francisco Bilbao, quien un año antes de la publicación del *Facundo*, dio a conocer asimismo en Santiago de Chile, su revolucionario escrito *Sociabilidad Chilena* (1844), en el que desde un decidido liberalismo libertario abogó por una política integracionista y nos legó, en ese sentido, uno de los antecedentes históricos más importantes para la formulación de la sociedad civil del futuro. El texto de Bilbao que provocó un fuerte escándalo, puede ser entendido y valorado como un verdadero anti-*Facundo*.²⁹ Otras figuras hay que deben ser rescatadas removiendo el manto de olvido de la historiografía

²⁸ Roig, Arturo A., “Barbarie y feudalismo en las páginas del *Facundo*”, *¿Algo más sobre Sarmiento? 1888-1908*, San Juan, Facultad de Humanidades y Artes, 1998, pp. 227-268; “La construcción del ‘pueblo’ en el discurso liberal argentino en la primera mitad del siglo XIX”, *Actas de las Segundas Jornadas Patagónicas de Estudios Latinoamericanos*, Universidad Nacional del Comahue, Centro Patagónico de Estudios Latinoamericanos, Neuquén, CD coordinado por Laura Pollastri, primera edición, 2004.

²⁹ Jalif de Bertranou, Clara, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América*, Mendoza, EDIUNC, 2003, pp. 148-149.

oficial, que adoptaron posiciones equivalentes respecto de la categoría de inclusión social, en favor de la población campesina hispano-indígena, así como de las comunidades indígenas. Entre ellos no se puede olvidar a Carlos Guido Spano. Hugo Biagini nos ha hecho conocer a muchas de esas olvidadas figuras en su estudio «Emergencias indigenistas».³⁰

Se ha de tener en cuenta, además, un caso que podría ser visto desde la dudosa categoría de «astucia de la historia», pero que tiene su sentido. Aquellos encarnizados enemigos de la población criolla e indígena promovieron, desde un comienzo del proceso de organización nacional, la inmigración europea como solución «racial» que se dio a la par de formas de genocidio. El racismo como ideología rigió todos estos procesos durante el siglo XIX y buena parte del XX y aún se continúa en las escuelas alabando sus efectos «civilizadores». Pues bien, esa población inmigratoria, escasamente calificada e integrada por grupos humanos expulsados de la Europa industrial, concluyeron integrándose con los sectores oprimidos nativos, y haciendo frente común contra la tradicional oligarquía y sus antiguos proyectos. Estos nuevos ciudadanos comenzaron a luchar por una inclusión social efectiva, campaña que culminó con una importante modificación del sistema de representación política bajo el amparo del voto universal y obligatorio. Las mujeres debieron esperar el goce de este derecho hasta la aparición de Eva Perón, bastantes años después. Lo que nos interesa de todos estos procesos se encuentra en el nacimiento de una sociedad civil que no tenía ya sus raíces en la etapa colonial española. Se podría decir que había comenzado a tomar cuerpo una sociedad civil moderna. No se ha de olvidar, en relación con todo esto, la evolución que mostraría, a la par, la sociedad política, la que, según dice Gramsci, en «la vida histórica concreta sociedad civil y sociedad política son una misma cosa».³¹

Un peligro traía la irrupción de sectores sociales nuevos: se abría la riesgosa perspectiva del surgimiento, desde abajo, de una sociedad alternativa que sin salirse de los marcos de la sociedad burguesa venía a poner en peligro el poder tradicional, así como a poner a la luz los prejuicios de élite en los que había concluido, a fines del XIX e inicios del XX, la ya lejana sociedad civil pensada por Sarmiento y, en general, por la generación de 1838. La revolución del 90, en Argentina, así como el golpe fascista de 1930 han sido momentos agudos de esta situación.

³⁰ Biagini, Hugo, *La generación del 80*, Buenos Aires, Losada, 1995, pp. 57-88.

³¹ Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la Cárcel*, México, Ediciones ERA, Tomo 2, p. 172.

Desde las ideas del Hegel tardío hasta Mariátegui

Para que nos hagamos una idea de los aspectos que dieron nacimiento a un cambio del concepto de sociedad civil y que afectaron las fuentes doctrinarias de las que derivaba la propuesta de la pre-burguesía liberal argentina, veamos algunos de los planteamientos clásicos del tema, principalmente en el Hegel tardío y en los escritos de Marx y Engels y, en fin, en Gramsci. Las tesis de este último nos aproximarán a la figura de José Carlos Mariátegui.

Y ahora viene una pregunta que nos han hecho algunos amigos: ¿por qué el Hegel tardío y no el de los escritos juveniles en los que se ha creído ver en nuestros días un «escritor revolucionario» crítico de la sociedad burguesa? Los escritos del joven Hegel, así como los valiosos estudios que se han hecho sobre ellos, en verdad, no pueden ser ignorados. De todos modos, debemos dejar en claro que la presencia de Hegel en nuestros estudios ha estado impulsados desde sus inicios por un intento de rescate de aspectos antropológicos relacionados con la problemática del sujeto, así como por un rechazo de su filosofía de la historia y aun de su historia de la filosofía, vistos estos problemas desde nuestra realidad latinoamericana. En este sentido, un buen ejemplo a tenerse en cuenta y que aclara nuestra posición es la obra de Amelia Valcárcel sobre Hegel y la ética de la que surgen cuestiones fundamentales para nosotros, tales como el rescate del deber ser, el de la utopía, el de la contingencia, y no digamos nada del desprecio de la vida subjetiva y con ella de la moralidad. La obra de Valcárcel supone, digamos, un Hegel visto «desde nosotros» los hispanoamericanos.³² Por nuestra parte, ponemos fuertemente en duda que se pueda rescatar el Hegel «reaccionario» que culmina con los lineamientos de la *Filosofía del Derecho* regresando al presunto Hegel «revolucionario» que algunos han creído ver y aprovechar teóricamente. Por lo demás, ese rechazo no es de nuestros días ni siempre ha sido consciente. Cuando Simón Bolívar tomó posición ante la filosofía colonialista europea, sin saberlo, invirtió el esquema hegeliano. Y, por cierto, para hacer eso no necesitaba leerlo. José Gaos había percibido este hecho claramente. Entiende, en efecto, que el eticismo de

³² Valcárcel, Amelia, *Hegel y la ética. Sobre la superación de la mera moral*. Prólogo de Javier Muguerza, Barcelona, Anthropos, 1988; Gutiérrez, Germán, “Metafísica y ética en el pensamiento de Hegel”, *Utopía y praxis latinoamericana*, núm. 21, 2003, pp. 7-31; Heinrich, Dieterich, *Hegel en su contexto*, Caracas, Monte Ávila, 1987, 2002, p. 200 (sobre la noción de «contingencia»).

los filósofos hispanoamericanos «implica un rechazo de doctrinas como las que expresa Hegel, aún ellos sin saberlo...».³³

Veamos ahora la cuestión de la «sociedad civil», expresión que fue empleada por Hegel, según Amelia Valcárcel, con el objeto, entre otros, de evitar la noción de «pueblo». Lógicamente que también había motivos fundados para trabajar aquella categoría, más allá de las dificultades que asimismo ofrece. Pero vayamos al asunto. Hegel le reconoce a la sociedad civil un lugar específico dentro de la sociedad, así como funciones que le serían propias. Digamos que dejando de lado por ahora los juicios de valor que pone en juego, aquellas dos observaciones han sido mantenidas hasta nuestros días como es precisamente el caso de Antonio Gramsci. Señala Hegel las ricas manifestaciones de vida que tienen lugar en la sociedad civil, si bien en todo momento le despiertan una fuerte desconfianza. Pareciera que lo contingente que caracteriza a aquellas manifestaciones y posibles actitudes emergentes no compatibles con la universalidad del Estado le aterrorizaran. Y así, declarada la sociedad civil como el medio propio de la subjetividad, que es fuente de arbitrariedad, resulta ser «el lugar temible de donde surgen las olas de las pasiones» (parágrafo 184); en relación con eso mismo es lo perdido dentro del sistema de la eticidad, algo así como un extremo que se aleja de lo universal y corre el riesgo de moverse en lo radicalmente eventual. En suma, nos dice el filósofo que «la sociedad civil en sus oposiciones y enmarañamientos ofrece el espectáculo del exceso, de la miseria y de la corrupción física y ética común a ambas» (parágrafo 185). Todos los riesgos y aventuras de la contingencia, condición de toda emergencia vital y social –no nos referimos a la absurda «contingencia» contenida necesariamente en el concepto– resultan condenados en nombre de un Estado, nivel de la universalidad, colocado «por encima de todos los intereses» (parágrafo 270), que es «voluntad divina como espíritu presente que se despliega» (*ibidem*) y otros delirios por el estilo. Por cierto, nosotros también señalamos y denunciábamos constantemente la miseria y la corrupción como males propios de la sociedad civil y, muy particularmente, respecto de sociedades como las que venimos denunciando, propias del régimen inhumano del capitalismo, pero lo hacemos sin caer en el absurdo de deificar al Estado.

³³ Gaos, José, “Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano”, *Cuadernos Americanos*, núm. 2, 1943, p. 74; Roig, Arturo A., *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, op. cit., Tomo II, p. 116.

Desde la disciplinada arquitectura de su sistema, no le quedan al filósofo resquicios para aproximarse con otra mirada a la vida subjetiva. La única solución es su sometimiento, junto con su moralidad, a la eticidad expresada por el Estado.

¿Cómo entienden esta cuestión de la sociedad civil los economistas? La pregunta se la hace Marx en sus *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844*. «La sociedad como aparece para los economistas –nos dice– es la sociedad civil en la que cada individuo es un conjunto de necesidades y sólo existe para el otro en la medida en que se convierten en medio el uno para el otro». Así, pues, aquella miseria y corrupción de la sociedad civil no derivan de su «esencia», sino que son fruto de las relaciones humanas, deshumanizadas en este caso al desconocerse el principio de la dignidad humana. Interesante texto que nos muestra cómo la aproximación a Hegel es llevada a cabo desde uno de los más fuertes principios de la moral kantiana. Digamos todavía que, para aquellos economistas, y esto como simple rechazo empírico de la doctrina hegeliana del Estado, éste no es un ente ontológico-mítico y puede ser conquistado y puesto también como medio.

El texto más citado y famoso sobre la sociedad civil de Marx y Engels se encuentra en *La ideología alemana* (escrita en 1845 y recién conocida en 1932). Nos hablan allí de una sociedad civil condicionada por las fuerzas de producción y, a su vez, condicionante de las mismas, que tiene como fundamento, tal como ya lo había señalado Hegel, a la familia. Pues bien, «esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia» y luego la caracterizan señalando dos funciones: «abarca –dicen– todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca –aclaran de inmediato– toda la vida comercial e industrial de una fase y, en este sentido, trasciende los límites del Estado y de la nación, si bien, por otra parte, tiene necesariamente que hacer valer al exterior como nacionalidad, y vista hacia el interior como Estado...». Por último, agregan –anticipando uno de los temas que ahondará y ampliará Gramsci– que la sociedad civil «forma en todas las épocas la base del Estado y de toda superestructura idealista».³⁴

Teniendo en cuenta esta rica diversidad de funciones básicas, no puede extrañar que Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel* haya dicho que mientras

³⁴ Marx, Carlos, *Manuscritos*, op. cit., “Tercer manuscrito”, p. 173; Marx, Carlos y Engels, Federico, *Ideología alemana*, op. cit., p. 38.

el Estado es la «legalidad», la sociedad civil «es la realidad». Marx, en *La cuestión judía* había dicho todavía más: allí afirma que la sociedad civil es «la inmediata realidad del hombre». No estará de más que insistamos en el valor metafórico de la categoría de «superestructura» que aparece utilizada en la definición de sociedad civil. La misma no supone ni puede suponer un reduccionismo economicista, en cuanto la relación de ambas partes de la metáfora implica una influencia recíproca de la una sobre la otra. El enunciado insistentemente repetido por Marx respecto de que «las circunstancias nos hacen y nosotros hacemos a las circunstancias» da el sentido correcto de una figura que básicamente pretende expresar, en contra de la filosofía idealista –Hegel en particular–, la anterioridad del mundo respecto de la conciencia.³⁵

Aquella «sociedad civil» caracterizada como «el verdadero hogar y escenario de toda la historia», que tiene como núcleo inicial a la familia, es de suponer que ha mostrado variantes hasta llegar, como una de las consecuencias de la Revolución Francesa, a constituirse en la «sociedad burguesa» (*bürgerliche Gesellschaft*), tal como la denomina el propio Marx, o «società borghese», como lo hace Gramsci. Como no podría ser de otra manera, tal sociedad no fue ni es ajena a las clases sociales, cuya estructura se expresa en ella.

Es importante tener presente que la sociedad civil no es un nivel social permanentemente homogéneo, aun cuando siempre tenga, tal como ya lo hemos dicho, su origen en la familia. No está demás que recordemos que la familia se encuentra asimismo sujeta a cambios. Atendiendo a todo esto, las diferencias que podrían notarse entre Marx y Gramsci responden a situaciones epocales en las que es posible señalar cambios históricos, en este caso profundos. El hecho explica que en el filósofo italiano sociedad civil y sociedad política lleguen a confundirse. Otro tanto sucede con el papel que se le atribuye al intelectual, el que en Gramsci adquiere particular fuerza. Así, pues, la tesis del autor de los *Cuadernos de la cárcel* constituye una adaptación a los tiempos y una creativa reinterpretación de la compleja y móvil categoría de sociedad civil, descripta inicialmente en Hegel, tal como él la veía y la pensaba en la

³⁵ Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, op. cit., tomo I, pp. 175-176; Marx, Carlos y Ruge, A., *Los anales franco-alemanes*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, «La cuestión judía», p. 233. Respecto a la expresión de Marx relativa a nuestra relación con las circunstancias, véase nuestro libro *Ética del poder y moralidad de la protesta*, op. cit., pp. 30-31.

sociedad alemana del siglo XVIII, y retomada luego por Marx y Engels en el XIX.³⁶

Ya vimos los antecedentes del concepto de sociedad civil en Sudamérica, así como sus dos posibles líneas históricas de desarrollo: una, la expresada por Sarmiento en su *Facundo*, que tiene sus raíces en la etapa colonial española, que concluirá siendo la «sociedad burguesa» de los siglos XIX y XX. La otra, marcadamente inorgánica, expresada por los movimientos campesinos cuyo símbolo es, en el Río de la Plata y según lo dice Sarmiento, José Gervasio de Artigas. Contemporáneamente a las luchas del fundador de la patria uruguaya, no debemos olvidar la contribución doctrinaria y práctica de Simón Rodríguez y, más tarde, de José Martí, ya iniciado el siglo XX. En esta línea, hemos de mencionar a José Carlos Mariátegui. De sus escritos surge, ya esbozado, el proyecto de sociedad civil que pensamos para el futuro de Nuestra América. Lógicamente, el mensaje de todos estos héroes del pensamiento y de la acción social y política se expresa con la sola palabra democracia, la que, para todos ellos, resuelve en una convivencia cuyo grado de autenticidad se puede medir por el modo como son entendidas las formas de mediación atendiendo básicamente a los problemas de inclusión y exclusión sociales.

Respecto de Mariátegui hemos de decir que lo que puede ser entendido como un regreso a su pensamiento y su acción no es extraño al interés que en nuestros días tiene la cuestión de la sociedad civil, tal como lo ha mostrado Yamandú Acosta en un estudio pionero.³⁷ La categoría de sociedad civil tiene presencia en los textos de Mariátegui como expresión de su rica lectura de la realidad social. Si bien en sus escritos hay una muy particular valoración de la población americana indígena, no la piensa como «la clase revolucionaria». Esto no significa que haya una renuncia respecto de las vías de cambio

³⁶ Marx, Carlos y Engels, Federico, *Ideología alemana*, op. cit., p. 72; Coutinho y Liguori, “Metamorfosis de un concepto. La sociedad civil en Gramsci y en el debate contemporáneo”, *Marx ahora*, Revista Internacional, núm. 14, 2002, pp. 68-81; en relación con la importancia que esta temática tiene actualmente en América Latina es indispensable ver, asimismo, a Yamandú Acosta, *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*, Montevideo, Universidad de la República, 2003; Borón, Atilio, “La sociedad civil después del diluvio neoliberal”, en Perry Anderson et al., *La trama del neoliberalismo*, Buenos Aires, CBC, 1997; Magayón Anaya, Mario, *La democracia en América Latina*, México, CCYDEL, 2003, cap. 7.

³⁷ Acosta, Yamandú, *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina*, op. cit. Del mismo autor véase “Utopía y política en América Latina: entre el capitalismo utópico y el capitalismo nihilista”, *Logos*, núm. 13, 2003, pp. 95-112.

social superador de las situaciones de dependencia, marginación social y explotación, sino que se trata de un proyecto más vasto y complejo. Como lo señala Fernanda Beigel, el concepto de «clase productiva» es en él amplio y construido desde una «ideología abierta» en un proceso constante de redefinición. Un estudioso del Amauta concluye que su obra expresa el «Fin de la política como profesión y práctica individual para convertirse cada vez más en formas democráticas reales de autogobierno de la sociedad en su entorno natural con el único objetivo de contribuir a cristalizar todas las potencialidades individuales y colectivas existentes como seres humanos de una sociedad libre, justa y feliz».³⁸

Lógicamente, esta valoración implícita de la sociedad civil en los escritos mariateguianos no suponen necesariamente un dualismo. La lucha contra una estructura estatal clasista mediante el reforzamiento de lo que sería una sociedad civil no implica en Mariátegui —y, a nuestro juicio, tampoco en Gramsci— un proyecto dualista «sociedad civil-Estado». Lo que sucede es que ambos «polos» han de ser repensados y replanteados desde una mirada orgánica y de complementación en cuanto que hay tareas que sólo desde el horizonte de miras y de actividad del Estado-nación, podrán ser llevados adelante. Nos parece importante subrayar la categoría de estado nacional que estamos señalando en este caso.

Marcos Kaplan nos ha alertado contra aquel dualismo y a su vez ha enunciado de modo claro los límites y funciones de la democracia directa, así como de la representativa en un ideal de estructura. El proyecto, entre utopía y realismo, como todo proyecto ambicioso y grande, es aplicar en cada actividad social y en cada institución formas de democracia directa o de democracia representativa según sean los ámbitos y niveles. Se trataría de alcanzar una escala de estructuras autogestionarias y autogobernadas en un proceso de federación ascendente. Atendiendo a esto, la democracia directa será más aplicable en niveles inmediatos y determinados y, a su vez, la representativa, en los mediatos y generales. Y aquí, una vez más, se plantea, tal vez, el punto más delicado: el de las formas de mediación, conjuntamente con el papel de mediador y la necesidad ante ellos de generar formas críticas y de control

³⁸ Beigel, Fernanda, *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*, Buenos Aires, Biblos, 2003; Ríos Burga, Jaime, “Mariátegui y la escena contemporánea”, *Anuario Mariateguiano*, vol. VII, núm. 7, 1995, pp. 287-293.

como complemento indispensable del sistema.³⁹ ¿Regreso a un socialismo utópico? Tal vez. De todos modos, Adolfo Sánchez Vázquez nos mostró el camino de ida y vuelta que a muchos parecía imposible. Ninguna utopía está definitivamente bloqueada y no hay pensamiento científico, en la medida que entra en juego un deber ser, que no se aproxime, sabiéndolo o no, a la utopía.⁴⁰

³⁹ Pizzorno, Alejandro, “Introducción al estudio de la participación política”, en Pizzorno y Kaplán, *Participación y cambio social en la problemática contemporánea*, Buenos Aires, Ediciones SLAP, 1975; Kaplán, Marcos, *Estado y sociedad*, México, UNAM, 1978.

⁴⁰ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, México, ERA, 1975; Aínsa, Fernando, “El destino de la alternativa como utopía”; Krumpel, Heinz, “Utopía y realidad en el pensamiento intercultural”; Ubieta Gómez, Enrique, “La utopía y el imposible revolucionario como ideal”, trabajos aparecidos en la obra coordinada y dirigida por Horacio Cerutti Guldberg y Rodrigo Páez, *América Latina: democracia, pensamiento y acción*, México, CCYDEL, 2003; Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía desde nuestra América*, México, Porrúa, 2000; Heinz, Dieterich, *Democracia participativa y liberación nacional*, Prólogo de Miguel Bonasso, Buenos Aires, Nuestra América Editorial, 2003.

SEGUNDA PARTE:
INDIANISMOS EN ABYA YALA

LA IDEALIZACIÓN EN EL INDIANISMO: CONDICIONES Y LÍMITES

Carlos Macusaya Cruz

Introducción

La idealización que hace el indianismo al referirse a los “indios” es un rasgo que lo ha caracterizado y ello, sumado a su visceral ataque hacia los “q’aras”, ha dado lugar a su descalificación “de entrada” por mucho tiempo. El problema que esto entraña (aún hoy vigente) es el no haberse clarificado lo que expresa esa idealización. Por ello, en este trabajo se plantearán algunas reflexiones sobre la idealización indianista, buscando situar este fenómeno en el proceso de formación de una conciencia política entre quienes han sido racializados como indios. Sin lugar a dudas, las obras indianistas de Fausto Reinaga, desde su publicación, condensan la visión andinista en sus aspectos más lúcidos y contradictorios a la vez, y por ello serán la base para analizar la idealización señalada. Y para entrar a este asunto cabe señalar algunas puntualizaciones.

Por mucho tiempo, el indianismo en Bolivia ha sido menospreciado y desdenado por quienes estudian a los “movimientos indígenas” y de hecho se ha privilegiado la atención sobre el katarismo,¹ confundido muchas veces

¹ El trabajo más citado al hablar de katarismo es *Oprimidos pero no vencidos* de Silvia Rivera, en el cual el indianismo es “supuesto” como parte del katarismo. En la presentación que escribió la autora para una nueva edición de su libro, publicado en 2003, “incluye” al indianismo con un guion después del katarismo. Por otra parte, Javier Hurtado (1954-2012) escribió el trabajo más documentado y serio sobre el katarismo, el cual fue su tesis de doctorado en la Universidad Libre de Berlín y que se publicó bajo el título de *El katarismo* (1986); en

con el anterior. Empero, desde hace un par de años se habla de indianismo en ámbitos en los que antes esta corriente era desconocida o silenciada, y se hace a partir de interpretaciones de toda índole, desde las más esotéricas y descabelladas, pasando ligeramente por las que indagan en su historicidad y sus lineamientos ideológicos, hasta las que se basan simplemente en la descalificación.²

Una primera aclaración para ser tomada en cuenta es la diferencia entre indianismo y katarismo. Para ello, planteo una periodización en la que tomo a estas corrientes de forma global.³

- 1) *Periodo inicial-formativo* (1960-1971): iniciado con la fundación del Partido Agrario Nacional en 1960, se cierra con el golpe de Banzer en 1971. En esta época emergieron los elementos básicos de lo que se podría llamar la politización de la etnicidad en los Andes de Bolivia, donde fueron racializados como indios. Se inicia el trabajo de “desenterrar” a Tupaj Katari (e introducirlo en el lenguaje sindical campesino), la *wiphala* y otros elementos relacionados con la historia y la simbología en los Andes, alargando de ese modo la memoria.
- 2) *Periodo de bifurcación* (1973-1980): se inicia con la publicación del *Manifiesto de Tiahuanaco* (1973) y se cierra con el golpe de García Meza (1980), es entonces cuando emerge el katarismo, no sólo diferenciado del indianismo, sino enfrentado a él. Fueron expresiones políticas de este periodo: el Movimiento Indios Tupaj Katari (MITKA) y el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK). Los primeros concentrados en buscar “originalidad”, independencia política y generar rupturas, mientras los segundos buscaban alianzas y avances graduales.

este trabajo también se encuentra el desdén por el indianismo. El libro de Hurtado se publicó en una segunda edición en 2016, con un estudio introductorio hecho por Estaban Ticona, el cual es bastante impreciso.

² Es el caso del trabajo de H. C. F. Mansilla titulado *Una mirada crítica sobre el indianismo y la descolonización*, Bolivia, Rincón Editores, 2014. El autor toma a la ligera la producción indianista de Reinaga y no distingue diferencias con sus postulados posteriores, de tal modo que los aglomera para validar su crítica.

³ Para ver algunos detalles sobre los periodos que propongo, pueden verse los siguientes artículos de mi autoría: “El indianismo katarista en el siglo XX: Primer periodo”, pp. 13-15; “El indianismo katarista en el siglo XX: La bifurcación”, pp. 8-10; y “El indianismo katarista en el siglo XX: El periodo decadente”, pp. 4-6. Todos disponibles en la revista *Pukara*, en los números 123, 125 y 126, <<http://prensaindigena.org/web/index.php>>.

- 3) *Periodo de decadencia* (1982-1997): comienza con la asunción de las curules por parte de los diputados indianistas del MITKA y el MITKA-1 en 1983 y termina con la conclusión de la gestión como vicepresidente de Víctor Hugo Cárdenas (1997). Fueron años en los cuales el indianismo y el katarismo entran en confrontaciones internas y muchos de sus militantes caen en el multiculturalismo. Las expresiones más notables de este periodo son la división y atomización, en especial en el indianismo.

En este proceso, el indianismo fue percibido como una expresión de resentidos, como una postura irracional y racista, mientras que el katarismo era “más realista”. Los intelectuales “q’aras” (Silvia Rivera, Javier Hurtado, Xabier Albó, Javier Medina, etc.), con sus vínculos institucionales y de casta, dieron su beneplácito y apoyo al katarismo introduciéndolo en los debates académicos, mientras hacían lo opuesto con el indianismo.⁴

Fue desde los bloqueos aymaras de 2000 y 2001 (cuando el “indio” emergió como peligro para el Estado boliviano –y éste entró en crisis–) que el indianismo fue ganando terreno, convirtiéndose en la forma elemental de dar sentido a los acontecimientos que se iban dando. Entonces, Fausto Reinaga empezó a ganar popularidad por sus ideas indianistas, más allá de los reducidos grupos donde era conocido, tanto fuera como dentro del país. Y fue Felipe Quispe, cuando por ese tiempo dirigía la CSUTCB, quien “ha sacado de la clandestinidad la palabra de Fausto Reinaga”.⁵ En esa situación de crisis estatal se buscaban ideas y planteamientos sobre la emergencia del “indio” como sujeto político, y los libros de este autor fueron requeridos desde entonces, circulando en plazas y ferias, gracias al trabajo de activistas. La demanda sobre las obras de Reinaga fue percibida por los “pirateros” de libros, quienes desde 2005 empezaron a reproducir varias de ellas, empezando por *La Revolución India*. Como corolario, 2015, en el auditorio del Banco Central de Bolivia se presentaron sus obras completas, en medio de las comunes y ciegas adulaciones, repetidas hasta hoy incluso por personas que antes denostaban a Reinaga.

Identifico tres periodos en la producción de Reinaga, para lo cual ubico el momento más importante en relación con cómo piensa el papel político de quienes han sido racializados como “indios”. A partir de ello defino los otros momentos. Es decir, no tomo su trayectoria intelectual en un sentido lineal y

⁴ Una historia política sobre los movimientos indianistas y kataristas se puede consultar: Pedro Portugal y Carlos Macusaya, *El indianismo katarista. Una mirada crítica*, Bolivia, FES, 2016, <<http://www.periodicopukara.com/archivos/el-indianismo-katarista.pdf>>.

⁵ Reinaga Wankar, *Bloqueo 2000*, La Paz-Bolivia, Arumanti Chachanaka, 2000, p. 22.

ascendente. Por tanto, las etapas del pensamiento de Reinaga, desde mi punto de vista, son:

1. *Pre-indianista* (1940-1960): el indio no tiene centralidad política y es entendido como el beneficiario de la “revolución nacional”.
2. *Indianista* (1964-1971): resaltan aspectos radicalizados de su anterior etapa, pero centrando sus planteamientos en el papel del “indio” como sujeto político.
3. *Post-indianista* (1974-1991): la influencia indigenista y la angustia debida a que los “occidentales” lo reconozcan como filósofo “indio” se imponen definitivamente, abandonando la atención sobre el sujeto racializado e inclinándose por imaginar al “indio” como pensamiento que podría encarnarse en “cualquier raza”.

Algo para tener en cuenta: la etapa indianista de Reinaga⁶ se desarrolla en la década de los sesenta y ello responde a que el indianismo en general surgió en el escenario abierto por el proceso de modernización estatal, iniciado por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) desde 1952, proyecto que buscaba impulsar la formación de una burguesía desde el Estado, a la vez de intentar crear una identidad nacional basada en el “ser mestizo”.

La limitada capacidad del “Estado nacionalista” para organizar la vida de la población y de absorber la mano de obra migrante del campo a las ciudades (dando mayor vigor a los sectores “informales”) estaba consustanciada con la renovación de los procesos de diferenciaciones racializadas y la reproducción de castas. Entonces, la modernización proyectada implicó limitaciones (que eran su propio fiasco) en los procesos de movilidad social en función de criterios donde los “signos raciales” y las diferencias étnicas volvían a ser elementos de distinción y jerarquización entre la población. Así, “la etnicidad, bajo la forma del apellido, el idioma y el color de piel, será reactualizada por las élites dominantes como uno más de los mecanismos de selección para la movilidad social, considerada, junto a las redes sociales y la capacidad económica, los principales medios de acenso y descenso social”.⁷

⁶ Sobre el abandono del indianismo por parte de Reinaga se puede consultar Carlos Macusaya, *Del indianismo al pensamiento amáutico. La decadencia de Fausto Reinaga*, Bolivia, MINKA, 2015.

⁷ García, Álvaro, *Potencia plebeya*, Bolivia, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2009, p. 279.

Empero, este fenómeno fue mimetizado con el discurso estatal sobre el “mestizaje”, discurso propalado con gran intensidad y que aún posee mucha incidencia. El “indio” –en el ideario nacional “mestizo”– tenía su lugar en un glorioso pasado precolonial, pero en el presente (ese presente) se trataba de un ser que debía desaparecer haciéndose mestizo, para así superar su condición de “atraso” e “inferioridad”. Esta idea quedó arraigada en la mentalidad boliviana y hasta hoy se expresa como “mejorar la raza”.

Se supuso una unidad nacional fundada en la unión sanguínea que surgió de la “mezcla” entre colonizados y colonizadores. Pero en el fondo, esta unidad basada en las “sangres mezcladas” fue (como es hoy) la negación tácita de quienes pasaron a ser “campesinos” (fundamentalmente aymaras y quechuas), pues lo mestizo entre las capas dominantes criollas era una afirmación de su distancia o “no relación” con los “indios”. Era como decir: “Mis abuelos ya hicieron el terrible sacrificio de mezclarse con los indios, por lo tanto, yo ya no tengo por qué hacerlo”. El mestizaje fue (y es) la reivindicación de un hecho siempre ubicado en el pasado y que no podía ni debía repetirse.

Se puede decir que el indianismo surgió de las posibilidades abiertas por el proyecto nacionalista y de sus limitaciones. Buscó diferenciarse de las corrientes en boga por aquellos años y las confrontó. Además, el indianismo surgió desenmascarando el proyecto nacionalista, denunciando la racialización sufrida por la gran mayoría de la población, desnudando los rasgos coloniales del Estado, etc., y en este proceso Fausto Reinaga tuvo un papel fundamental, debido a su experiencia y formación, básicamente en la formulación ideológica.⁸

A pesar de que las ideas indianistas de Reinaga fueron elaboradas (básicamente) en la década de los años sesenta, siguen circulando y se han arraigado en distintos sectores. Su producción ideológica sigue siendo influyente en tanto son pocos los indianistas que han ingresado al terreno, y quienes lo han hecho, las más de las veces han dado rodeos sobre ideas ya planteadas,

⁸ Identifico los siguientes elementos básicos del indianismo de Reinaga (extensible en general al indianismo): I) Sociedades yuxtapuestas, dos Bolivias; II) Sujeto racializado, indio; III) Imperativo histórico, partido indio; IV) Revolución del Tercer Mundo, Revolución India; y V) “Contra-historia”, epopeya india. El primer elemento funciona como eje articulador, en tanto modelo de análisis; mientras el segundo es un polo de la relación y es a quien se dirige la interpelación ideológica clarificada en el tercer elemento. Estos elementos suponen conceptualizaciones y se articulan con dos movimientos de pensamiento: uno como proyección, elemento cuarto, y otro como retrospectiva, elemento quinto. Para más detalles véase: Carlos Macusaya, *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga*, Bolivia, MINKA, 2014.

matizándolas con estridencia en lugar de profundidad. Por si esto fuera poco, no han pasado de lanzar formulaciones sesgadas, a partir de posicionamientos de victimización, sin llegar a la clarificación teórica. En buena medida, los lineamientos básicos del indianismo de Reinaga no han sido reflexionados (salvo excepciones), y en muchos casos se ha tomado lo más inconsistente de él. Por todo ello, analizar el pensamiento indianista de Reinaga adquiere importancia en la actualidad.

El trabajo de análisis sobre la idealización de lo indio se construye a partir de una lectura de las principales obras indianistas de Reinaga: *La revolución india* (1970), *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970) y *Tesis india* (1971). Ello en razón de que a pesar de haber sido escritas hace casi medio siglo, continúan ejerciendo influencia y, por ello, su importancia no es algo del pasado.

Desde mi punto de vista, *La Revolución India* es la obra más importante del “pensador indio” y la que mejor contiene la interpretación indianista;⁹ además, este libro es una de las expresiones más destacadas del periodo inicial-formativo del indianismo.¹⁰ Por su parte, el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* está incluido como sexto capítulo de la obra anterior y también se publicó en una edición aparte; puede considerarse como un resumen de *La Revolución India*. La *Tesis India* surgió inicialmente como producto de la

⁹ La estructura y división del libro tienen coherencia política: comienza con una sección llamada “Páginas Liminares”, en la cual se hace una presentación general de la generalidad del libro, partiendo del prólogo (hecho por Luis E. Valcárcel) y el “Introito” (una cita extensa de Guillermo Canero Hoke); esto da una especie de ubicación ideológica al trabajo a partir de una crítica a occidente. El primer capítulo, llamado “El Mundo y el Occidente”, acentúa la postura planteada en las “Páginas Liminares” para llegar a plantear cómo la dominación occidental ha condicionado. “El Problema Nacional” (capítulo segundo), expresado en la yuxtaposición de “dos Bolivias”. Posteriormente pasa a formular la historia indianista, “La Epopeya India” (capítulo tercero), que bosqueja el papel del indio en la historia y su lucha contra la dominación colonial y republicana; de este modo se vuelve a plantear el “Problema Nacional”. De ahí pasa a “La reforma agraria” (capítulo cuarto), pues la colonización europea que condiciona el problema nacional se expresa tácitamente en la vida del indio en las consecuencias de la aplicación de tal reforma. Finalmente, se hace una dura crítica en “Los partidos del cholaje blanco-mestizo” (capítulo quinto), pues allí señalo a quienes viabilizan, y a la vez personifican, la dominación occidental en Bolivia; además, se explicita la necesidad imperiosa de formar un partido indio, con lo que el sentido de la obra queda claro.

¹⁰ La otra expresión destacada de este periodo fue la participación indianista en el VI Congreso Nacional de la CNTCB (2 de junio de 1971), el cual dirigió Raymundo Tambo. Jenaro Flores fue electo Ejecutivo Nacional y se aprobó la tesis política elaborada por Fausto Reinaga.

petición de unos dirigentes campesinos de la Federación Departamental de Campesinos de Oruro, pasando por varios eventos hasta que, en el Ampliado Nacional de la CNTCB, en febrero de 1971, no se permitió discutir dicha tesis, ante lo cual “las delegaciones de La Paz, Oruro y Tarija elevaron su protesta por semejante escamoteo”.¹¹

Considerando que se suele criticar el uso del término *indio* a quienes se identifican como indianistas, se iniciará el análisis con algunas consideraciones sobre la “obviedad” de la palabra *indio* y su validez, para luego abordar cómo se ha descalificado al indianismo. Seguidamente se plantearán algunas observaciones sobre la forma en que se idealiza al *indio* desde esta postura, donde me detendré a reflexionar sobre lo que dicha idealización expresa. Para cerrar se plantearán dos aspectos: uno referido a las idealizaciones como un fenómeno de transición y otro referido a cómo esa transición no ha llegado a realizar plenamente.

La “obviedad” sobre la palabra *indio* y su validez

Hay una gran variedad de formas en las que se utiliza la palabra *indio* y que en general coinciden en el aspecto peyorativo de su manejo. Ello en razón de las motivaciones racistas que marcan el uso habitual de tal término, las cuales se descargan cuando se ataca a alguien diciéndole “indio”. En el repertorio de insultos de uso común en Bolivia (como en otras partes de Latinoamérica), lo más agresivo y racista que puede emplearse, en el afán de ofender lo más posible a alguien, es dicha palabra. Este uso nos indica que *indio* funciona en el lenguaje como marcador “racial”, y este funcionamiento responde a ciertos aspectos culturales y somáticos identificados como signos de una condición histórica que es percibida también como una condición de naturaleza biológica.

La reproducción de la dominación “blancoide”, que discursivamente ha sido mimetizada como mestizaje, es el proceso que confiere a la palabra *indio* “su” sentido racista. Por tanto, se racializa cuando alguien es señalado como “indio”, lo que supone una situación en la que éste es sujeto pasivo (e inferiorizado) y quien lo racializa es sujeto activo (pues presupone una superioridad natural con respecto al “indio”). Esta situación de racialización pasa desapercibida en los tratos cotidianos e incluso en los más institucionalizados.

¹¹ Reinaga, Fausto, *Tesis India*, Bolivia, Impresiones “Wa-Gui”, 2006, p. 7.

Además, al ser un fenómeno producido y reproducido en las interacciones, es dinámico y no funciona como atributo independiente de quienes participan. Por ello, uno puede pasar muy fácilmente de ser racializado a racializar, de ser objeto de un ataque racista a ser agresor, o a la inversa. Pero lo que no cambia es el propósito de humillar y degradar a la víctima, aludiendo a una supuesta inferioridad “racial”.

Quienes son apuntados con la palabra indio, tratando de invalidar o anular la agresión, suelen esgrimir cuestionamientos muy comunes, en términos tales como: “Los indios están en la India”, “no somos indios”, “Colón se equivocó...”, etc. A partir de la “obviedad” de estos cuestionamientos se asume que quienes hacen uso del término indio lo hacen por ignorancia¹² y están equivocados. Esto, llevado al grado de conclusión, puede ser complaciente, pero la cuestión no queda resuelta; es más, sólo se logra impedir tratar el problema que conlleva: cuando se le dice a alguien indio no se pretende aseverar que es de la India (no se trata de un gentilicio), sino que es de “raza inferior”.

Vale la pena resaltar otro aspecto en el uso del término *indio*. Éste nos refiere a “un algo” que en una “situación normal” debe estar oculto o escondido y que, al romper con tal normalidad, “escapando del escondite”, provoca el señalamiento de forma inmediata: “Se le ha salido su indio”.¹³ Es otro quien lo hace notar: lo que se pretendía esconder o no debía ser expuesto ha sido percibido, y quien lo dejó escapar es objeto de mofa. El término *indio* viene en segunda instancia, pues antes el “indio” se manifestó, escapando de la represión de quien es racializado como indio, represión constituida en su fuero interno como negación de sí mismo. Al ser percibido, es catalogado de forma inmediata y burlona como algo que corresponde naturalmente a un “indio”.

Al momento de aludir o apuntar al equívoco de Colón se busca eludir, esquivar el insulto, invalidando o desautorizando la palabra (aunque la carga sigue “viva”). En el sentido de referirse a algo que debe esconderse, la palabra indio, a través de la manifestación de lo oculto, nos pone frente a la condensación negativa de la experiencia del sujeto racializado. Si como insulto se busca herir con la palabra *indio*, con la alusión al equívoco se busca eludir tal intención, pero en este caso, como en la situación en donde se manifiesta lo

¹² No debemos perder de vista que la ignorancia en Bolivia siempre se la relaciona con el indio: “indio ignorante” o “no seas ignorante” como equivalente de “no seas indio”.

¹³ Otra manera muy común es la que sigue: “Dale con todo tu indio”, se refiere a que se use toda la fuerza. No hace mucho también se decía “amor a lo indio”, en el entendido de que entre “indios” la fuerza bruta es la “característica innata” en sus relaciones de pareja.

que debe esconderse, la herida ya está dentro del sujeto racializado¹⁴ y es ahí adonde apunta la intención de quien arremete empuñando la palabra *indio*.

El sentido racista de la palabra en cuestión no reside en lo que ella es en sí misma, y el refugio que se suele buscar en el “conocido desconocimiento” sobre la equivocación de Cristóbal Colón para invalidarla sólo sirve de consuelo, pero el problema queda en condiciones de seguir operando. Además, para insultar o agredir verbalmente no se requiere ser un erudito en el lenguaje o la historia, ni saber el origen de la palabra usada. Los insultos tienen validez no por su etimología ni por estar reconocidos en el diccionario, sino por su uso social. Es la forma en que se emplea socialmente tal palabra, en un contexto determinado, lo que la valida.

El término *indio*, como “arma racista”, funciona en una situación histórica concreta, la cual implica relaciones sociales en las que la catalogación hecha sobre determinadas poblaciones tiene un sentido racializado. Funciona de manera despectiva en una realidad en la que el racismo es parte normal de la vida cotidiana, donde la racialización funciona como un elemento ordenador en las jerarquías y las interacciones sociales reproducidas de modo constante. Su empleo supone el prejuicio de una desigualdad natural¹⁵ entre quien la usa y quien es denigrado con ella. Es decir, que la determinación sociohistórica es recubierta por una representación biológica que naturaliza relaciones específicas. En tal situación, las diferencias sociales son presentadas como naturales, desplazando la atención hacia lo que aparenta y no hacia lo que es. Si bien no existen diferencias biológicas dignas de ser consideradas de carácter “racial” entre la población humana, ello no impide que el racismo siga funcionando y expresándose, como en este caso, por medio de la palabra *indio*.

Llama la atención que en Bolivia se ha eludido analizar, salvo algunas excepciones, el incómodo tema del racismo; claro que ello no ha impedido su funcionamiento. Resulta de interés que la universidad no ha sido la entidad encargada de contribuir a esclarecer las dinámicas y relaciones puestas en jue-

¹⁴ La violencia simbólica vivida le ha producido una “herida” y trata de que nadie la toque, esquivando los señalamientos y escondiendo sus “marcas” étnicas. Estas vivencias son exteriorizadas en una especie de desahogo como insultos, es decir, de forma negativa. Por eso no es raro que la persona agredida en términos racistas agrede en los mismos términos. ¿No son acaso los “hijos de chola” quienes más dice “chola de mierda” o no es un hijo de “indio” quien con más saña dice “indio de mierda”?

¹⁵ Marx, al referirse a la situación histórica en la que se hace posible resolver el “secreto del valor”, dice: “Sólo podía ser descubierto a partir del momento en que la *idea de la igualdad humana* poseyese ya la firmeza de un prejuicio popular”. Marx, Carlos, *El Capital*. Tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 26.

go en las expresiones racistas, a pesar de las distintas carreras pertenecientes al campo de las ciencias sociales. Esa actitud podría ser comparada, usando un poco la imaginación, con la de un peculiar doctor que le tiene fobia a la sangre y evita verla en cualquier circunstancia, aunque ese elemento sea parte fundamental de su trabajo; es decir, entre muchos académicos e instituciones se ha tomado al racismo como algo desagradable, aunque su trabajo estaba estrechamente vinculado a él. En el mejor de los casos, y en este último tiempo, lo más común han sido los ingenuos llamamientos moralistas (“es malo discriminar”, etc.), pero la explicación del fenómeno es lo que menos cabida ha tenido.¹⁶

La palabra *indio* implica relaciones de poder y procesos de racialización, aspectos que son menospreciados cuando ingenuamente se usa como excusa el hecho de que Colón se equivocó. Su empleo en lo cotidiano marca la experiencia de quienes son racializados con este término y que, a partir de esas experiencias, forman una personalidad en la cual el tormento por no ser catalogados como indios los persigue en situaciones concretas. Entonces, la cuestión no se reduce a la “obviedad” en el funcionamiento racista de esta palabra.

El indianismo: entre la descalificación y el verdadero error

El término *indio*, condenado formalmente en los tratos protocolares, no quedó sólo como un arma del lenguaje cotidiano, usado para denigrar a quienes se consideran seres de “otra raza”, de una “raza inferior”. Si bien su uso quedó por fuera de la formalidad política o académica en el país, como se señaló, siguió siendo empleado en los ámbitos más cotidianos e informales; esto implicaba el problema de la reproducción del racismo como ejercicio de poder. En esa situación, y desde la década de los sesenta, la palabra *indio* fue tomada para nombrar una condición que, reconocida formalmente, pero que era vivida por quienes eran racializados como indios. Así, de entre la población considerada de “otra raza”, emergió una corriente que asumió tal término para definirse y definir una expresión político-ideológica: el indianismo.

Un rasgo característico del indianismo ha sido la inversión que operó con respecto al uso habitual y racista del término *indio*, buscando apelar al “or-

¹⁶ Si bien en 2010 se aprobó la “Ley contra el racismo y toda forma de discriminación” (N° 45), lo interesante es que ésta ha sido aludida en varias ocasiones, muy en especial por parte del viceministro de Descolonización, Félix Cárdenas, para amenazar con iniciar juicio a opositores del gobierno.

gullo de la raza” y, de manera entrecruzada a la vez, explicitando el sentido político subyacente en el empleo de tal palabra. Esta operación, y el entrecruzamiento que implica, tienen su referente máximo en las obras indianistas de Fausto Reinaga (1906-1994). En ellas se encuentran por lo menos dos formas de pensar al indio: 1) como *condición esencial* y 2) como *condición histórica*; formas que signan al indianismo en general (no sólo al de Reinaga) y que hoy por hoy no han dejado de funcionar.

Estas formas, al desenvolverse, se afectan entre sí, y esta “afectación” mutua ha ocasionado que para muchos (indianistas y antiindianistas) no sólo sean indiferenciables, sino que incluso se ha llegado a tomar la *forma I* como la única manera en la que se pensaría al indio desde el indianismo. La *forma I*, básicamente engañosa, ha sido tomada muy ingenuamente y sin mayor cuidado, por adeptos y “críticos”. Los primeros se aferraron ciegamente a ella, buscando preservar algo que sería para ellos una garantía ontológica. Los segundos, por la idealización que sobre el indio se expresa en dicha forma, de la mano con la degradación hecha sobre los “blanco-mestizos”, redujeron todo a la descalificación contra el indianismo por “ser racista”¹⁷ y una posición inaceptable en una “nación mestiza”.

El resultado de esta descalificación sobre el indianismo, que operó en los espacios políticos y “académicos”, fue a la par del “descuido” por los problemas implicados; pero, además, era la clara expresión de la incapacidad de la “intelectualidad blancoide” de poder dar sentido explicativo a la relación social expresada con el término *indio* y a partir de la cual emergía el propio indianismo. Lo que hicieron los descalificadores fue, usando una muy conocida frase, “botar el agua sucia con todo y bebé”.

Apuntando simple y únicamente al modo en que el indio era idealizado, en oposición a los “blanco-mestizos”, en una condición esencial, quienes descalificaron y menospreciaron al indianismo no lograron percibir que estaban entrecruzadas dos formas: 1) *condición esencial* y 2) *condición histórica*. Por tanto, ni siquiera se podía esperar el esclarecimiento del vínculo que relaciona dichas formas, pues no se habían percatado de que “ahí había algo más”, no sólo la simple idealización en oposición a los “q’aras”.

¹⁷ Por ejemplo, Diego Pacheco, quien elaboró su tesis de licenciatura en la carrera de Antropología de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) sobre el movimiento indianista, afirma en su caótico trabajo que el indianismo es “racismo antiblanco”. Pacheco, Diego, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, Bolivia, Hisbol, 1992, p. 17.

Los “pensadores” en Bolivia padecían –y muchos aún lo padecen– de “ceguera intelectual”.¹⁸ Los “q’aras” vivían como normal su relación con los “indios” y no podían hacerse cuestión de la misma, como cuando un alcohólico no ve en su adicción un problema de alcoholismo. Así se fue formando una muralla para bloquear cualquier posibilidad de entender el carácter racializado de la estructura social, precisamente aquello a lo que apuntaba el indianismo. Los procesos en los que las formas 1 y 2 emergieron, como las formas mismas en su relación, no fueron consideradas y se las pasó por alto.¹⁹

Quienes fueron blanco de las críticas y ataques de los indianistas sólo atinaron a descalificar al indianismo “haciéndose a los giles” ante los problemas planteados por éste. Lo puesto en duda en los planteamientos indianistas fue desentendido, “alejando” así la posibilidad de esclarecerlo. Por tanto, para no caer en el mismo error, seremos escrupulosos con el asunto, más aún con la *forma 1*, la más engañosa y, por ello, la que debe ser tratada con mayor cuidado.

Si se quiere entender lo que la idealización del indio significa, no se debe dejar de lado la *forma 1*, pues el verdadero error es tomar unilateralmente “en sí” lo que debe ser explicado en sus relaciones con otras formas y procesos. El verdadero error radica en esta actitud de desechar, por ser “incoherente” y “falaz”, lo que debe explicarse (el común denominador, en tanto error, de los críticos del indianismo y de muchos ex indianistas), y para lograr esta explicación no basta la *forma 2*, pues, junto a la primera forma, son parte del proceso de constitución del sujeto político.

La idealización tomada en sí

La *forma 1* –aquella en la que el indio es idealizado como un ser determinado por una *condición esencial*– tomada en sí misma de manera unilateral, es decir, sin relación con la *forma 2* y sin relación con las condiciones socio-históricas de su aparición, nos refiere a un sujeto pensado más allá de las relaciones de poder. Un sujeto cuya vida sólo es posible si entre los procesos político-económicos y él hay una distancia que lo mantenga en un estado de “intangibilidad”. Así, el indio y lo que le es propio serían entidades intangibles e inmutables ante los desgarros de la historia.

¹⁸ Reinaga, Fausto, *La Revolución India*, Bolivia, Impresiones “Móvil Graf”, 2007, p. 158.

¹⁹ Este “descuido” ha sido el terreno explotado por “expertos en cosas de indios” e “indígenas” que, jugando el papel de sabios y portadores de lo “ancestral”, han sabido “vivir bien”.

La *forma I* parece presentarnos algo muy parecido a un ser mítico que vive por sobre los problemas terrenales y está más allá de ellos. Los colonizadores en estas tierras habrían encontrado “millones de seres sin mancha ni pecado”,²⁰ y en el Tawantinsuyu: “El paraíso está en la tierra y en esta vida”.²¹ El mundo precolonial fue un reino sin males ni contradicciones, fue el socialismo con el que soñó Marx, pero al cual los “indios” habrían llegado sin pasar por las etapas europeas del esclavismo, el feudalismo ni el capitalismo:

En el pasado el indio edifica el Imperio de los Inkas. ¿Dónde, en que época el occidente ha logrado una sociedad como aquella del Tawantinsuyu, en que no se conoce ni hambre ni frío; ni dolor ni desesperanza? Una sociedad donde practica como un rito religioso el principio de Marx: “A cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad”. O ¿qué otra manda sino eso el “ama llulla, ama sua, ama khella del inkanato”?²²

Se contrapone al indio y a su mundo con respecto a lo que sucedía en Europa: “España, igual que los demás pueblos de Europa, creía en las brujas y quemaba gente”.²³ La cultura europea en el tiempo de la Conquista, para el indianismo, es sintetizada en la vida de los reyes católicos de España, Fernando e Isabel, quienes “vivían en la miseria, la ignorancia y la mugre”.²⁴ Europa es pensada en oposición al “mundo indio” y a la inversa. En este juego, estos dos mundos son presentados como absolutamente opuestos.

El sentido religioso como parámetro valorativo de esta interpretación es muy claro. Lo malo –en términos absolutos– es el mundo occidental, y los occidentales son la personificación de ese mal: “El ‘hombre blanco’ de Occidente lleva en su substancia esencial, como cosa innata de su ser, la mentira, el robo, la explotación y el fratricidio”.²⁵ El mundo de lo bueno, el mundo

²⁰ Reinaga, Fausto, *Tesis India*, op. cit., p. 13.

²¹ *Ibid.*, p. 397.

²² *Ibid.*, p. 41.

²³ Reinaga Fausto, *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, Bolivia, PIB, 1970, p. 27. En la nota 26, Reinaga cita un texto extraído de un libro de Natalio Rivas, titulado *Anecdotario Histórico* y que en parte dice así: “Es cosa sabida que la reina Isabel la Católica era enemiga del agua y del jabón. Nunca se supo que hubiese tomado un baño de cuerpo entero. Con los flujos catameniales su camisa tenía la dureza de una calamina... creía que su mugre era sagrada” (las referencias apuntadas son: Natalio Rivas, *Anecdotario Histórico*, Madrid, Aguilar, 1951, pp. 594-602.)

²⁴ *Idem.*

²⁵ Reinaga, Fausto, *La Revolución India*, op. cit., p. 84.

“indio”, fue contaminado con el mal traído por los invasores occidentales; pero aun así, ese mundo sobreviviría en los indios que, se supone, “no se contaminaron”, y que conservarían su “pureza sublime”.²⁶

Desde esa perspectiva, tenemos a un ser cuya naturaleza es la de existir apaciblemente en una especie de burbuja, “milagrosamente” libre de las “contaminaciones” y las maldades que los europeos trajeron a estas tierras. Es como si, de alguna extraña y desconocida manera, el indio hubiera vivido el proceso de colonización sin ser colonizado y, por tanto, sin que su vida transcurriera en ese proceso.

Esto es una contradicción, pues el indianismo denunciaría un fenómeno (la colonización) que no transformó al indio, y por lo que dicho sujeto no tendría ningún tipo de relación con ese proceso ni alguna razón por la cual denunciarlo o tratar de enfrentarlo. No tendría razón de ser la crítica indianista, y el objetivo al que apunta se desvanecería, o por lo menos estaría en otro ámbito y por fuera de lo que el indio “es”. No importaría lo que pasó o pasa en la economía o en las reconfiguraciones estatales, pues estos procesos se desarrollarían lejos de los “indios”, quienes estarían muy apartados y a salvo, a prudente distancia.

La *forma 1* nos refiere a un sujeto pensado por fuera o más allá de las relaciones de poder. Si el sujeto estuviera distanciado, no importa si muy cerca o muy lejos, de los procesos históricos, la colonización no lo hubiera constituido como sujeto colonizado, racializado, es decir, como indio. Indio implica una situación histórica, no es simplemente una palabra con una desbordante carga peyorativa, ni su funcionamiento responde únicamente al equívoco de Cristóbal Colón.

A primera vista, la *forma 1* parece desfigurar la situación histórica de quien ha sido racializado como indio y, por ello, cualquier consideración sobre lo que hizo, hace o proyecta. El antes, el después y el ahora pierden sentido, y da la impresión de no quedar otra opción que “atenernos” a la *forma 2*, desechando la *forma 1*, pues esta última sería un “error” y por ello debe ser desechada (junto al indianismo). Pero dejar de lado aquello que no parece ser serio y no sólo incomoda, sino que molesta (y no merece ser tomado en cuenta), es la actitud arrogante y genuina de la falta de seriedad y no sólo eso; es, ante todo, como ya se dijo, el error mismo.

Si se acepta la *forma 1* sin considerar su relación con la *forma 2* y dejando de lado las condiciones sociohistóricas en las cuales emerge, es algo que no

²⁶ *Ibid.*, p. 39.

tiene coherencia e incluso funciona contra el mismo indianismo; se muestra ridículo e imposible. Si esta imposibilidad es asumida como “realmente posible”, anularía la dimensión básica del discurso indianista: el énfasis en la dominación colonial. Si el “indio” estuviera “distanciado” o por fuera de la historia, la colonización no lo hubiera constituido como sujeto racializado.

Desde la *forma 1*, es decir, a partir de que la condición de indio es histórica y no una esencia, podríamos entender que el indio “nace” de la colonización o bien que la Conquista sería la causante de dicho sujeto. Pensar al indio no como determinado por algo esencial, independiente de los procesos económico-políticos, sino como un sujeto que vive una condición histórica, nos permite considerar los distintos procesos que se anudan y se expresan en el sujeto racializado. Entonces, en palabras de Reinaga, indio es “la expresión de nuestra *condición histórica*”.²⁷

Se suele reprochar a los indianistas que hablan de un “indio” que existe sólo en su imaginación. Pero ¿se trata simplemente de “imaginación” o de un engaño? Lo importante en el tema de la idealización del indio no está en lo que representa en sí misma tal idealización y su resultado: un ser inmaculado que ha vivido indiferente a la historia y por fuera de ella, un ser imaginado e inexistente en la realidad. Tomando unilateralmente tal idealización, no se entiende el carácter de la cuestión; no esclarece la relación entre la *forma 1* y la 2.

Lo que expresa la idealización

La idealización expresada en el indianismo se debe entender como parte de un proceso de politización, condicionado por las relaciones sociales racializadas. De igual manera, sólo inscribiéndola dentro de estas relaciones, en la forma como éstas condicionan tales representaciones, y a la vez, cómo estas representaciones reproducen estas relaciones, es que se puede entender el tema en cuestión. Se trata de definir el carácter de este fenómeno tomado no en sí mismo, como suelen hacer muchos “críticos”. Se trata de un gesto básico que busca hacerse acto político y que, además de ser una de las marcas distintivas de los movimientos indianistas en general, es, en buena medida, parte de su legado.

²⁷ Reinaga, Fausto, *La Revolución India*, op. cit., p. 142. Resaltado en el original.

En el esfuerzo por transformar su “propia” condición, el sujeto racializado como indio crea y recrea aspectos simbólicos en los cuales se presenta a sí mismo como la bondad personificada, como un ser “sin manchas ni pecado”.²⁸ En este sentido, la condición esencial que busca el indianismo por medio de la *forma I* está determinada por la dependencia con respecto a su objeto de negación. La idealización indianista depende de las representaciones negativas elaboradas sobre el indio, pues básicamente trabaja invirtiéndolas. La supuesta inferioridad congénita, como justificación de la dominación racializada, es el común denominador de las representaciones en torno al indio y que, como “artefactos simbólicos”, vehiculizan el funcionamiento de un orden racializado. El indianismo trabaja sobre un marco de representaciones dado y lo que hace, cuando idealiza al indio, es invertirlo.

Se presenta como lo absolutamente opuesto a las maldades del hombre blanco, como un ser alejado, distanciado, de los inmundos problemas del mundo occidental. En esta idealización se expresan las condiciones históricas vividas por tal sujeto, pues éste, al encontrarse “divorciado” de su pasado, lo reconstruye, lo resignifica. Elabora una historia buscando un sentido opuesto a lo establecido sobre lo que el “indio es”. Reinterpreta la historia y llena “creativamente” los “vacíos”. Elabora una *contra historia* en la cual se relata la epopeya india, y en este proceso rehace las representaciones negativas y degradantes sobre él.

Las idealizaciones indianistas expresan esfuerzos, fallidos pero necesarios, por dar certidumbres, certezas, a sujetos que sufrían los procesos de racialización, quienes habían perdido la capacidad de transformar y definir su destino como colectividad. Sujetos que viven un presente donde las condiciones de existencia mutilan y condenan a la agonía. El sujeto racializado como indio, por tal condición, desprecia su color de piel, el idioma de sus padres, el apellido que lo delata; en suma, es un ser agónico, casi anulado, que vive añorando “blanquearse”.

Se transita de manera abrupta del autodesprecio a la sobrevaloración de sí mismo y de lo propio: el bueno es el indio, lo bueno es lo indio. En esta idealización, que apunta a rehacer la autoestima de un ser inferiorizado, se expresan invertidamente las condiciones históricas de tal sujeto. El indio es visto como “una raza, un pueblo, una nación y una cultura opuesta al occidente racista”.²⁹ Esta inversión valorativa funciona proyectándose sobre el pasado anterior a la Conquista y hace de él algo bello, glorioso y único.

²⁸ Reinaga, Fausto, *Tesis India*, op. cit., p. 13.

²⁹ Reinaga Fausto, *La Revolución India*, op. cit., p. 386.

El pasado es idealizado en un presente de miserias, en una realidad que degrada la condición humana porque en ella hay seres tratados como si fueran de “otra raza”. Lo que se es en el presente, se invierte en las representaciones idealizadas del indianismo. Por ello, el indianismo no sólo idealiza el pasado o la cultura del indio, sino que al mismo tiempo se refiere a un presente de penurias. Pone acento en el modo en que la jerarquía en las fuerzas armadas refleja y reproduce la estructura social racializada, desenmascara el rol de la educación en la interiorización de la inferioridad expresada en autodesprecio, resalta el papel colonialista de la religión, etc. Todos estos aspectos, y otros, apuntan a cuestiones vividas por un ser condicionado históricamente, quien parece no percibir el carácter de tal condición.

Somos una raza discriminada. Servimos para trabajar en las minas y fábricas a ración de hambre y a ración de bala. Llenamos los cuarteles de las Fuerzas Armadas, de la Guardia Nacional (Policía). El indio uniformado esta para garantizar el “orden social”, para ir a la guerra, para pelear contra los guerrilleros del Che Guevara y para entrar en las revoluciones como carne de cañón.³⁰

El indianismo habla de un ser torturado por la colonización, se habla de un ser heroico que enfrenta la Colonia y la República, sufriendo la dominación y explotación en el presente; pero a la vez habla de un ser que antes, durante y después de la colonia no ha sufrido cambio alguno en su “esencia”. Esta manera de presentar al indio es contradictoria, pues nos lo muestra como alguien que sufre la historia, pero a la vez, como alguien que mantiene su ser inafectado.

Se trata del esfuerzo precario por rehacer la conciencia de quien había asumido “su inferioridad” como algo natural, y este esfuerzo apuntó a su propia conciencia oponiéndose a las representaciones negativas sobre quienes fueron racializados como indios. Esta oposición, en tanto formas de pensar a “indios” y “blancos”, será el modo de afirmación que funciona por negación: “Si los europeos son... nosotros somos lo contrario”. El indianismo, para afirmarse y afirmar al indio, necesita negar y oponerse a los europeos y lo europeo. En este juego o dinámica de oposición y negación es donde surge la idealización indianista, a la vez que resalta aspectos crudos del racismo y apunta a “golpear la conciencia del indio”.³¹ En cierta forma, dicha idealización puede dar-

³⁰ *Ibid.*, p. 53.

³¹ *Ibid.*, p. 383.

nos pistas de cómo es vivida una condición histórica que se invierte cuando se busca una “esencia india”.

Se construyen representaciones “románticas” del pasado precolonial, pero se las construye a partir de lo que se es. Y el indio fue y es en Bolivia lo despreciado, lo feo, lo ignorante, lo que no se quiere ser, lo asociado a la miseria y la supervivencia; por tanto, desde el indianismo se construyó una representación idealizada en oposición a lo que los “otros”, los “blancos”, los “q’aras”, han impuesto como sentido común sobre lo que el indio es.³² En esta inversión pesa mucho la reacción ante la acción de los otros. Resalta que el indio es entendido como quien sufre una historia de dominación, vive una *condición histórica* (forma 2), pero a la vez mantiene su ser inafectado, a pesar de todo. Así salen a relucir, entrecruzadas y de manera contradictoria, las dos formas a partir de las cuales se piensa al indio desde esta ideología.

Cuando se señala negativamente y sin mayor atención la idealización indianista es curioso que no se considere, salvo de manera muy ligera, la forma como la conciencia del “indio” ha sido objeto de un trabajo deliberado, el cual ha forjado a un ser casi castrado que termina desdoblándose contra sí mismo. Como antecedente y ejemplo: al referirse a la *Creación de la pedagogía nacional* de Franz Tamayo, en la que el indio es exaltado, René Zavaleta Mercado dice: “Es indudable que no se puede formar hombres superiores enseñándoles desde el principio que son inferiores”.³³ Parece una afirmación muy obvia, pero su planteamiento puede ser leído de otro modo, y con respecto a él, hay algo que tal autor no ve o descuida: el sujeto indio ya interiorizó “su” inferioridad, y para forjar un sujeto que empiece a luchar por transformar su condición se debe enseñarle su capacidad de hacer proezas inigualables, tal como en su pasado. Sin duda, hay condiciones específicas y vividas por los “indios” que “provocan” la idealización indianista.

Para entender lo que en realidad expresa la idealización en el indianismo habrá de invertirse el concepto indianista clásico, que más o menos reza así: “Buscamos nuestra esencia en el pasado, antes que los españoles y sus hijos nos dominaran”. La inversión a operar sería la siguiente: “A causa de la dominación blancoide y para darnos algún sentido, buscamos una esencia antes de la llegada de los españoles”. No se encontrará una esencia escondida debajo

³² El “indio” que no hace cuestión del orden racializado y lo vive resignadamente se desprecia, se odia, quiere blanquearse, y esto no por naturaleza, sino por la manera en que la racialización reproduce el orden social imperante.

³³ Zavaleta René, *El desarrollo de la conciencia nacional*, Bolivia, Los Amigos del Libro, 1990, p. 54.

de aquella historia de “500 años” de sometimiento, pues el indio idealizado es la forma en la que el sujeto condicionado históricamente se expresa en su afán de configurarse a sí mismo en su aspecto político. Nunca llegaremos a “lo que realmente somos” escarbando en el pasado precolonial, en búsqueda de un momento en el que éramos “puros” o en pos de algo que haya permanecido invariable en nosotros, pues lo que somos es algo actual; nuestro pasado no. La historia nos permitirá entender por qué somos tal cual, pero no volveremos a ser lo que fuimos (y esto no debería ser un tormento).

La idealización como transición

Las condiciones históricas en las que funciona la racialización (puestos bajos en la estructura de producción, condiciones de sobrevivencia, marginación de las estructuras de mando, etc.) se basan en la configuración de un sujeto, quien trata de superar tal condición cuando se idealiza, en función de dar paso a la acción política. Entonces, el indio pensado como *condición esencial* y el indio como *condición histórica* guardan una relación en la cual el primero es la manifestación del segundo, en tanto pretende transformarse a sí mismo en sujeto político. Es una *transición* en la que rehacer la autoestima es una tarea básica y elemental, así como la forma de encarar esta tarea. Téngase en cuenta que el servicio militar, la escuela, los monumentos, etc., funcionaron (y aún lo hacen) de tal manera que el indio terminó despreciándose y se volvió el “peor enemigo del indio”. Por tanto, una tarea encarada, consciente o inconsciente, fue la de rehacer la propia dignidad, pues para actuar por iniciativa propia se debe creer en uno mismo.

Una condición racializada como la de ser indio es un estatus político de inferioridad y subordinación en las representaciones simbólicas de las jerarquías sociales; por ello, las clases y castas se presentan como ordenamientos “raciales”. Es una condición histórica, no biológica; por tanto, su reproducción se da en lo social, pero en esta reproducción desplaza ideológicamente a tal condición a un plano biológico-natural. En tal movimiento, el indio es visto como algo al margen de lo social: no importa qué haga, el indio es un ser inferior por naturaleza. Y dentro de este mismo marco, pero de forma invertida, es superior y salvará a la humanidad.

En un espacio social en donde las representaciones simbólicas reproducen la imagen de una supuesta inferioridad natural propia de los “indios”, la operación indianista se produce y dirige de modo condicionado contra las ya existentes y a partir de las mismas. Se tiende a idealizar al “indio”, a su pasado, sus héroes, su cultura, etc., para inspirar, para precipitar en la conciencia del

sujeto racializado una “tormenta” que destruya las imágenes de autodesprecio y la negación de sí mismo. ¿Cómo luchar si no se cree en uno mismo y en lo que es capaz de hacer?

Sólo a modo de ser “ilustrativo” hago la siguiente comparación: cuando un capitán debe conducir a un grupo de soldados a una guerra o combate, debe elevar la autoestima de sus soldados. Les dirá que ellos pueden ganar la batalla y que tienen las mejores armas, que son una especie de seres superiores entrenados para ganar y vencer a cualquier enemigo en cualquier combate... Seguramente el capitán sabrá que está mintiendo, pero ¿cómo podrían ir a una guerra soldados que de antemano se considerarían inferiores a su enemigo? Un buen soldado ha de creer en sí, en las capacidades y destrezas adquiridas durante su formación; esta es una condición para ser soldado en plena guerra.

Con el indianismo pasa algo similar: les dice a los indios, a los sujetos racializados, inferiorizados, que son mejores que los otros. El indianismo dice a quienes han sido racializados como indios que tienen una cultura capaz de sepultar a la cultura occidental y que es radicalmente opuesta a la decadente cultura europea. El indianismo, con sus representaciones románticas, opera en la conciencia de un sujeto que se desprecia a sí mismo para hacerlo creer en sus propios actos. Es la conciencia del sujeto racializado objeto de las operaciones de la inversión valorativa que del indio hace el indianismo, todo esto en función de dar formación a una conciencia política que decante en un movimiento. El indianismo elabora mitos movilizadores, que puedan catalizar acciones políticas entre quienes han sido inferiorizados.

El sujeto racializado como indio no puede constituirse en sujeto político sin deshacer y rehacer las representaciones hechas de él; por tanto, no se puede dejar de lado este aspecto. Si bien hablamos de una idealización anti-histórica, ésta ya está condicionada y lo que sería realmente antihistórico, al extremo del ridículo, es pensar que el sujeto político está constituido sin más ni más, como si tuviera las cosas claras desde siempre, “desde tiempos inmemoriales”, y esto sólo es posible en las especulaciones indigenistas.³⁴

Las representaciones idealizadas del indianismo sobre el indio no logran ni buscan reflejarlo “realmente”, pues hay una abismal distancia entre la representación indianista y cualquier indio común. La idealización indianista

³⁴ El indigenismo es la manera en que se expresan los prejuicios, los temores, las taras, etc., del colonizador con respecto del colonizado, en tanto que su posición de extranjero define a los colonizados. De ser una expresión fundamentalmente literaria, el indigenismo ha adquirido ribetes políticos en la primera mitad del siglo XX. Pero adquiere nuevas características a través de una articulación con las especulaciones postmodernas, dando lugar a las políticas para “pueblos indígenas”.

busca cambiar lo real del indio (el desprecio por sí mismo y lo propio) y de su condición, tratando de forjar y articular acciones políticas a través de mitos para idealizar al indio, a su pasado y su cultura.

En la constitución del sujeto político es fundamental cuestionar y reescribir la historia, ir atrás, pero no para quedarse o pretender un “volver al pasado”, sino para retornar al presente en una operación lógica, clarificando el devenir de lo que se fue y cómo se cristaliza en lo que se es hoy. Es decir, se trata de pensar al indio como *condición histórica*. Sin embargo, en este proceso los pasos iniciales se dan idealizando al “indio”, atribuyéndole una *condición esencial*. Al pensar las circunstancias históricas, y condicionado por las mismas, también toma forma el indio idealizado, pero como un esfuerzo por dar pie a la acción política,³⁵ y no debemos perder de vista que en la relación entre uno y otro se da un proceso.

Aquello que hemos llamado, por simple necesidad expositiva, *forma I* (el indio pensado como condición esencial) es la primera expresión a través de la cual el sujeto racializado se manifiesta en el proceso de constituirse a sí mismo en el sujeto apto para encarar y transformar su situación. Sin embargo, esta primera expresión, como cualquier otra, no se manifiesta en la nada y de la nada: lo hace a partir de unas condiciones históricas específicas. Simultáneamente, estas condiciones son puestas con gran pasión en tela de juicio, cuestionadas, aunque estos cuestionamientos estén en deuda con las representaciones que se pretenden destruir. La idealización del indio debe entenderse en función de la necesidad de crear y recrear representaciones que interpelen al sujeto racializado, quien aún se desprecia y tiene una autoestima destrozada, un ser que vive negándose.

La idealización es una etapa de transición para lograr formar una conciencia política. El indio tomado como un ser determinado por una condición esencial, y visto como un ser inmaculado, es la forma en que se expresa la *transición* entre el sujeto racializado que vive pasivamente —e incluso de manera resignada— los procesos de racialización y el sujeto que intenta poner fin a dichos procesos, partiendo de esa misma condición. Es la manifestación de los forcejeos encrespados de un ser que busca —de modo muy precario— certezas que den sentido a su existencia y su lucha.

Los ritos y aspectos simbólicos se vuelven una preocupación constante y eso ocupa mucho del tiempo y de los esfuerzos indianistas, pues esto se

³⁵ Marx afirma: “La resurrección de los muertos servía, pues, para glorificar las nuevas luchas y no para parodiar las antiguas, para exagerar en la fantasía la misión trazada”. Marx, Carlos, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Oruro-Bolivia, Latinas Editores, 1999, p. 16.

convierte una preocupación política y por lo mismo no llega a ser plenamente acción política. Se pasa con mucha facilidad de la valoración del sí mismo a la sobrevaloración, lo que conduce a acciones que refuerzan los estereotipos que se han hecho y aún se hacen sobre el indio. En consecuencia, esta etapa puede llegar a ser fácilmente “un callejón sin salida”, y así ha sucedido. En esa situación, la transición no termina de realizarse y la conciencia de quien es racializado como indio queda obnubilada por un credo apasionado sobre dicha idealización, sin llegar a clarificarse como conciencia política.

La transición y la nominación colonial

La idealización como transición aún no ha dejado de ser tal, y en ello ha de señalarse dos aspectos: por un lado, ha sido expropiado a los propios indianistas; por otro, estos últimos no han podido salir de la nominación colonial, lo que implicaría un proceso de autocritica, de confrontación contra lo ya realizado.

En cuanto al primer caso, para no entrar en detalles, bastará con señalar algunos aspectos como el siguiente: la idealización indianista pasó de emerger de un proceso a ser un algo definido en otros ámbitos. Es decir, la idealización indianista terminó siendo expropiada y fue llevada a terrenos académicos y organizaciones no gubernamentales donde, si bien se acogió esta idealización, se hizo al dejar de lado al indianismo. A pesar del esfuerzo indianista y de su meritoria intención, no era suficiente, aunque sí inevitable, hacer ese tipo de idealizaciones; de hecho, tales elaboraciones simbólicas se volverán contra sus intenciones y parte de la crítica indianista se quedará en germen sin ser desarrollada, y “otros” llegarán para “capitalizar” los esfuerzos indianistas, con el cuidado de esconder a los protagonistas y vaciar la carga política latente. Las idealizaciones indianistas serán despolitizadas y formarán parte del arsenal culturalista de nuevos actores e instituciones, quienes buscarán, y en buena medida lograrán, construir una identidad y cultura “indígena” inofensiva y “disfrutable”. Así, el indianismo perdió dominio sobre su propia obra, que fue alimentada con otras influencias y asumida como parte de la “memoria larga”. Ello provocó la pérdida de la historicidad del indianismo y de su obra.

En consecuencia, el proceso de lucha desde el cual se partió, en el que la idealización tomó forma, es sobre lo que no se ha volcado la reflexión para esclarecerlo y así superar las limitaciones reproducidas constantemente en nombre de un ser inmaculado. Entonces, hace falta en el indianismo volver contra sí mismo para ir más allá, volver sobre lo hecho para renovarse en ese movimiento. El retorno a lo perdido en el proceso de lucha, de organizacio-

nes, discursos, triunfos y fracasos, para desde ahí reemerger clarificando la conciencia política del propio proceso vivido, es una tarea pendiente y debe realizarse volviendo sobre la idealización, las condiciones que le dieron vida y el proceso en el cual ha ido operando.

Por otra parte, en el caso de la nominación colonial, cabe recordar que la idealización indianista se presenta cuando el sujeto racializado como indio empieza a problematizar la racialización con el afán de actuar por iniciativa propia. Es una forma que prefigura la conciencia política y lo hace por medio de la palabra o el nombre impuesto por los colonizadores: indio. Esto se convierte fatalmente en una “camisa de fuerza”, pues la inversión indianista se efectuó dentro de un sistema en el cual la palabra indio es un referente, pero sin poder salir de él.

El uso de la palabra indio como una forma de identificarse en el caso del indianismo evidenció que lo “obvio” bloquea la comprensión del sentido político subyacente en el cómo y en qué contexto se emplea y adquiere sentido dicha palabra. Entre el comúnmente aludido equívoco de Colón y el uso habitual del término *indio* —como también en la idealización indianista—, está el sentido político del término, pues básicamente se le emplea para demarcar los límites sociales racializados: saber hasta dónde puede moverse alguien considerado de “otra raza”. Es decir, la palabra indio “funciona” porque hay diferenciaciones en las cuales se racializa a grupos o individuos pertenecientes a sectores específicos. Por ello, esta palabra despectiva le permitió al indianismo colocar la racialización como un problema medular.

El término *indio* nos pone frente al funcionamiento de relaciones sociales racializadas, retrotrae el problema de la Conquista y cómo a partir de ella se ha degradado a quienes han sido llamados “indios”. Sin embargo, dicha definición es un acto que iniciaron los colonizadores, y por tanto son ellos quienes “aglomeran” en una masa indiferenciable a los habitantes de estas tierras. El uso de este término en el indianismo pone en claro un posicionamiento de víctima que busca denunciar el racismo encubierto bajo el discurso del mestizaje desde la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, la posición de víctima es defensiva —por muy agresiva que la denuncia sea—; por ende, su proyección es sumamente limitada.

El indianismo basa su identidad en la nominación colonial *indio* e idealización, a causa de condiciones históricas de las que no se podía abstraer, de quienes así han sido nombrados. Mediante la palabra *indio* ha buscado relacionar hechos de violencia colonial y republicana con actos de lucha provocando una indignación impetuosa, que a su vez ha causado la pérdida de la reflexión crítica por parte de quienes son racializados, pues han caído en una idealización a ultranza. Así como logró desnaturalizar el orden racializado,

también logró sentar nociones que, a partir de un posicionamiento de víctima, han truncado en buena medida la clarificación de los problemas planteados y la superación de los mismos.

Las aspiraciones indianistas de superar el orden racializado se han visto entrampadas por su “propia” definición de sí mismo: indianismo por ser indios, indios por ser indianistas. El asumir la palabra *indio*, impuesta por la dominación colonial, misma que le ha dado su funcionamiento como categoría racializante, implica, a la vez, perpetuar dicha categoría. Es decir, si bien el indianismo cuestiona muy acertada y crudamente el contenido racista en el orden social en Bolivia, lo hace, sin embargo, a partir de la forma en que ese orden se expresa en el lenguaje: *indio*. En su cuestionamiento sobre el contenido, reproduce al mismo tiempo la forma en la que ese contenido se manifiesta. Pero, para ir más allá de las limitaciones del indianismo (sin negar su importancia), se debe también cuestionar la forma como se expresa la racialización. Se debe cuestionar el que nos llame “indios” (término sustituido ahora por “indígenas” y “originarios”).

Si bien el indianismo inició el proceso de cuestionamiento al orden social racializado, al carácter colonial del Estado boliviano, dicho inicio no podía darse teniendo las cosas claras de por sí, y por ello partió de cómo la racialización se hacía presente en el lenguaje cotidiano por medio de la palabra *indio*. Los fenómenos sociales más relevantes nunca son evidentes de forma inmediata; su comprensión y explicación se logran en un proceso, muchas veces sinuoso. El indianismo inicia este proceso con respecto a la racialización a partir de lo más cotidiano de tal fenómeno, el término *indio*. Al ser la palabra *indio* una categoría racializante validada en su uso social, fue asumida como identidad y arma de denuncia simultáneamente, pero sin esclarecer cómo se reproducía lo que se denunciaba por medio de ella.

Afirmando una identidad impuesta por la colonización e idealizando a quienes así fueron identificados y a su pasado, el indianismo no logró extender su crítica sobre la forma en que se nombró a sí mismo ni sobre la base nominal usada para ello. Entonces, es necesario y forzoso ir más allá de las limitaciones del indianismo, pero sin desentenderse de él. Si asumimos que éste develó, a su modo, la racialización por medio de la palabra *indio*, podemos asimilar lo que de ello es provechoso, pues forma parte de nuestro proceso histórico. Pero no podemos limitarnos al (ni en el) indianismo, ya que ha cumplido su rol. Se debe asumir el indianismo seriamente para distanciarse de él, pero sin dejar de ponerle atención en razón de volver críticamente sobre su consistencia; no para descalificarlo ciegamente, sino para superarlo, sacando las lecciones pertinentes, las que pueden ser extraídas si tomamos al indianismo fría y serenamente.

Como el indianismo es una expresión ideológica formada entre las poblaciones racializadas, y además es un iniciador –en cuanto hace parte de nuestro propio proceso de lucha–, de los cuestionamientos al orden racializado, es un concepto por el cual se debe transitar, y que tomado como tal puede brindarnos lecciones útiles en relación con los problemas que hoy empantan a nuevas generaciones. Por ello, pensar hoy lo que el indianismo plantea implica pensar las condiciones históricas que deben ser rebasadas y las formas en las que se manifiestan en este intento: la idealización por medio del nombre que impuso la dominación colonial. Además, se trata no sólo de clarificar por qué se produce esa idealización y por qué se hace uso del término *indio*, sino ir más allá de las limitaciones del indianismo. Se trata de lograr el tránsito definitivo que pasa por la idealización de una identidad colonial (indio) hacia la formación de una clara conciencia política.

Bibliografía

- García, Álvaro, *Potencia plebeya*, Bolivia, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2008.
- Marx, Carlos, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Bolivia, Latinas Editores, 1999.
- Marx, Carlos, *El Capital*, Tomo I, México, FCE, 2010.
- Pacheco, Diego, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, Bolivia, Hisbol, 1992.
- Reinaga, Fausto, *Manifiesto del Partido Indio de Bolivi*, Bolivia, PIB, 1970.
- , *Tesis India*, Bolivia, PIB, 2006.
- , *La Revolución India*, Bolivia, Impresiones “Movil Graf”, 2007.
- Reinaga, Wankar, *Bloqueo 2000*, Bolivia, Arumanti Chachanaka, 2000.

AYLLU-MARKA, TIERRA DONDE BROTA LA JUSTICIA COMUNITARIA AYMARA

Lucía De Luna Ramírez

Introducción

En el presente artículo abordaremos el tema de la justicia comprendida desde la espacialidad y temporalidad del *ayllu-marka*, las comunidades aymaras, que habitan mayormente en la meseta andina del lago Titicaca y cuyo territorio abarca parte de Bolivia, Perú, Chile y Argentina y pertenecen a las civilizaciones ancestrales de *Abya Yala* —las profundidades de Nuestra América—, a las que continúan dando vida.

¿Por qué dirigir nuestra atención hacia las civilizaciones originarias? Creemos que es necesario debido a que, pese a que en cada nación se encuentran estipulados los lineamientos para mantener la justicia, en realidad el ejercicio de la misma bajo sus actuales preceptos se ha cuestionable: ¿todos tienen el mismo acceso a ella?, ¿es fácil para cualquier ciudadano hacer uso de ella?, ¿la justicia responde a las necesidades de la población?

Al parecer, el término ha quedado viciado junto con las instituciones que pretenden defenderla, relacionándose por lo común el ejercicio de la justicia en América Latina con la corrupción, la impunidad, el nepotismo, etc. La justicia, virtud que tanto defendían los griegos por encima de las demás, ha perdido credibilidad y permanece hundida debajo de los arteros intentos por adecuarla a los intereses de los grupos en el poder, aunque esto implique traicionar su sentido y función, que es mantener la armonía entre todas las partes que hacen uso de ella.

Por este motivo, es de suma importancia comprender otras formas de hacer justicia más cercanas a la comunalidad y la armonía intersubjetiva, en las que

el respeto a la vida y la dignidad de los demás sujetos es lo que hace posible la existencia de una justicia práctica, pues ésta surge del consenso entre las múltiples voces que conforman la comunidad, el *ayllu-marka* de los aymaras.

Ayllu-marka, tierra donde brota la justicia comunitaria

El *ayllu* y la *marka* son dos elementos ancestrales que interrelacionados directamente han sustentado la cosmovivencia andina –su forma de comprender y convivir con el cosmos– y aún hoy siguen teniendo una vigencia fundamental, al ser el núcleo que hace posible la armonía comunitaria, ya que todos los sujetos que conforman la *marka* se esfuerzan por mantener la armonía, el espacio de convivencia y la confluencia de energías diversas que se complementan entre sí en los diferentes *ayllus*.

El *ayllu* “es un ente de redes de familias [...] sistemática y territorialmente organizado para cultivar y cualificar el nido/almacén de los bienes naturales [...] de alcance cosmobiótico”,¹ y es el espacio en el que se reúnen las comunidades para fortalecer en el día a día sus lazos intersubjetivos con todo lo que existe, protegiéndose en su seno el nido, la comunidad, de la que surge la vida a partir del trabajo y la correlación intersubjetiva.

Por su parte, la *marka* constituye el núcleo organizacional e identitario del mundo andino, “es el origen del pueblo, un espacio que reúne a las poblaciones heterogéneas”,² definido por la identidad comunitaria que estimula y defiende, al señalar el camino recto de acuerdo con la herencia ancestral, centrada en la convivencia armoniosa y la interrelación recíproca con los diversos mundos de la naturaleza –vegetal, animal, mineral, humano, espiritual, es decir, todo el cosmos–.³

La *marka* es, pues, una entidad que engloba todo lo material y espiritual, tiempo y espacio; así como las personas y todos los demás sujetos de la naturaleza que conviven entre sí, lo que se aleja sustancialmente de las nociones

¹ Yampara, Simón, *Suma qama qamaña, paradigma cosmo-biótico tiwanakuta: crítica al sistema mercantil capitalista*, Bolivia, Ediciones Qamañ-Pacha, 2016, p. 112. El texto se refiere al espacio en general como cosmobiótico considerando que todo cuanto existe en el cosmos tiene vida y es un sujeto más dentro de la comunidad.

² Vargas Condori, Jaime, *Ayllu marka: Integralidad andina*, La Paz-Bolivia, Ediciones Amuyawi, 2016, p. 21.

³ En el centro de la vida se encuentran las comunidades, que entre cuatro o seis reunidas conforman un *ayllu*, mismo que en conjunto compone una *marka* y a su vez varias *markas* constituyen un *suyu* –territorio–.

occidentales de territorio –en las que el concepto de nación parece dar prioridad a la población desde la perspectiva de la homogeneidad cultural– y el de país, para centrarse en el territorio, lo que de hecho los contrapone a la vez que excluye parcial o totalmente la realidad que pretenden englobar.⁴

De esta manera, la *marka* se entiende como *taypi* –centro–, aunque no como un centro hegemónico, sino como el espacio en el que se encuentra reunida la diversidad en su conjunto, de manera que en el *ayllu marka* se realiza la unión e interacción de la pluralidad:⁵ alejada de la lógica egocéntrica, la *marka* es una entidad abierta y viva que rescata al *jiwasa*, el nosotros frente al yo: “[La] *marka* como punto de encuentro, es calidad de interrelación de origen pluriverso de los *ayllu* que sigue un orden lógico: ‘nosotros’, en aymara *jiwasa*, [en cuyo concepto] subyace lo ‘plural nuestro’, [lo que] da sentido a la relación geo-demográfica”.⁶ En función de lo anterior, no se puede entender la *marka* como una igualdad, sino como una fluctuación entre opuestos, ya que en su cosmovisión orden y caos se complementan y aplacan mutuamente en tanto que elementos necesarios para la armonía comunitaria y por ello es que comprende y engloba la existencia de múltiples formas de pensar y de explicar el universo desde lógicas diferentes de sentir, pensar y de actuar.

Esto es posible debido a que los aymaras, tanto individual como colectivamente, se comprometen no sólo de palabra, sino en la práctica, a restablecer la armonía entre el ser humano y la madre tierra, jugando en esta misión un papel importante los rituales, que reúnen a la comunidad y tienen una función tanto pedagógica como de identificación para las nuevas generaciones, además de contribuir –y esto es lo más importante– a mantener el equilibrio entre opuestos que no se excluyen entre sí, rompiendo con la lógica imperial del antropocentrismo a la vez que reconoce y defiende la dignidad de la naturaleza.

Así, mientras la lógica occidental suele enseñar que la diferencia retrasa la civilidad, los acuerdos y el orden, pretendiendo por ello homogeneizar pensamientos y formas de actuar de acuerdo con los intereses del capital, la interdependencia del *ayllu-marka* nos muestra la necesidad de la unión de contrarios para que pueda existir armonía –por un lado, los *ayllu* mantienen

⁴ Cfr. Vargas Condori, Jaime, *Ayllu marka...*, op. cit., p. 23.

⁵ La diferencia es un elemento necesario para la vida en la *marka*, pues se considera que “la pérdida gradual de la diversidad, [producto de la lógica de mercado imperante, centrada en fraccionar la cultura de intercambio y diversidad] es muy peligrosa en términos alimentarios y culturales”. Calle Pairumani, Néstor, comunero de Jesús de Machaca, Bolivia, entrevista realizada el 11 de noviembre de 2016.

⁶ Vargas Condori, Jaime, *Ayllu marka...*, op. cit., p. 25.

su autonomía, pero sin olvidar su relación comunitaria con la *marka*, centro de encuentro, diálogo, convivencia y festividad—.

Esta unión de contrarios explica que los aymaras no se limiten al monocultivo, puesto que reconocen que la madre tierra requiere de la diversidad, algo que también se expresa en los *kisa*, tejidos en los que converge una gran diversidad de colores cuya armonía se expresa en su contraste, reflejando la belleza diversa de la realidad cuando es entrelazada.

En la vida no todo es claridad ni oscuridad, siendo la realidad una mezcla de ambas: así podríamos resumir la lógica polivalente de los aymaras o, como la comprendía Iván Guzmán de Rojas:

En la lógica no dicotómica, que es la del aymara, los enunciados se construyen con sufijos en vez de palabras de conexión y se torna posible derivar conclusiones a partir de premisas dudosas o apenas plausibles. O sea que algo puede —creámoslo o no los no aymaras— ser “quizás cierto y quizás no cierto”.⁷

En vista de esto, no de un solo resultado ni de respuestas únicas o establecidas y se da lugar a la incertidumbre a través de la cual se abren innumerables posibilidades de comprender algo, lo que explica que para los aymaras todo está en constante cambio, pues para ellos la realidad no permanece estática y encerrada en un sí o un no, de manera parecida a como lo entendía Heráclito: “no es posible ingresar dos veces en el mismo río [...] ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado; sino que por la vivacidad y rapidez de su cambio, se aparece y de nuevo se recoge [...] al mismo tiempo se compone y disuelve, y viene y se va”.⁸

La realidad se encuentra en un permanente devenir, es decir, es dinámica como el flujo del río que en su movimiento se convierte en algo nuevo, y es esto lo que caracteriza y define a la existencia, siempre transformada por el correr del tiempo: de esta manera, el devenir implica la acción del cambio, el movimiento y el tiempo, yara los aymaras —de acuerdo con la lógica incluyente de los opuestos— la realidad es un proceso que comprende la estabilidad con el devenir.

Eduardo Nicol —siguiendo las tesis de Platón y Aristóteles respecto al cambio y la permanencia— afirma: “el cambio mismo es permanente, y como todo

⁷ Beltrán, Luis Ramiro en Guzmán de Rojas, Iván, *Problemática lógica-lingüística de la comunicación social con el pueblo aymara*, Bolivia/Canadá, IDRCMR, CHD, 1985, p. II.

⁸ Heráclito, en Rodolfo Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI Editores, 1989, B 91, p. 41.

lo que cambia tiene ser, según conceden los propios maestros griegos, acaso podríamos decir que el ser es permanente en el cambio mismo [y] no aparte de él”,⁹ lo que da un sustento filosófico a la unión de los contrarios, pues, según esta visión, el cambio en su flujo incansable es, por lo mismo, permanente, es decir, que el devenir se mantiene y su vez, el ser se manifiesta como el absoluto, la permanencia, la necesidad que se encuentra en un horizonte cambiante —todo cuanto existe—.

Por su lado, los aymaras explican el cambio a partir de los elementos de la naturaleza, diciendo, por ejemplo, que cuando viento y lluvia se enfrentan en guerra y a veces gana la lluvia y a veces el viento, sin que eso esté no está determinado, entendiéndose aquí por “ganar” no una victoria permanente en términos capitalistas, sino únicamente a la predominancia de uno sobre otro en un momento preciso, lo cual puede cambiar posteriormente, ya que contrariamente a lo que ocurre con la victoria en las sociedades capitalistas —en las que quienes ganan subordinan a los que pierden propiciando la muerte— en el mundo aymara todos los sujetos se benefician de esa lucha de contrarios a partir de la cual se reproduce la vida. Igualmente, los aymaras carecen de un concepto de lo absoluto porque todo cuanto existe es dualidad de la cual surge la vida, sin jerarquías ni subordinaciones pues cada sujeto tiene la misma dignidad que los demás.

El filósofo griego Heráclito comprende al fuego como la unión de los contrarios: “El Dios [es] día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre, todos los opuestos, [y] esta inteligencia toma formas mudables, así como el [¿fuego?, que], cuando se mezcla con aromas, se denomina según el gusto de cada uno [de ellos]”.¹⁰ De esto se desprende que para él el fuego es la paz y la concordia de los contrarios contenidos en su esencia y comprende que los opuestos tienen una identidad recíproca y, al chocar con su contrario, se complementan y balancean entre sí, imponiéndose a veces algún aspecto sobre otro y dando sustancia al ser en tanto que fuerza vital creadora, como la lluvia y el viento del relato aymara.

En efecto, para Heráclito “no habría armonía si no hubiera agudo y grave, ni animales si no hubiera hembra y macho, que están en oposición mutua”,¹¹ pues armonía es producto de la alternancia y el balance de fuerzas. No obstante, los aymaras, así como reconocen la constante lucha de opuestos en la realidad, también entienden que ésta engloba más posibilidades, ya que

⁹ Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 2003, p. 75.

¹⁰ Heráclito, *op. cit.*, B 67, p. 38.

¹¹ *Ibid.*, B 9, p. 32.

la lógica aymara no se limita a lo que es y lo que no es o lo verdadero y falso, existiendo un punto intermedio de incertidumbre, de indefinición y de duda, en que la realidad se difumina y es difícil distinguir una cosa de otra, como cuando hay neblina, que no es claridad pero tampoco oscuridad, lo cual explica la polivalencia y complejidad de su pensamiento, pues en él la incertidumbre y las múltiples posibilidades que se desprenden de ella tienen valor.¹²

En el *ayllu-marka* se desarrolla el equilibrio a través del *jaqi*, la persona integral que requiere la complementariedad de opuestos, *chacha-warmi* –hombre-mujer–, de modo que todo en conjunto posibilita un orden recíproco, que rompe por completo con estructuras excluyentes y jerarquizadas con pretensiones de universalidad. De esta manera, se propone, por ejemplo, que no se piensa sólo con la cabeza, sino también con el estómago, y más aún, que el cuerpo constituye una unidad integrada por la diversidad interconectada puede entenderse como algo separado del *ajayu* –la vida espiritual, alma o energía de todos los sujetos que conforman el universo– y que, a su vez, se interrelaciona con la comunidad.

El orden comunitario aymara resalta las acciones rectas, verdaderas, auténticas, para la conformación de la justicia de la *marka*, esto es, la integralidad que responsabiliza a todos los integrantes del grupo y los interrelaciona entre sí para construir la justicia, categoría común a todos los sujetos –tanto animales como vegetales, minerales y humanos– sin exclusión, tomando en cuenta las necesidades de cada uno.¹³

Todo esto nos habla de un paradigma de justicia muy contrario al modelo de justicia occidental, conformado por un entramado de instituciones diversas divididas a su vez en departamentos fragmentados entre sí, carentes por esto mismo de una interconexión que les permita tener un panorama global de los problemas que pretenden resolver, imposibilitando la desvinculación entre los organismos “defensores de la justicia”, sumada a la falta de una relación auténtica con las personas afectadas, dar solución a los problemas que aquejan a las sociedades neoliberales.

¹² Lo mismo sucede cuando cae el rayo y se unen cielo y tierra o se mezclan la luz y la oscuridad sin que ninguno se imponga permanentemente sobre el otro entendiendo los aymaras estos fenómenos y su incertidumbre intrínseca como como un acto vital que abre la puerta a nuevos fenómenos y posibilidades.

¹³ De ahí que la función mediadora de las autoridades aymaras nos recuerde la lógica del “mandar obedeciendo” –donde la comunidad manda y la autoridad emprende acciones de acuerdo con esto– puesta en práctica por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional tomando como base la sabiduría ancestral que permanece viva en las comunidades mayas de México.

Por este motivo, justicia ha quedado reducida actualmente a trámites burocráticos, los funcionarios públicos han perdido su empatía y su identificación con el sufrimiento de las personas demandantes de justicia y existe un sinnúmero de procesos judiciales de defensa, pero, en la práctica, la fragmentación de los lazos intersubjetivos imposibilita la aplicación auténtica de la justicia.

Habiendo llegado a este punto, es importante aclarar que la justicia aymara no sólo se vive entre seres humanos, sino también entre todos los demás sujetos –no objetos– que tienen vida, como plantas, animales y el cosmos en general, lo que nos habla de un pensamiento filosófico intersubjetivo que afirma que la justicia –el equilibrio de la vida– se mantiene a partir de las relaciones respetuosas con todo cuanto existe.

En esta concepción integral del mundo, la justicia surge de complementar la diversidad a modo de compromiso ético y político con la comunidad biocósmica –la comunidad que comprende a todos los sujetos del cosmos, lo cual implica que está lleno de vida– siendo la misma justicia en esencia resultado de la interacción respetuosa con los demás seres vivos como parte de un esfuerzo colectivo partiendo la experiencia comunitaria en la cual el otro –la alteridad, lo opuesto– hace posible la construcción de la armonía social a partir de lo que nos explica Jaime Vargas Condori:

La comprensión de la naturaleza y el cosmos lleno de vida, y, por ende, la atribución a las cosas inanimadas de vida, [...] vienen de la relación de horizontalidad. [...] La relación de los opuestos, en la concepción andina, aparte de caracterizar su lógica, consolida el principio de complementariedad, que genera la conectividad entre el cosmos (armonía), la naturaleza y los humanos.¹⁴

En función de esto, tenemos que la interacción, respeto y reciprocidad para cada uno de los sujetos del cosmos es horizontal, construyéndose la justicia considerando a todos a partir del ideal de vivir bien, el cual surge en comunidad, como construcción en armonía con la diferencia intrínseca –es decir, su opuesto– sin que esto signifique un obstáculo para la convivencia, al posibilitar la complementariedad de sus partes un orden en equilibrio con el cosmos vivo estructurado horizontalmente.

Por el contrario, las sociedades occidentales están marcadas por la división, pues en ellas se impone un modo de pensar y de vivir únicos y todo lo que

¹⁴ Vargas Condori, Jaime, *Ajayu y la teoría cuántica: saberes y conocimientos filosófico educativos andino-aymaras*, Bolivia, Ediciones Amuyawi, 2006, p. 34.

se aleja del paradigma “legítimo” es rechazado, se excluye diferencia y se busca “adaptar” todo lo divergente al modelo del grupo dominante, siendo considerados los opuestos no como una oportunidad de aprendizaje y de construcción de conocimiento complementario y necesario para fecundar la vida, sino como un impedimento para el “progreso” y el “desarrollo”.

A partir de esta concepción surge la división del mundo propia de este sistema entre sujetos y objetos, en la que los sujetos –quienes detentan el poder político, económico, etc.– tienen el “derecho” de dominar a los objetos –quienes en función de su posición “poco privilegiada”, ya sea por cuestión étnica, económica o cultural, son condenados a la subordinación histórica y definidos en los términos marcados por el capital en tanto que mercancías y medios para la obtención de riqueza, y si esto se hace a los seres humanos, con mayor razón se aplica a la naturaleza–.

En estas condiciones, es inevitable que la justicia en estas sociedades evolucione de manera paralela a éstas, favoreciendo por lo común a quienes ostentan algún tipo de superioridad sobre los demás y es por ello que la imagen de la justicia como una balanza equilibrada ha perdido validez y vigencia, pues no corresponde a la realidad que se vive actualmente.

En cambio, en el pensamiento filosófico aymara, vivir bien y justicia son conceptos interrelacionados en términos de reciprocidad comunitaria, por lo cual la justicia no se entiende nunca como “beneficio” individual que desvincule a los sujetos, convirtiéndolos en objetos dominados por otros. El vivir bien es pues:

Esencialmente [...] hacer “justicia”, pero en un sentido cósmico, espacio-temporal, espiritual y trascendente (respecto al ser humano), [expresándose] esta “justicia” [...] en la región andina [mediante] términos como “equilibrio” y “armonía”, pero sobre todo [a través de] los principios [...] de complementariedad, correspondencia y reciprocidad.¹⁵

En este sentido, la justicia no se hace, sino que se mantiene, y esto sólo es posible en la comunidad en la que se incluyen todas las esferas de la realidad y se complementa la diversidad del cosmos teniendo como orientación epistémica la construcción del vivir bien, pues todo lo que existe está relacionado

¹⁵ Estermann, Josef, “‘Vivir bien’ como utopía política: la concepción andina del ‘vivir bien’ (suma qamaña/allin kawsay) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia”, en Museo de Etnografía y Folclore (org.), *Reunión Anual del Museo de Etnografía y Folclore 2010: El Vivir Bien*, Bolivia, MUSEF, 2011, p. 10.

entre sí, lo que va más allá del cuidado de uno mismo aristotélico enmarcado en la prudencia que, según el filósofo, permite “deliberar rectamente lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo para la salud [o] para la fuerza, sino para vivir bien en general”,¹⁶ dando prioridad en su reflexión al bienestar individual sin incluir en su razonamiento los demás, pues no ha comprendido que el vivir bien sólo es posible en comunidad.

En vista de lo anterior, podemos darnos cuenta de que la lógica de la conveniencia individual y el cuidado de sí mismo separado de los demás ha significado a lo largo de la historia un atentado contra la vida integral siendo en su base la ideología del Primer Mundo, impuesta con la globalización como la más aceptada y eficaz, contraria a la reproducción de la vida, pues en su afán de ganancias ilimitadas para las minorías se explota al ser humano y la naturaleza. Por ello, más que hablar del “crecimiento orgánico” que menciona Estermann, la comunidad del vivir bien aymara se puede interpretar como una alternativa cuya finalidad no es el crecimiento o desarrollo sino mantener el encuentro armónico entre los opuestos.

En efecto, para los aymaras no es posible entender el cuidado de uno mismo separado del de los demás, ya que en su cultura no se piensa primero en lo que le conviene a uno para estar bien con los demás, pues se entiende que los sujetos individuales no viven aparte ni viven fuera de la comunidad, encontrándose íntimamente ligados a ella, en función de lo cual el bien de uno corresponde al bien de la comunidad y viceversa, pues “la vida [el vivir bien] es vivir para los demás y no para sí mismo”.¹⁷

Ajayu, semilla de la justicia en el ayllu-marka

Un concepto clave que nos indica esta interconexión con los demás es el *ajayu* (*espíritu*), que podríamos traducir inicialmente como espíritu, energía o fuerza vital y de acuerdo con los aymaras “forma parte de la dimensión espiritual del *jaqi* (la persona) de los animales, de los productos agrícolas y de todo lo que existe”,¹⁸ lo que nos permite entrever concepción holística de los aymaras sobre el mundo, en cuya justicia, en razón de esto mismo se eliminan

¹⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 2011, VI 5, 1140 a 25, p. 131.

¹⁷ Lenkersdorf, Carlos (traductor), ‘indio *‘otik ja jtz’eb’ojtiki*, *Indios somos con orgullo. Poesía maya-tojolabal*, México, UNAM, 2003, p. 371.

¹⁸ Mamani Yujra, Martín, “Achunakan ajayupa (El espíritu de los productos agrícolas)”, *Revista Pacha, Ajayu Espíritu*, núm. 4, 2008, p. 15.

las nociones de prepotencia o imposición de unos sobre otros, ya que el *jaqi* no se puede entender como individuo aislado e independiente de los demás al existir un nexo espiritual que lo une con lo externo y diverso.

Al respecto, Jaime Vargas Condori retoma las palabras de Gamaliel Churata y aborda el sentido del *ajayu* como simiente en el sentido de núcleo natural y originario de vida:

Gamaliel Churata, en su obra “El pez de oro”, describe: “el alma es la semilla en que el hombre está con su destino [,] su intelección, su sistema neurovital, su *q’ipi* (que significa en aymara “carga o bulto”) de existencias laceradas”. Churata proyecta ideas de exaltación del humano andino nativo a través del concepto [del] *ajayu watan* –del alma indígena colectiva–, que por sí misma es simiente y célula originaria.¹⁹

De acuerdo con esto, el *ajayu* representa la energía cósmica, que, a semejanza de una semilla, se encuentra en el centro de la existencia con el fin de germinar y mantener en movimiento la reproducción de la vida, además de insertarse en la colectividad haciendo posible la armonía y la reciprocidad en medio de los opuestos.

Partiendo de esta movilidad y transformación que vivifica la existencia, Churata inicia su explicación sobre el *ajayu*:

No hay, hasta donde alcanzo, una definición más exacta del movimiento, es decir, de la *ajayu*, la semilla del hombre y de la naturaleza: el hombre es otra cosa que hallpa –kamaska, tierra animada, [pero] ¿en qué, y de qué, se anima el hombre? En, y de su semilla; *ergo*: la semilla es el movimiento redondo, y el movimiento infinito y eterno como la semilla. Se comprenderá ahora por qué todo fruto es semilla y se [...] también que la semilla del hombre es su alma.²⁰

Así pues, el ser humano es “tierra animada”, tierra fecundada por su alma, el *ajayu* que la vivifica, y cuyo fruto resguarda en su interior la semilla que hace posible la reproducción de la vida infinita. A su vez, el *ayllu-marka* es la tierra animada de todos los sujetos y tiene su propio *ajayu*, siendo a fin de cuentas un ente vivo dentro de cual cada sujeto cumple su función para crear más vida.

¹⁹ Vargas Condori, Jaime, *Ajayu y la teoría cuántica...*, op. cit., p. 21.

²⁰ Churata, Gamaliel, *El pez de oro (Retablos del Laykhakuy)*, Tomo I, II Festival del Libro Puneño, Perú, 1987, p. 86.

En estas condiciones, el *ajayu*, como base que sostiene la vida, no da paso a las concepciones de la muerte como desaparición definitiva o exterminio, pues, por el contrario, vivifica a los seres del cosmos: como explica Vargas Condori: “el aymara liga la vida con la muerte en sentido de continuación en [medio de una] lógica de complementariedad [y es por ello que] la muerte nunca [ha sido] un ‘mal’ para el pueblo aymara”.²¹

A su vez, el *ajayu* como hálito de vida necesariamente se traduce en un impulso a la acción, puesto que la justicia comunitaria sólo es posible, en constante movimiento, construcción y reconstrucción de su equilibrio, al ser todos los sujetos corresponsables de la armonía, y cuando se pierde el *ajayu*, se pierde igualmente el sentido de la concepción recíproca de la vida, de acuerdo con la cual todos somos copartícipes de su reproducción a partir de la armonía.

Por este motivo, cuando los sujetos rompen el equilibrio de la justicia comunitaria aymara, es decir, cuando se pierden el sentido y la corresponsabilidad comunitaria —por ejemplo, al no dar importancia a las tradiciones y no solicitar la intervención del *yatiri*—, sabio, generalmente anciano, capaz de restaurar el *ajayu*, o se altera la armonía del cosmos al ofender o faltar al respeto —a personas, animales, la tierra o lugares sagrados como los cementerios en los que reposan sus antepasados—²² ésta se pierde, lo que nos habla de una espiritualidad comunitaria en la que todo está integrado en un sentido de complementariedad que posibilita la vida y cuya esencia se ve reflejada en la *pachamama* y sus raíces, *pa*, que indica paridad y *cha*, que denota fuerza o energía,²³ pues, como explica Simón Yampara, la *pachamama* es: “(señora del cosmos andino, madre de la naturaleza) y el mundo del cosmos astrológico representado por Tata-Willka (padre sol cosmológico) y Phaxsi-mama (madre luna cosmológica)”,²⁴ amalgamándose en ella tanto lo natural como lo divino, es decir, la realidad plural de donde surge la justicia.

Esta dualidad se explica por medio del *qhip nayra*, es decir, el análisis del pasado desde nuestra realidad concreta, de la que habla Gamaliel Churata. El *qhip nayra* es una concepción del tiempo en movimiento de retorno, al encontrarse el pasado en frente de las personas, que pueden verlo y estudiarlo para dirigirse hacia el futuro, invisible y desconocido, que se encuentra atrás,

²¹ Vargas Condori, Jaime, *Ajayu y la teoría cuántica...*, op. cit., p. 25.

²² Cfr. Masco Santander, Crispín, “Una experiencia espiritual de vida”, *Revista Pacha, Ajayu Espiritu*, núm. 4, 2008, pp. 7-14.

²³ Cfr. Vargas Condori, Jaime, *Ajayu y la teoría cuántica...*, op. cit., p. 24.

²⁴ Yampara Simón, op. cit., p. 75.

coincidiendo y complementándose ambos en su punto de encuentro que es el presente, sin que esto implique un retorno cerrado o repetición, sino la creación abierta a lo nuevo que cobra sentido a través de la tradición.

De esta manera, el pasado no se queda estático ni se olvida, sino que acompaña al presente en su andar hacia atrás para encontrarse con el futuro, interpretado esto último desde la perspectiva cíclica del tiempo según la cual el pasado va adelante porque es lo que se puede ver y está vigente —en función de las vivencias que han tenido— mientras que el futuro, que se encuentra atrás, no se puede ver, se desconoce y es una incógnita en el camino de la vida, en el que nada está dado.

Por su parte, el punto de unión entre futuro y pasado es el presente, en el cual se difuminan los dos primeros y se abre un abanico de posibilidades en la incertidumbre, encontrándose en medio del flujo de energías del tiempo el *ajayu*, que vivifica el actuar para que exista la justicia, posibilitando la complementariedad entre la razón y los sentimientos en su espacio que es la comunidad, el *ayllu-marka*, la organización comunitaria de territorialidad en reciprocidad, enmarcada en la manifestación de dos elementos distintos que se necesitan mutuamente y cuya unión posibilita la vida.

La acción comunitaria del *ajayu* es pues energía integradora en la que se comunican y complementan todos los sujetos del cosmos pudiéndose entender desde diversos conceptos tales como “‘espíritu’, ‘alma’, ‘valor’ y ‘vida’”²⁵ y es en el diálogo intersubjetivo en el que el *ajayu* hace su presencia como energía integradora de lo plural y fundamento de la justicia.

Al respecto explica Vargas Condori: “[tanto] la persona como el cosmos son mediados por el *ajayu* de la madre tierra, [en tanto que] espíritu de la existencia integral”,²⁶ pues nada escapa al influjo integrador y comunitario de la madre tierra que procura la reproducción de la justicia y, junto con ella, de la vida.

En el pensamiento filosófico aymara todo está unido por el *ajayu*, que se relaciona intersubjetivamente con todo lo existente, pues se requiere la diversidad y la vida humana está estrechamente entrelazada con todos los demás sujetos. De esta manera, los aymaras reconocen la vida en la alteridad y como todos tienen *ajayu* —alma— también tienen dignidad: en un mundo en el que no existen objetos sino únicamente sujetos, lo que se contrapone a la lógica occidental y sus jerarquías entre sujeto y objeto, pues:

²⁵ *Ibid.*, p. 28.

²⁶ *Ibid.*, p. 122.

La humanidad se hace “sujeto” de sí misma y la naturaleza es el “objeto”, un objeto inerte, vacío y sin vida, [de donde resulta que] el cosmos occidental es una especie de máquina que se puede desarmar y arreglar con fórmulas y mecanismos como cualquier material corpóreo. Así, la ciudad es un “patio de los objetos” (palabras de N. Hartmann), [y la vida] un traslado y acomodo de los sucesos del humano al campo de los [mismos, estando] las concepciones occidentales del mundo y la naturaleza llenas de objetos y fórmulas calculadas por la diosa razón.²⁷

Para Occidente, la naturaleza sólo se puede entender como un objeto al servicio del capital y al parecer nada queda fuera del alcance de la razón, que trabaja como hábil relojero capaz de mejorar y arreglar cualquier “maquinaria” de la naturaleza y la humanidad, en las que cada pieza es intercambiable pues está inserta en una lógica estandarizada cuya única diferencia es su valor de cambio, siendo parte del cosmos occidental que se comprende, compone y autorregula a partir de las fórmulas monetarias que dicta el poder del capital.

Por su parte, el *ajayu* rompe con esta concepción del mundo, traduciendo Ludovico Bertonio este término como “la sombra de todas las cosas”,²⁸ ya que en él se muestra la interdependencia de los sujetos y se interpreta como “sombra” porque comprende tanto lo visible e invisible de los sujetos como la relación de opuestos intrínseca de cada uno de ellos; como explica Vargas Condori: “El significativo primario del *ajayu*, constituye la vida misma con sus sombras y sus claridades”.²⁹

Ciertamente, para que exista la sombra debe haber luz, y acción relacional del *ajayu* hace posible la armonía a partir de los opuestos que se necesitan mutuamente para el correcto funcionamiento de la justicia comunitaria y la comunidad misma, percibida como un ser vivo: por este motivo, “El concepto ‘alma’ registra concretamente el principio de la vida comunitaria”,³⁰ ya que en ella están comprendidos todos los sujetos del cosmos.

A su vez, al identificar Churata al *ajayu* como semilla de vida, explica Vargas Condori, “proyecta ideas inaugurales ligadas a la tierra a través de la

²⁷ Vargas Condori, Jaime, *Antis: pensamiento filosófico de los pueblos nativos*, Bolivia, Amuyawi, 2015, p. 18.

²⁸ Bertonio, Ludovico, *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara*, Bolivia, IRPA, ILLA-A, 2011, p. 349. Al respecto, Vargas Condori explica que: “Lo visible y lo invisible están caracterizados en la sombra [...] no es materia ni es idea, sino conjunción de ambas pero aún indeterminada” (Vargas Condori, Jaime, *op. cit.*, p. 128).

²⁹ Vargas Condori, Jaime, *op. cit.*, p. 65.

³⁰ *Idem.*

concepción [del] *ajayu watan* —el alma de todos—, que por sí misma es *hatha*, semilla y célula originaria”,³¹ en función de lo cual existe una interconexión de todos los sujetos en una comunidad espiritual.

De esta manera, el *ajayu* de la madre tierra vincula en su centro a todos los demás sujetos que conforman el cosmos sin distinciones y alimenta el *ajayu* personal y propio de cada sujeto, por lo que la justicia es relacional y complementaria “infundiendo espíritu de vida mediante la disolución de los pensamientos fijos y determinativos que afectan al ser humano”,³² encontrándose su manifestación activa en constante movimiento para hacer posible la justicia mediante la apertura a la transformación, sin que se impongan dogmas fijos que tiendan a la imposición de respuestas estáticas, pues la vida sólo es posible en la libertad y la justicia cambiante, desprendiéndose de todo estoque el concepto aymara de justicia no parte de una concepción monista o individualista, sino plural y responde a las necesidades de todos los sujetos de la comunidad.

De este modo, el paradigma de justicia aymara sustentado en el *ajayu* nos muestra una diferencia radical con la justicia occidental cimentada en la intersubjetividad en función de la cual se relacionan con los demás, pues la mera concepción de que todo cuanto existe tiene vida y un corazón que late al igual que los demás, imposibilita las relaciones de subordinación y dominación que prevalecen en las sociedades occidentales.

Más aún, esa concepción intersubjetiva dota a los aymaras de una corresponsabilidad con las y los otros, ya que la justicia no se puede entender para unos cuantos, siendo algo que debe ser conformado por todos. En efecto, el *ajayu* es lo que vuelve posible la experiencia de una justicia comunitaria, al hacer que el individuo se asuma como parte integrante más del cosmos sin monismos o antropocentrismos, quedando la reproducción de la vida en manos de todos los miembros de la comunidad, por lo cual el ejercicio de la justicia es un compromiso que se adquiere e interioriza desde los primeros años de vida y se aprende partiendo de la misma vida comunitaria, las relaciones intersubjetivas cotidianas y el respeto hacia los demás sujetos en acciones concretas.

Por el contrario, la justicia occidental se puede comprender como una maquinaria sin corazón, con piezas alejadas entre sí que, enceguecidas por su

³¹ *Ibid.*, p. 66.

³² *Idem.*

ego, exageran sus facultades individuales y se creen autosuficientes, incapaces por ende de concebir o identificarse con las demás piezas de la maquinaria.

Mientras no se comprenda la necesidad de relaciones recíprocas, en las cuales cada uno responda a los aportes de los demás como un compromiso de servicio y de cuidado intersubjetivo, la justicia seguirá limitada a resolver pequeñas partes de un problema sin ser capaz de comprender y abordar su complejidad desde una perspectiva global.

Ahora bien, la justicia del *ajayu* –a partir de la diversidad– se debe comprender como un cuerpo orgánico inseparable de sus demás miembros y mucho menos de su espiritualidad, guiándose justicia aymara por el latido del *ajayu* de todos los sujetos de la comunidad, en la que los opuestos lejos de negarse o excluirse, son parte importante del movimiento de renovación de la vida comunitaria.

Ahora bien, si retomamos a Heráclito, veremos que el “pólemos [la disputa] es el padre de todas las cosas”,³³ y en este sentido, lo que hace ser al ente –todo cuanto existe– es el cambio por ser una lucha de contrarios que permite el constante movimiento y evolución de los seres y las cosas, manifestándose a través de la disputa cada ente como tal.

“La disputa –continúa diciendo Heráclito– es común [a todos los seres], y la justicia es discordia, y todas las cosas se engendra por discordia y necesidad”,³⁴ a partir de lo cual podemos afirmar que todo cuanto existe es polémico con base en los continuos enfrentamientos de poder entre opuestos. Así pues, la justicia es discordia y la guerra es paz porque la tensión es la armonía universal y oculta y “La armonía oculta es superior a la manifiesta”.³⁵ En vista de lo anterior, podría parecer que en la lucha de opuestos no hay armonía, pero la armonía permanece oculta en esa lucha de contrarios, y de ahí es donde surge la justicia, pues ésta requiere de la interacción de los opuestos, el cambio constante, para que haya armonía, siendo explicado esto por Eduardo Nicol de la siguiente forma: “el cambio *es*, y al mismo tiempo *es contradictorio* [pues] hay un ser contradictorio y un ser no contradictorio [y] esta es la aporía que no se resolverá sino con la dialéctica, [pues] la racionalidad exige afirmar la contradicción sin reservas”.³⁶

³³ Heráclito, *op. cit.*, B 53, p. 37.

³⁴ *Ibid.*, B 80, p. 40.

³⁵ *Ibid.*, B 54, p. 37.

³⁶ Nicol, Eduardo, *op. cit.*, p. 80.

Por su parte, la dialéctica “de tipo hegeliano-marxista, niega y supera los opuestos en una nueva síntesis”,³⁷ al partir el proceso dialéctico, de una afirmación –tesis– seguida de una negación –antítesis–, cuyo resultado es la negación de la negación y la superación de ambos opuestos –síntesis–.

En la dialéctica de Heráclito los opuestos permanecen y se relacionan en medio del constante fluir del río del cambio, en un movimiento lineal, pues las aguas del río corren hacia adelante sin que puedan retornar. Por el contrario, para los aymaras el movimiento no es lineal ni unidireccional, por lo que más que hablar de dialéctica en su pensamiento nos referiremos a ésta como pluriléctica, misma que no es posible entender en términos de negación de lo contrario, pues la lógica aymara no sólo comprende la afirmación y la negación –como Heráclito–, sino también la incertidumbre de la realidad plural e integral que incluye a lo diverso recíprocamente: así pues, “no es la competencia o emulación de las parcialidades contrarias lo que importa, [sino] la lógica de la dualidad [como interrelación de opuestos] que se impone a través de la ‘complementariedad pluriléctica’ como estructura del pensar aymara”.³⁸ Y por esta razón, la justicia aymara no es únicamente una lucha de contrarios, puesto que comprende a su vez las diversas posibilidades y puntos intermedios intrínsecos en ellos.

Para comprender la proporcionalidad de los opuestos podemos recurrir a la hermenéutica analógica propuesta por Mauricio Beuchot como interpretación equilibrada, pues “la analogicidad hace que la hermenéutica analógica no se quede en una única interpretación como válida, pero tampoco en todas como válidas y complementarias”,³⁹ puesto que la hermenéutica analógica busca comprender los diversos textos situados en su horizonte histórico contextual: para Beuchot, al igual que Paul Ricoeur, el texto no es sólo escrito, sino también diálogo y en general toda acción significativa, es decir, todo cuanto puede ser dotado de un significado, siendo el punto distintivo de la hermenéutica analógica cuyo análisis libera de los extremos equivocista –que al afirmar toda interpretación como válida la relativiza– y univocista –que en su excesivo afán de objetividad sólo acepta una única interpretación como válida–, aunque más bien se acerca a lo equívoco, porque lo unívoco no acep-

³⁷ Beuchot, Mauricio, “Hermenéutica analógica y dialéctica”, *Interpretatio*, vol. 1, núm. 2, 2016, p. 25.

³⁸ Vargas Condori, Jaime, *Ayllu marka...*, op. cit., p. 64.

³⁹ Beuchot, Mauricio, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, México, Ediciones Eón/Universidad Iberoamericana, 2006, pp. 15-16.

ta la polisemia, los diversos significados sin los cuales no tendría sentido la hermenéutica.

De este modo se entiende la hermenéutica analógica como “un modelo intermedio entre lo unívoco y lo equívoco, [...] más inclinado a la diferencia que a la igualdad, [...] [en la que] no todas las interpretaciones son igualmente válidas sino que unas se acercan más que las otras a la verdad, o si se prefiere, a la adecuación hermenéutica”.⁴⁰ Así, la hermenéutica analógica trata de dar la interpretación más certera posible a los textos a modo de mediación entre sus opuestos y contradicciones, lo cual se alcanza a través de la dialéctica.

Lo que se pretende con esta dialectización de la analogía es no dejar fuera el conflicto, no desconocer la contradicción, dar cuenta del devenir, [evitando de este modo] una postura estática y conformista, y asumir que en la naturaleza y en la sociedad hay devenir y lucha, conflicto. De hecho, en la historia del pensamiento la analogía ha sido usada para disminuir la contradicción, [...] acercar los opuestos [y] reducir las dicotomías.⁴¹

Como ya lo identificaba Heráclito, la realidad es *pólemos*, disputa entre elementos antagónicos interdependientes, lo cual no se puede negar, como tampoco excluir los opuestos. El devenir es necesario para la justicia, los opuestos conviven en medio de un movimiento pluriléctico mediante el cual los contrarios posibilitan a lo incierto alcanzar la *phrónesis*, la prudencia que les da la proporcionalidad necesaria para no caer en posturas univocistas o equivocistas. Esto último nos ayuda a entender la justicia como

Lo equitativo[que], más que atenerse a la ley, funciona como correctivo de la *justicia legal*. Lo *legal* es un universal ontológico y epistemológico, pero no necesariamente equivale a lo justo, [siendo lo] *justo*, en la hermenéutica analógica y simbólica, el *justo medio* entre ley y la justicia.⁴²

Actualmente podemos observar de qué manera los gobiernos tratan de dar a la ley la apariencia de auxiliar de la justicia, aunque en realidad imponen la

⁴⁰ Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica, hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, UNAM/Itaca, 2000, pp. 113-114.

⁴¹ Beuchot, Mauricio, “Hermenéutica analógica y dialéctica”, *op. cit.*, p. 21.

⁴² Magallón Anaya, Mario, *Filosofía política mexicana en la Independencia y Revolución*, México, Quivira, 2013, p. 128.

primera por encima de la segunda, aunque no para castigar a los funcionarios que la transgreden y modifican según su conveniencia, sino como un método de control social. Por este motivo, de leyes no es necesariamente hablar de justicia –aun cuando éstas sean cumplidas a cabalidad tanto por los funcionarios públicos como por la población– y menos si comprendemos la justicia de la manera en que lo hacen los aymaras, en términos de relaciones recíprocas, reconociendo la dignidad de cada sujeto en el diálogo consensual de manera que todos aporten su diversidad en aras de la renovación de la armonía comunitaria.

En cuanto al movimiento de renovación de la vida comunitaria, se comprende como un principio ético recordado por los *sarawis* –códigos morales que dan sentido a la existencia comunitaria–. Uno de esos *sarawis* es “*qhana-tataita*, amanecer, estar siempre en disposición de renovación, de apertura, de iniciar de nuevo la jornada, como ritualización de ese despertar incluyente”,⁴³ siendo siempre esta renovación siempre con el pasado. Asimismo, la justicia no oculta ni olvida esto y por ello la renovación entendida como un ritual sagrado que, por dirigirse hacia la vida y el respeto de la dignidad intersubjetiva, necesariamente se hace con los otros, haciéndolos partícipes sí posible, de un nuevo inicio.

Desde el método del *qhip nayra*, el tiempo cíclico, el pasado impulsa –desde adelante– el esfuerzo por alcanzar el equilibrio en el presente dirigido hacia atrás, hacia el futuro, en un acto de renovación continua, de despertar a horizontes desconocidos a los cuales no se puede llegar sin el andar del pasado, que toma como referencia la luz y la oscuridad de otros tiempos para dirigirse hacia un nuevo amanecer.

Así, contrariamente a la lógica lineal occidental, la lógica andina posibilita el retorno hacia múltiples horizontes temporales, pues la finalidad no es

⁴³ Néstor Calle Pairumani, entrevista realizada el 1 de noviembre de 2016. Todos los días se despierta con ese sentido de apertura y disposición a la transformación, evitando este modo inmovilidad de la pasividad o el aletargamiento y se inicia la acción en el trabajo con la interacción con los demás para la reproducción de la vida. A su vez existen lugares específicos como la zona arqueológica de *Tiwanaku* o *Qhunghu Wankani* (*pretiwanakota*) en la *marka* Jesús de Machaca y fechas específicas que marcan ese proceso de renovabilidad, como el 21 de junio, fecha en que da inicio el solsticio de invierno y se celebra el retorno del sol, marcando el fin de un ciclo y el inicio simultáneo de otro. “Entramos a la renovación [y] por ello se amanecer en el lugar del ritual; amanecemos renovándonos, al ir en la noche, madrugar con ayuno, amanecer, renovar” (Néstor Calle Pairumani, entrevista realizada el 25 de noviembre de 2016). También el inicio del matrimonio es considerado como un momento de renovación al implicar la transformación de la pareja en *jaqi*.

avanzar hacia adelante ciegamente en miras del progreso y el desarrollo, sino caminar hacia atrás con los ojos abiertos mirando al pasado para no dirigirnos al futuro cegados por no escuchar el llamado de la sabiduría ancestral que guía no hacia el progreso, sino hacia la realidad integral de la armonía intersubjetiva, es decir, la continuidad de la justicia comunitaria.

A manera de conclusión

Hemos planteado que el *ayllu-marka* es el espacio donde se desarrolla la justicia para los aymaras, y como para ellos espacio y tiempo no están separados, entrar en un *ayllu* es como acceder simultáneamente a otro tiempo, que los aymaras denominan *qhip nayra*, el tiempo cíclico, libre de las prisas por acaparar, cazar los “mejores puestos” o alcanzar “progreso” y “desarrollo”.

El tiempo en los *ayllu-markas* es respetuoso de la vida y su ritmo está marcado por la diversidad de voces que conforman la comunidad, por lo que podemos hablar de una justicia práctica y comunitaria en la que cada sujeto es consciente de su compromiso con las y los demás y el máximo órgano de justicia es la asamblea comunitaria, siendo elegidas y dirigidas las autoridades por ésta, sin que la comunidad acate las órdenes de las autoridades, pues es ella la que toma las decisiones para mantener el orden comunitario.

En el *ayllu-marka* todos conocen a las autoridades y las normas o acuerdos vigentes, por lo cual la justicia está al alcance de todos y, aun más, es ejercida y construida cotidianamente por cada uno de sus sujetos, pues se saben responsables del cumplimiento de dichos acuerdos con tal de mantener la armonía comunitaria.

Otro punto importante de la justicia en el *ayllu-marka* es la necesaria inclusión de la diversidad, pues resulta imposible comprender la justicia sin la necesaria lucha de contrarios, siendo el equilibrio un balance de opuestos: en esta lógica, la balanza de la justicia no se puede cargar hacia un solo lado, ya que la realidad es caos y si se busca la permanencia de la justicia es necesario considerar todas las diferencias que existen y, mediante su balance, estructurar un orden que las incluya.

Por su parte, la lógica polivalente aymara nos ofrece múltiples posibilidades de solución de conflictos, pues en su concepción la justicia no es una estructura cerrada limitada a dos alternativas, al dar lugar el pensamiento filosófico aymara a la incertidumbre, la contingencia y la duda, lo que impulsa continuamente a este pueblo a contemplar otras posibilidades para la resolución de conflictos, siempre atento a las voces que conforman el cosmos.

Respecto al *ajayu*, al ser la energía que infunde vitalidad en el actuar de los sujetos, es uno de los fundamentos de la justicia comunitaria en el pensamiento filosófico aymara y, al encontrarse en cada uno de los sujetos del cosmos, todos pueden participar de ella en condiciones de reciprocidad, lo que por sí mismo imposibilita que alguno se imponga y subordine a los demás, o que las autoridades e instrumentos judiciales sirvan a los intereses del grupo en el poder.

Al analizar la justicia aymara encontramos similitudes con otra civilización ancestral que permanece viva en Nuestra América, los mayas tojolabales que habitan el sureste de México, principalmente en los municipios de Las Margaritas, Comitán y Altamirano del estado de Chiapas.

A este respecto, trabajos de Carlos Lenkersdorf nos han abierto las puertas para adentrarnos en un mundo desconocido y poco comprendido por Occidente, en el que las *comontik*, equivalente de los *ayllu-markas* aymaras, son también el núcleo de la justicia intersubjetiva, pues para los tojolabales, al igual que para los aymaras, todo tiene vida y, en este contexto, la simiente que dota de vida y esencia a la comunidad, a la cual los aymaras nombran como *ajayu*, es conocida por los tojolabales con el nombre de *'altsil*, el principio de vida que se encuentra en todos los sujetos que existen sin que se trate de una concepción antropocéntrica ya que ese mismo principio vital se encuentra presente en todos los no-objetos, es decir, en las piedras, los ríos, las casas, etcétera.

Por este motivo, el sentido de la justicia entre aymaras y tojolabales es necesariamente comunitario e intersubjetivo, ya que no se puede entender la justicia sin la participación de cada sujeto de la comunidad ni tampoco hay en su seno objetos subordinados, existiendo y edificándose justicia en estos pueblos con base en las relaciones recíprocas entre todos y en el encuentro diario con las y los otros, en la escucha abierta, en el valor de la palabra, en el consenso cimentado en la diversidad y en el equilibrio que surge de la inclusión de los opuestos.

A raíz de esto podemos constatar que la justicia comunitaria es un ente vivo que tiene su propio *ajayu* —o su *'altsil* para los tojolabales—, el cual es protegido por todos los integrantes del *ayllu-marka*, siendo la justicia sensible a las necesidades de todos sus miembros y respondiendo en todo momento a la comunidad por ser la voz de ésta la que la dirige.

Actualmente, en las sociedades neoliberales la justicia parece ausente pese a la gran cantidad de leyes que tratan de aparentar su ejecución, y esto se debe a que sentido de la justicia se ha perdido y se ha desvirtuado su función de mantener el equilibrio social, lo que explica la existencia de un desencanto

generalizado con las instituciones que la procuran, dado que las leyes y los funcionarios públicos están al servicio de unos cuantos y a eso no se le puede llamar justicia.

Del mismo modo la justicia occidental en defensa de la individualidad –los derechos individuales, la propiedad privada– parece haber olvidado de que la justicia no puede existir si se comprende a los demás como entes separados entre sí, puesto que la misma justicia existe únicamente en términos de reciprocidad intersubjetiva, es decir, concebida en función de las y los demás sujetos que conforman el cosmos con el propósito de servir a los demás –no desde una concepción de subordinación, sino desde la necesaria ayuda mutua– como corresponsable de la reproducción de la vida, fomentando sus cualidades únicas y diferentes para construir junto a los otros respuestas y soluciones que posibiliten la vida armónica sin divisiones.

La justicia aymara nos muestra a su vez la necesidad de romper con las estructuras rígidas y verticales, incapaces de concebir otras respuestas distintas a las clásicas dicotomías *sí y no*, *falso y verdadero*, *legal o ilegal*, etc., debiendo imperar la apertura para comprender las diversas realidades, pero no para negarlas, sino para construir con ellas un orden que posibilite el equilibrio con todo cuanto existe.

De esta manera, el pensamiento filosófico de las civilizaciones ancestrales –que permanece vivo en Nuestra América pese a los constantes intentos por erradicarlo– nos enseña a concebir la justicia como defensora de la vida sin exclusiones, pues se comprende la necesaria aportación de los demás, y es que al comprendernos como miembros de un cuerpo orgánico se vuelve impensable atentar contra los demás en función del compromiso de corresponsabilidad recíproca con el bienestar y la vida de los demás que esto lleva implícito.

La justicia aymara surge en el *ayllu-marka*, en cuyo seno los sujetos aprenden desde su nacimiento a vivir libres de egoísmos y ambiciones asumiendo su responsabilidad con los demás al reconocerse como parte de un nosotros. En este contexto, habrá que preguntarnos si debemos seguir los parámetros establecidos por los derechos y libertades individuales –en los cuales se da prioridad al yo y no al nosotros– que sustentan los sistemas de justicia modernos o emprender un nuevo camino hacia la justicia partiendo un nosotros colectivo y abierto que englobe la diversidad sin que se pierda la individualidad de cada sujeto, es decir, vivir la justicia en comunidad.

Bibliografía

Libros

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 2011.
- Beltrán, Luis Ramiro en Guzmán de Rojas, Iván, *Problemática lógica-lingüística de la comunicación social con el pueblo aymara*, Bolivia-Canadá, IDRC-MR, CIID, 1985.
- Bertonio, Ludovico, *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara*, Bolivia, IRPA, ILLA-A, 2011.
- Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica, hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, UNAM/Itaca, 2000.
- Beuchot, Mauricio, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, México, Ediciones Eón/Universidad Iberoamericana, 2006.
- Churata, Gamaliel, *El pez de oro (Retablos del Laykhakuy)*, Tomo I, II Festival del Libro Puneño, Perú, 1987.
- Estermann, Josef, “‘Vivir bien’ como utopía política: la concepción andina del ‘vivir bien’ (suma qamaña/allin kawsay) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia” en Museo de Etnografía y Folclore (org.), *Reunión Anual del Museo de Etnografía y Folclore 2010: El Vivir Bien*, Bolivia, MUSEF, 2011.
- Heráclito, en Rodolfo Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1989.
- Lenkersdorf, Carlos, (trad.) ‘indio’ otik ja jtz’eb’ ojtiki, *Indios somos con orgullo: poesía maya-tojolabal*, México, UNAM, 2003.
- Magallón Anaya, Mario, *Filosofía política mexicana en la Independencia y Revolución*, México, Quivira, 2013.
- Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 2003.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 2006.
- Vargas Condori, Jaime, *Ajayu y la teoría cuántica: saberes y conocimientos filosóficos educativos andino-aymaras* Bolivia, Amuyawi, 2006.
- Vargas Condori, Jaime, *Antis: pensamiento filosófico de los pueblos nativos*, Bolivia, Amuyawi, 2015.
- Vargas Condori, Jaime, *Ayllu marka: integralidad andina*, Bolivia, Amuyawi, 2016.
- Yampara Huarachi Simón, *Suma qama qamaña, paradigma cosmo-biótico tiwanakuta: crítica al sistema mercantil capitalista*, Bolivia, Ediciones Qamañ-Pacha, 2016.

Revistas

Beuchot, Mauricio, “Hermenéutica analógica y dialéctica”, *Interpretatio*, vol. 1, núm. 2, 2016.

Mamani Yujra, Martín, “Achunakan ajayupa (El espíritu de los productos agrícolas)”, *Revista Pacha, Ajayu Espiritu*, 2008.

Masco Santander, Crispín, “Una experiencia espiritual de vida”, *Revista Pacha, Ajayu Espiritu*, 2008.

Tesis

Vilchis, Arturo, “Anarquismo e indigenismo, dos utopías educativas: la escuela racionalista en Yucatán, México (1915-1924) y la escuela indigenal de Warisata, Bolivia (1931-1940)”, Tesis, México, UNAM, 2014.

Entrevistas

Calle Pairumani, Néstor, comunero de Jesús de Machaqa, La Paz-Bolivia, 1, 11 y 23 de noviembre de 2016.

HISTORIZAR LAS INSISTENCIAS ESTRUCTURALES QUILIÁSTICAS DEL MUNDO ANDINO

Hugo Rodas Morales

Por “mundo andino” se entiende una construcción imaginaria resultado del conocimiento multidisciplinario (arqueológico, antropológico, etnográfico e historiográfico), desarrollado durante el siglo XX pasado, hasta que las crisis de Estado de los países andinos centrales (Perú, Bolivia y Ecuador) a fines de la década de los setenta redimensionaran esta representación y pasara de tener una connotación meramente nacional y regional, a centrarse en sujeto indígena en relación con: a) su carácter civilizatorio autónomo respecto al europeo, b) la problematización de su horizonte campesino y c) su lugar entre las demás clases sociales. En cualquier caso, la reconceptualización del “mundo andino” fue posible gracias a una tarea intelectual y política que el racismo de las sociedades republicanas postergara desde la liberación de la colonización española: la toma de conciencia del indio y de su importancia cultural y numérica.

La derivación indigenista de esta conciencia, es decir, la explicación ideológica del indio desde fuera de él por el resto de sectores sociales, condujo naturalmente a su cosificación y abstracción de la historia en tanto que “hombre andino” inalterable y autorreferido en un eterno retorno, percepción que también permeó el ámbito disciplinario desde la antropología, sugiriéndose distancias insalvables entre el “mundo andino” y la modernidad capitalista. No obstante, el carácter singular de la realidad andina que se hizo visible en los años setenta interesó a una intelectualidad “cosmopolita, influida por la

antropología norteamericana [y] preocupada por encontrar alternativas al desafío que implicaba la propalación del marxismo”.¹

A estos efectos, John Murra y su concepto antropológico de “control vertical del máximo de pisos ecológicos” resulta central en esta tarea: rumano de origen, pero inmigrado a los Estados Unidos a los 17 años, estudia sociología en la Universidad de Chicago y participa en las brigadas internacionales por la República durante la guerra civil española (1936-1939), opta finalmente por la antropología al retornar a Estados Unidos (Illinois) y viaja como asistente de Donald Collier a Ecuador (1941) en una investigación arqueológica sobre la cultura chavín de los andes del norte.² Interesado en la etnohistoria y etnología estadounidense teniendo en mente África, su acercamiento a la realidad andina peruana a fines de los cincuenta y principios de los sesenta (Universidad de San Marcos, investigación de Huánuco Pampa) y el azar burocrático que le cierra el paso al continente negro lo inclina hacia una novedosa hermenéutica comparativa; “una batalla” por la realidad andina orientada tácticamente desde la antropología, la etnohistoria y la arqueología,³ cuyo resultado, en el que tuvo importancia su amistad, “siempre dentro de la antropología”, con el escritor y antropólogo peruano José María Arguedas,⁴ resultó productivamente antiacadémico al subordinar lo científico como “tácticas” en función de un compromiso con el objeto de estudio,⁵ sirviendo su relación con Ángel Palerm en Ecuador y México, en los setenta, para hacer una triangulación entre el precapitalismo en África, el contraste por oposición en México y la significación y visibilización de lo andino al “exagerar las diferencias para que se vea con claridad cuál es el logro [específicamente] andino”,⁶ encontrando sin embargo el singular diálogo que se debe a Murra límites en el norte de Chile debido a la representación cosificadora del “hombre andino” antes señalada.

La historia de la realidad andina, que abarca los tres países andinos centrales ya mencionados (Perú, Bolivia y Ecuador), además del norte chileno y

¹ Flores Galindo, Alberto, *Buscando un Inca*, Lima, Horizonte, 1988, p. 11.

² García, Fernando, “La construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano: derroteros y perspectivas”, *Alteridades*, vol. 21, núm. 41, enero-junio, 2011, p. 64, n. 6.

³ Cf. Canziani, José, “Comentario sobre *Nispa Ninchis: conversaciones con John Murra*”, en *Chungara*, vol. 34, núm. 1, 2002, pp. 144-145.

⁴ *La Razón*, “Arguedas jamás ha pretendido ser indio”, La Paz, Bolivia, 1o. de enero de 2011 (sobre entrevista de Fernando Calderón a John Murra, realizada en el año 2000 en Costa Rica).

⁵ Lorandi, Ana María, “Comentario sobre *Nispa Ninchis: Conversaciones con John Murra*”, *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 34, núm. 1, 2002, p. 143.

⁶ *Ibid.*, Murra cit. por Lorandi.

argentino y el sur de Colombia, correspondiendo este territorio al del área de irradiación expansiva de las relaciones sociales y políticas del imperio incaico expresa en su traducción hermenéutica científica dos tensiones significativas: la que resulta de alcances limitadamente disciplinarios relativos a la historia y política del mundo andino como región y la que establece diferenciaciones no articuladas con la llamada antropología amazónica. Para ello nos resulta esclarecedor lo que sucede con las ideas y práctica de Murra en Chile y Ecuador, antes de aludir, como cierre de este artículo, al núcleo político de la singularidad de lo andino y la significación histórica *no exclusivamente indigenista ni indianista*, de las rebeliones y el milenarismo andino hasta nuestros días.

Redes académicas y desdoblamientos multiculturalistas

Murra aventuró la noción de “verticalidad” para englobar la realidad inédita que iba descubriendo y lo seduciría hasta el fin de sus días, añadiéndole mucho después, cuando, además del de Perú, incursionara en el conocimiento local boliviano sobre el espacio andino y el tratamiento de las diferencias dentro de una misma lógica (lo que el escritor e historiador boliviano Ramiro Condarco, autor de *Zárate, el temible Willka*, que luego mencionaremos, llamaría “simbiosis interzonal”), la noción central de “complementariedad”.⁷ El aprovechamiento vertical de distintos pisos ecológicos *por una misma cultura*, que además tenía enclaves en otras zonas (como la cultura lupaca del área de Tiahuanaco, con asentamientos en la costa chilena y peruana),⁸ implicó dos variaciones en relación con Chile y Ecuador; en el primer caso la constatación de que debido a que había producción excedentaria el control era horizontal en ese piso ecológico (al igual que el límite al sur andino determinado por prácticas de exclusivo intercambio comercial estudiadas por María Rostworowski en el valle del Chíncha entre 1977 y 1999), siendo este control microvertical segundo por razones geográficas.

Para 1970, conforme aumentaban la información etnográfica y los hallazgos arqueológicos, la centralidad del altiplano en las relaciones entre la costa y los pisos ecológicos superiores sugería riesgos de determinismo geográfico, toda vez que para Murra el núcleo del sur andino debía ser altiplánico por

⁷ Condarco, Ramiro y Murra, John, *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbólica*, Bolivia, Hisbol, 1987, *passim*.

⁸ Núñez, Lautaro, “De las apariciones y andanzas de John Murra por el desierto de Atacama y cómo construyó su misión innovadora”, *Chungara*, vol. 42, núm. 1, 2010, p. 130.

tratarse de “valles más angostos”,⁹ aunque informado ese mismo año por el arqueólogo boliviano Carlos Ponce acerca de la etnia pacaxa y cómo ésta tenía enclaves en la costa peruana, Murra advierte que la lógica andina no obedece a procesos de conquista, de comercio o religiosos, sino a un patrón espacial “que yo llamo vertical por falta de otro mejor [...] cuyos alcances estamos todavía muy lejos de comprender bien”.¹⁰ A esta noción de *verticalidad andina* se sumaría pronto la de *trashumancia*, que llegaría a partir de datos presentados en 1979 sobre la llamada “movilidad giratoria” o “movilidad transectual de ida y vuelta”¹¹ a partir del desplazamiento de los “llameros” que dirigían “caravanas” de llamas cargadas de sal para cambiarlas por maíz de los valles, lo que constituía, según Murra, una dimensión distinta, “más allá de lo simplemente vertical”, pues la metáfora pertinente refería el espacio como un “territorio tejido”¹² y sugería “límites y limitaciones del archipiélago vertical en los Andes”, mismos que se fijaron en el norte chileno, durante el primer Congreso del Hombre Andino (1973) organizado por la Universidad de Chile, que tenía sedes en Arica, Iquique y Antofagasta.

Como resulta evidente por la denominación de este congreso —presidido por el arqueólogo chileno Lautaro Núñez, para quien la “ardiente vía chilena al socialismo hacía poco atractivas las consideraciones arqueológicas, más cercanas a las sospechas de los excesos empiristas o paternalistas”¹³— se trata de la orientación ideológica señalada por Flores Galindo a propósito del “descubrimiento de lo obvio” o la importancia del indio para los países andinos, en el sentido de procurar su asimilación efectiva mediante una representación esencialista basada en su ahistoridad en medio de un mundo hermético. La recepción de Murra, Wachtel y Revel por Núñez no puede ser más evidente (el resaltado es mío):

Véa que surgía una propuesta que se acercaba a un mundo andino dinámico, *transformable desde su interior* en donde distintas formaciones sociales podían entenderse con un mismo paisaje de diferentes maneras a través de los tiempos [...]. De sus lecturas [de Murra] se siente cierto éxtasis *al percibirse lo andino*

⁹ *Ibid.*, Murra *cit.* por Núñez, p. 131.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 131-132.

¹¹ Núñez, Lautaro, “De las apariciones...”, *op. cit.*, p. 135.

¹² Cf. Arnold, Denise *et al.*, *Los Andes desde el textil*, Bolivia, Plural/ILCA.

¹³ Lorandi, Ana María, “Comentario sobre *Nispa Ninchis: conversaciones con John Murra*”, *op. cit.*, p. 146.

desde lo andino y así poco a poco nos sentíamos atrapados como sujetos y objetos de la cosa investigada.¹⁴

En este punto, que prepara condiciones discursivas posteriores, es evidente la bifurcación hermenéutica ejercida sobre la realidad andina respecto a la inaugurada y rectificadora por Murra en su relación con Condarco, la del “archipiélago vertical revisitado” entre 1971 y 1985, o “teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica”. Frente a la hermenéutica marxista sobre el mundo andino y las expresiones políticas dramáticas de éste desde 1979, que veremos en el apartado siguiente, durante la primera década del siglo XXI (2000-2010), y desde niveles gubernamentales de los países andinos centrales se desplegaría una comprensión de la diversidad de temporalidades y espacios señalada por Núñez en el sentido de mezcla metonímica de dimensiones distintas: en una palabra, se procedía por transnominación.

A propósito de inventar el desdoblamiento de un José María Arguedas “indio” frente a otro José María Arguedas “blanco” o *misti* (como sugiere el académico boliviano Fernando Calderón a Murra en el año 2000 en el diario *La Razón*, supracitado), esta postura había sido criticada por éste en el mismo artículo referido: “No hay que inventar un Arguedas, [sino] trabajar con el Arguedas real, [ya que él] no es un indio, jamás lo ha sido [y] jamás ha pretendido [serlo, pues ha] sido hijo de un abogado juez”. En Núñez el despliegue de esta postura multiculturalista es análogo, por lo que podemos señalar anticipadamente lo obvio: que Murra no se consideraba ni pretendió ser un amauta:

Sus propuestas [se refiere a las de Murra] han ascendido a modelos de investigación con esa luz, aquella de Goethe, que permite ver más allá de las propias consideraciones, y en esto ha radicado siempre la obra de John: [en] comprender la emergencia de grandes y complejas organizaciones macroespaciales, conducentes al buen gobierno de las gentes [...]. Dio cuenta de un mundo andino dinámico e interconectado que, desde su diversidad, crea un estilo de vida [...] con cabeceras sociopolíticas no centralizadas, al interior de un ideario de relaciones armónicas panandinas, constituyendo algo así como “un arco de las alianzas”. [...] Se lo dedicamos [el estudio del “movimiento caravanero” de Dillehay y Núñez] como se lo merecen los grandes *amautas*.¹⁵

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 147.

La noción explícita del arqueólogo chileno Núñez, de una “matriz estructural etnohistórica apolítica” respecto al Perú contemporáneo¹⁶ y por consiguiente imposable “frente a mundos a punto de saltar en mil pedazos”¹⁷ –los que van más allá del mundo andino, incluidas las situaciones nacionales aparentemente ajenas al devenir andino (el Chile de Allende en 1973, el Perú del 2010–, remata en el objetivo logrado de una red académica interandina vinculada con México desde 1962 y coordinada por Evans y Meggers, lo que nos conduce hacia Ecuador por la relación que estableció Murra en el surgimiento de la antropología en ese país a partir de su relación en Estados Unidos con el antropólogo español naturalizado mexicano Ángel Palerm.

Entre fines de los sesenta y 1971 surge la antropología ecuatoriana, con profesionales formados en México y (para 1977) en Estados Unidos y Francia, con predominio de la institucionalidad académica católica (jesuitas y salesianos), dirigida a la etnohistoria mesoamericana y andina, pero sobre todo a los estudios de la diversidad cultural y étnica desde el marxismo y la antropología política, relacionando las civilizaciones maya, azteca e inca con los indígenas y campesinos contemporáneos. El modelo de Murra –que trabajó correlaciones antropológicas andino-mesoamericanas desde Perú en 1971 y desde México en 1972, así como “verticalidad” desde Salta, Argentina, en 1974–¹⁸ tuvo su desarrollo en la versión de Frank Salomón que trabajó el “potencial dinámico de la complementariedad” en el sentido del aprovechamiento complementario de pisos ecológicos en distancias más cortas, llamado *microvertical*.¹⁹

Ecuador sería el primer país andino en retornar a la democracia en 1979 hasta mediados de los noventa, implementando una política neoliberal que colapsó a la banca en 1999 y sumió al país en la ingobernabilidad, sucediéndose doce presidentes de 1990 a 2010, convocándose asimismo dos procesos constituyentes en 1998 y 2008. Perú, en cambio, entró en una “guerra interna” entre el PCP-SL y el Estado desde 1980 al retornar a la democracia en

¹⁶ Núñez, Lautaro, “De las apariciones...”, *op. cit.*, p. 130.

¹⁷ Núñez, Lautaro, “Comentario sobre *Nispa Ninchis...*”, *op. cit.*, p. 147.

¹⁸ Núñez, Lautaro, “De las apariciones...”, *op. cit.*, p. 129.

¹⁹ Salomon, Frank, *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*, Ecuador, Instituto Otavaleño de Antropología, 1980, *passim*; García, Fernando, “La construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano: derroteros y perspectivas”, *Alteridades*, núm. 41, vol. 21, enero-junio, 2011, p. 64, n. 7.

ese año, mientras Bolivia, que en la crisis de Estado de 1979 y luego de tres elecciones generales (1978, 1979 y 1980) y tres golpes militares sucesivos había conquistado con la movilización democrática desde abajo un gobierno de centro-izquierda en 1982 (el frente de la UDP), cedió al neoliberalismo en 1985 por la desacertada política inflacionaria de dicho gobierno indicado, lo que desembocaría en las revueltas de los años 2000 y 2003.

Entre el jesuita Manuel Marzal (antropología de la religión en los Andes ecuatorianos) y los salesianos, que forman agentes pastorales y funcionarios de ONG, la antropología desde la Universidad Católica se ve impulsada por dos discípulos de Claude Lévi-Strauss: Philippe Descola y Anne Taylor, que entre 1976-1980 investigaron la etnia achuar, surgiendo a partir de esta investigación los estudios amazónicos que implican a nueve países sudamericanos (los vinculados a la cuenca amazónica) alrededor de los temas de naturaleza y cultura en términos contemporáneos relativos a la explotación de los recursos naturales no renovables, sustentabilidad, gobernanza ambiental y propiedad intelectual colectiva.²⁰ También desde Quito, que centraliza estos recursos académicos, y aunado a la Flacso (desde 1991), en coordinación con la Pontificia Universidad Católica del Perú, ofreciendo desde 2005 formación sobre administración de justicia, interculturalidad, pluralismo jurídico y derecho indígena

Pluralidad histórico-civilizatoria de hombres y mujeres andinos

A diferencia de la postura anteriormente señalada para el ámbito peruano y boliviano y la idea de que criollos y mestizos adherían, en tanto que sectores sociales existentes en la historia, a proyectos emancipatorios indios (v. gr. José María Arguedas, *supra*), los mestizos han expresado una “vivencia más intensa del problema de la identidad” por la necesidad de dichos sectores, “ni indios, ni blancos”, de reconocerse de modo nacional, evidenciando con ello la construcción de utopías andinas (subrayo el plural), en las que lo significativo no es tanto el grado de representatividad de lo indígena, sino la historia comprendida como subjetividad colectiva que no excluye vivencias ni sueños, es decir, algo que abarca y modifica la vida de los individuos.²¹

²⁰ Cf. García, Fernando, “La construcción del pensamiento...”, *op. cit.*, p. 65.

²¹ Cf. Flores Galindo, Alberto, *op. cit.*, pp. 12-13.

De esta manera, la noción compartida de que el Perú contenía en su historia nacional una suma de “oportunidades perdidas”²² fue adoptada tanto por las utopías andinas como por la republicana debido a que una línea transversal evidente, la de la traumática historia andina, mediada por agudos antagonismos de clase, etnia y región, demostró constituir desde los años ochenta la renovación de la larga relación fallida entre clases dominantes y subalternas pero, además, desde la concepción liberal que desconoce el *locus* propio de lo andino, una disonancia de razones epistemológicas entre el conocimiento académico sobre el Estado y los movimientos de la realidad relativa al fondo social de cada una de las naciones andinas centrales, como quedaría nuevamente demostrado por la errónea prospectiva política de las crisis en la región desde comienzos del siglo XXI.

La orientación de una “historia totalizadora”, en cambio, como la que Flores Galindo y Manuel Burga sugirieran desde los ochenta bajo la denominación de “utopías andinas”, debe parte de su origen a distintas influencias de la historiografía francesa, pues ambos investigadores peruanos desarrollaron estudios vinculados a la tercera generación de los *Annales*. Sin embargo, es visible el *enraizamiento propio de ambos* en lo que podemos llamar, a diferencia de lo que sugieren las nociones de “retornos” o “continuidades”, el sentido de las *insistencias estructurales andinas*, atendiendo al criterio comparativo tanto histórico como antropológico de lo andino como civilización precolonial, autónoma de la cultura europea, aspecto nodal de los países andinos que la arqueología y las llamadas “antropologías del sur, periféricas o del mundo”, no se diga la pretensión universalista única de la antropología de Lévi-Strauss, admitían no haber atendido.²³

En efecto, los testimonios sobre Murra coinciden en recoger las tareas y límites que él advertía: “La *mit’a* precolombina y otros mecanismos de esta clase merecen un estudio detallado”,²⁴ al igual que la amplia complejidad y dilemas éticos observables en los enclaves de población que, sin perder derechos como migrantes (*mitimaes*), reivindicaran su pertenencia a un núcleo altiplánico anterior y específico de otras zonas durante el incario: “Los mer-

²² Manrique *cit.* por Vega, Mauro, “Entre la utopía andina y la utopía republicana”. <<http://docslide.us/documents/entre-la-utopia-andina-y-la-utopia-republicana-mauro-vega-ben-dezu.html>>.

²³ Cf. Krotz y Cardoso *cit.* por García, Fernando, “La construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano: derroteros y perspectivas”, *Alteridades*, núm. 41, vol. 21, enero-junio, 2011, pp. 61-62.

²⁴ Cf. Murra *cit.* por Núñez, Lautaro, “De las apariciones...”, *op. cit.*, p. 133.

caderos de larga distancia de Chicha, merecen más estudio”, lo mismo que “el esfuerzo de control complementario [quizá por] factores de carácter colonial” como en el significativo caso de la población de Atacama (Chile), que tenía enclaves en Chichas, Lípez, Tucumán y Salta, es decir en el sur de Bolivia y norte de Argentina.²⁵ Igualmente respecto a las relaciones interétnicas de señoríos en Toconte, Atacama, Humahuaca y otros “pendientes de dilucidar”, como refieren varios autores citando siempre a Murra.²⁶

Sobre todo Murra advirtió que el principal logro civilizatorio andino, el de la riqueza alimentaria sustentable (por ejemplo el *ch'uño* o papa deshidratada, que puede conservarse durante una década sin requerir condiciones particulares de cuidado), constituye aquello que según Gordon Childe era “condición indispensable para el progreso humano” –y en este sentido el “progresismo político” del siglo XXI en América del Sur es flagrantemente inconsecuente por su política económica neodesarrollista realmente privilegiada, resultando procapitalista en un sentido antinacional– pues no se ha preocupado por rescatar su riqueza cognoscitiva a través de la arqueología y sus métodos, desatendiendo con ello la posibilidad de incorporar “la creatividad teórica [surgida] de la propia praxis andina”,²⁷ actitud faltante y radicalmente distinta del nominalismo del discurso decolonial y pachamamista contemporáneo, meramente declarativo en su “pensar desde América Latina”.

Tampoco es probable que este vacío del conocimiento señalado por los mejores esfuerzos de la hermenéutica dialógica y participante de Murra sea llenado por los frutos producidos por las redes académicas disciplinarias –parciales e inorgánicos frente a la historia totalizadora marxista antes sugerida–, pues el fenómeno de la coexistencia de los pueblos andinos con los de las tierras bajas, ilustrado por la trashumancia llamera que atraviesa los territorios y fronteras jurídico-políticas, tejiéndolos más bien que desterritorializando, en idas y vueltas permanentes, claramente no expresa una suma multiculturalista, sino un desvío de los propios cánones tradicionales de la ciencia social.

²⁵ *Ibid.*, p. 136.

²⁶ *Ibid.*, p. 133; también véase Llagostera, Agustín y Tarragó, Myriam, Conclusiones del subsimposio: “Secuencia de asentamientos e indicadores del periodo cerámico de la subárea circumpuneña”, *Estudios Atacameños*, núm. 7, 1984, p. 314.

²⁷ Núñez, Lautaro, “De las apariciones...”, *op. cit.*, p. 137.

Imaginario no mediado por el Estado moderno

Después de todo lo anterior, resulta evidente que la pluralidad del hombre andino no cabe en la contradictoria prospectiva académica, cuyos investigadores terminan sintetizando sus individualidades de manera homogénea en la institución de adscripción, como se admite, por ejemplo, en estudios del PNUD sobre el “mundo andino” en los que la protesta social que se caracteriza signada al interior de un sistema mundial por Estados “débiles e ineficientes para procesar los conflictos”, incluye dentro del peor de los escenarios a Bolivia, Ecuador y Perú, acusando no a sus Estados de su situación, sino a “climas sociales de alta complejidad para desarrollar consenso y constancia en su interior”.²⁸ La visión de totalidad del “mundo andino”, su concepción holista del entorno, es contraria a la integración subordinada de las diferencias en el multiculturalismo y es por esto que las utopías andinas se deben a esta visión, en la que la conclusión o finalidad (los dos sentidos de la palabra “fin”) necesita construir un sentido de la totalidad representada a través de una *narrativa menos mediada por las categorías de la ciencia social*,²⁹ o, si se quiere en su pulsión quiliástica peruana, volver a reunir la cabeza con el cuerpo social decapitado³⁰ por obra la conquista violenta de los colonizadores españoles, catástrofe efectiva únicamente redimible mediante una inversión completa de la totalidad (*pachakuti*).

La narrativa específica de tal expresión de la inestabilidad estructural del mundo andino en un sentido social productivo consiste en representar el sentido antiestatal de las relaciones de la sociedad civil frente a las mediaciones estatales que el conocimiento académico normalizado produce, lo que por supuesto implica asumir e interpretar la crisis estatal como un apocalipsis (la unificación patética de la realidad en el sentido de totalidad visible),³¹ y en este sentido el caso peruano es el más ilustrativo después de la crisis de 1979

²⁸ Pardo, Joaliné, “Fernando Calderón Gutiérrez (coord.), *La protesta social en América Latina. Cuaderno de prospectiva política I*”, *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 41, enero-junio, 2013, pp. 215 y 218.

²⁹ Cf. Phelan, John, *El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo*, México, UNAM, 1972; Kermode, Frank, *El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción*, Barcelona, Gedisa; y Parkinson, Lois, *Narrar el apocalipsis*, México, FCE, 1983 [1966/1967].

³⁰ Vivanco, Lucero de, “De mesías, *pachakutis* y profetas: el apocalipsis o el discurso de la contingencia en Perú”, *Revista Chilena de Literatura*, núm. 82, 2012, p. 97.

³¹ Zavaleta Mercado, René, “Las masas en noviembre”, *Obras completas. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, La Paz, Plural Editores, 2013 [1983] *passim*.

en Bolivia (mientras el Ecuador constitucionalizaba la democracia con menores tensiones), porque, como ya se ha indicado, el retorno a la democracia en 1980 coincidió por razones estructurales y no casuísticas con el inicio de la lucha armada (ILA) según lo definiera el PCP-SL y al cabo de década y media de reformas neopopulistas los problemas estructurales continúan pero en una dimensión más amplia, sintomáticamente cultural. Como señala Vivanco:

El imaginario político y la literatura peruana no sólo se articulan hoy en día en función de los géneros ficcionales, [pues] el apocalipsis ha sido uno de los imaginarios que con insistencia ha sido evocado desde el discurso público para interpretar las dimensiones de lo colectivo en el Perú, es decir, para representar aquellos aspectos relacionados con la contingencia política y social.³²

La contingencia política y social (crisis estatal y complejidad social) que deploran los estudios institucionalistas de la “democracia intercultural”, una de las versiones del discurso multiculturalista académico, parece más bien la condición de la productividad democrática propia, local, en condiciones en que el sentido de la sociedad apela a su carácter colectivo, a las insatisfechas “insistencias estructurales” mencionadas por encima del consenso liberal (o posneoliberal) que subsume y reduce al sistema de partidos (o su reforma neopopulista) la representación social.

No es un dato menor o una anomalía, sino una consecuencia de una concepción negativa de la historia latinoamericana y de la “política en las calles”, que los académicos institucionalistas de un particular “Cono Sur” (argentinos y chilenos), al caracterizar la democracia reduciéndola a la forma de gobierno del presidencialismo, consideraran a los países del “mundo andino” como “sociedades afectadas por clivajes profundos y de muy larga vigencia”,³³ descuidando las regularidades del retorno al constitucionalismo democrático entre los países andinos al mismo tiempo que a la agudización de sus crisis estatales, considerando el actual momento del Estado y la política como una “ambigüedad” y un “retorno” de la cuestionada matriz estadocéntrica.

Una década antes y como evidencia de la nula capacidad de relacionar el análisis de la “teoría de la transición democrática”, otros destacados académicos de esta corriente —que abrevia de la sociología de Alain Touraine y la teoría democrática de Guillermo O’Donnell de principios del siglo XXI— aseguraban

³² Vivanco, Lucero de, “De mesías, pachakutis y profetas...”, *op. cit.*, p. 98.

³³ Cavarozzi, Marcelo, “Modelos de acción presidencial en el siglo XXI latinoamericano”, *Reforma y Democracia*, núm. 55, 2013 [2012], p. 5.

la *cuasi* desaparición de la “posición estructural en la acción colectiva” (clasi-sista), sugiriendo el fin de “proyectos de cambio social global”,³⁴ lo opuesto a la narrativa del apocalipsis referida en tanto que sentido totalizante, precisamente cuando dichos cambios comenzaban a producirse en Bolivia y luego en Ecuador y Perú.

El ahistórico constitucionalismo democrático signado por el “fin de las dictaduras militares”, a las que se atribuía en los setenta la necesidad de disminuir el carácter de “peligrosidad” de la participación electoral de masas politizadas, tiene en la “democracia intercultural” llevada al plano del neopopulismo, un contenido negativo semejante en cuanto a la historia y la modernidad en el mundo andino. En este sentido, la versión pachamamista del ex presidente Alejandro Toledo, asesorado antropológicamente por su esposa, era elocuente: “El Perú busca ser competitivo en un mundo global, pero se halla anclado en las raíces de su historia”,³⁵ no obstante, también era muy ilustrativa de lo que estamos diciendo por ser una pretendida hibridación multicultural de “todas las sangres” de José María Arguedas, asumiendo la cultura andina como fragmentos tradicionales del pasado con el objeto de subordinarlos a la lógica global del capitalismo contemporáneo.

Por este motivo los trozos de historia latinoamericana no historizados conforman esas culturas “híbridas” al modo de la antropología del argentino-mexicano Néstor García Canclini y otros que, como Lucero de Vivanco, no dejan de seguir asumiendo el apocalipsis y su narrativa como un riesgo para la sobrevivencia de una comunidad nacional entera (en este caso el Perú), si bien la realidad de la globalización capitalista es menos complaciente que estas versiones de conciliación “uno a uno” que subestiman las persistencias sociales y la historia como acontecimientos sepultados en el pasado en vez de advertir su largo aliento insumiso; por su parte, el universalismo no menos mesiánico a *lo Lévi-Strauss*, demora en advertir entre sus limitaciones el significado coercitivo que tiene para las culturas subsumidas en el discurso de una interdependencia obligada y de su propia ausencia de sentido colectivo, pretendiendo “estabilizar un mundo que prospera sobre la inestabilidad”.³⁶

³⁴ Garretón, Manuel Antonio, “La transformación de la acción colectiva en América Latina”, *Revista de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe*, núm. 76, abril 2002 [2001], p. 7.

³⁵ Vivanco, Lucero de, “De mesías, pachakutis y profetas...”, *op. cit.*, p. 105.

³⁶ Cf. Debray, Régis, “¿La decadencia de Occidente?”, *New Left Review*, núm. 80, segunda época, mayo-junio, 2013, pp. 40-41.

La nada inocente D mayúscula de la democracia (“el consenso de Washington”) también obnubiló a las teorías de la “transición democrática” en los ochenta, que no distinguieron como distintos dos procesos políticos posdictatoriales diferentes aunque simultáneos; el de la constitucionalización con su lenguaje especializado y el de la recuperación y ampliación de derechos democráticos por parte de la sociedad civil, saturando contextos culturales ajenos con contenidos y visiones propios —aunque se olvida, si Estados Unidos o Israel no tienen dudas sobre sus orígenes sobrenaturales, con no menor imaginación tampoco la tienen los países andinos, baste recordar que el aymara era “la lengua de Adán”, en la ficción boliviana de Emeterio Villamil de Rada—, trasladando la invisibilizadas luchas interclasista, la interétnica e intergénero al imaginario de los sujetos y comunidades involucradas.

Una alegoría sintética de lo anterior podría extraerse a propósito de la significación paradójica, en términos de “seguridad alimentaria” (además del significado lingüístico del término *quinua* o *quinoa*, este último en inglés, que se disputa en el imaginario filmico contemporáneo), de la producción de quinua peruana para el mercado global, desplazando la de mejor calidad alimenticia de Bolivia, a través de las propias políticas neodesarrollistas de esta última: sin duda la circularidad andina se cumple nuevamente, aunque la recursividad de su movimiento sólo puede captarse historizándola y expresándola en la narrativa pertinente.

En este contexto, la teoría política marxista y el conocimiento social desde el mundo andino (canónicamente Zavaleta en Bolivia, Flores en Perú y Echeverría en Ecuador, y quizá en ese orden de originalidad) desafían con mucho el cielo académicamente ambiguo de la teoría liberal local del Cono Sur. Si el remate de este último es temeroso del conflicto en sí mismo, lo que se hace evidente en el planteamiento de una “enemistad relativa no total, circunstancial y no permanente”,³⁷ su reconocimiento del carácter inestable de cualquier ordenamiento político y la exploración de la metáfora para la teoría por parte de una generación posterior a la de los “transitólogos” clásicos, parece atenta a nuevas intuiciones, más de lo que muestra la justificación de aquella temporal y espacial de “transición” democrática a condición de superar el etnocentrismo de una “lengua materna argentina”, como la describiera O’Donnell al inquirir si la crítica que se le formulaba era “bienintencionada”³⁸ o

³⁷ Lesgart, Cecilia, “Democratización de la democracia: El conflicto y las pasiones”, *Estudios*, núm. 29, enero-junio, 2013, p. 34.

³⁸ Lesgart, Cecilia, “Las metáforas y los conceptos: ensayo en honor a Guillermo O’Donnell”, *Temas y debates*, núm. 24, año 16, julio-diciembre, 2013, p. 50.

limitada al eufemismo de compartir “el horizonte de sentidos de un mismo idioma” (¿un idioma “argentino”?); quizá lo precientífico (como el mito en el caso andino) sea en este tiempo parte de la cultura con que se renueva, y no como “zona gris”, la pasión política olvidada del siglo XX.

Lo que puede constatar en el presente es la necesidad apremiante de articular una investigación que englobe la dimensión comparativa con la teórico-metodológica para abordar aquellas *insistencias estructurales quiliásticas* que dan cuenta del carácter hipotético –no explicable o cuantificable por medio de la ciencia y medios tecnológicos del sistema de dominación capitalista global, la llamada “democracia intercultural”– de *la inestabilidad política andina como expresión del sentido quiliástico de las rebeliones indígenas y populares* en términos de la crisis como momento de revelación de una historia pasada de “larga duración”, o de la narración con este largo aliento temporal³⁹ frente a la reconfiguración política mundial originada a fines de los setenta del siglo pasado.

Historización marxista de la singularidad andina

El debate ideológico apoyado en el indigenismo o el indianismo no expresa el núcleo de la singularidad andina, ni siquiera en el caso de Murra, que diera lugar a lo que Alberto Flores Galindo llamara “un lamentable malentendido”⁴⁰ en relación con la utopía andina y el socialismo indoamericano. Murra se decantó al final por una postura indigenista en la que la insistencia de la historia no se inclina por el cambio y las tensiones sociales, sino por la permanencia, alejándose de la fructífera relación inicial que esbozara entre marxismo e historia andina en sus trabajos sobre el Estado inca y, en particular, en el que refiere las formaciones económicas y sociales del mundo andino, al que René Zavaleta connota señalando que ni el territorio ni el excedente contienen la significación totalizadora marxista que se encuentra en la lógica del espacio como unidad intersubjetiva andina, misma que está dada por su “congruencia ecológica”⁴¹ antes que por la agricultura andina como formación del espacio o por el mercado potosino como centro de una descampesinización colonial.

³⁹ Cf. respectivamente Zavaleta Mercado, René. “Las masas en noviembre”, *Obras completas. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, La Paz, Plural editores, 2013 [1983]; y Kermode, Frank, *El sentido de un final: estudios sobre la teoría de la ficción*, Barcelona, Gedisa, 1983, [1966/1967].

⁴⁰ Cf. Flores Galindo, Alberto, *Obras completas V*, Lima, Sur Casa de Estudios del Socialismo, pp. 151-153; 257-263 y 391-401, 1997.

⁴¹ Zavaleta, René, *op. cit.*, p. 106, n. 28.

En otros términos: el tiempo común (o intersubjetividad) que viene a constituir la unidad de lo que se llama Bolivia (o Perú o cualquier otra unidad nacional), es previo a lo que se suele estimar como sus requisitos materiales ya logrados a modo de reconocimiento o identidad, de forma que la realidad de esta unidad sólo es cuantificable (también a través del voto) de manera pálida, ya que el mercado vuelve rutinario lo diverso, pero las crisis permiten ver la unidad provisional de lo distinto, y de manera análoga, la especificidad o manera propia de pensar la historia andina no se agota en las ideologías del indigenismo o indianismo, que son parte de la intersubjetividad construida por la sociedad como un todo.

De esta manera, las dos formas que expresarían la singularidad intersubjetiva de lo andino desde una historización marxista serían: a) la insistencia estructural quiliástica de masas indígenas (como reacción a un orden multicultural liberal); b) su articulación programática como multitud con dirección obrera (desde finales de los setenta en Bolivia y Perú), superando la historización marxista la reducción atemporal del “hombre andino” que como sedimento de estructuras que permanecen y se repiten ofreciera la especialización antropológica (contando aquí al propio Murra) y abriéndose a la reinterpretación del proletariado más allá de su identificación con la clase obrera en términos de multitudes de hombres/mujeres andinos en rebeldía, ya sea como estallido (quiliástica) o en el sentido de la transformación social con proyecto político (programática), representando, por lo tanto, de menos a más, las distintas corrientes indigenistas o indianistas al interior del tiempo común (que es nacionalizador) de las formaciones sociales y económicas andinas, componentes de una totalidad que las supera en tanto que realidad intersubjetiva historizada.

Bibliografía

- Arnold, Denise *et al.*, *Los Andes desde el textil*, La Paz, Plural/ILCA, 2007.
- Canziani, José, “Comentario sobre *Nispa Ninchis. Conversaciones con John Murra*”, *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 34, núm. 1, 2000, pp. 143-145.
- Cavarozzi, Marcelo, “Modelos de acción presidencial en el siglo XXI latinoamericano”, *Reforma y Democracia*, núm. 55, 2013 [2012] pp. 1-6.
- Condarco, Ramiro y Murra, John, *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica*, Bolivia, Hisbol, 1987.
- Debray, Régis, “¿La decadencia de Occidente?”, *New Left Review*, núm. 80, segunda época, mayo-junio, 2013, pp. 31-48.

- Flores Galindo, Alberto, *Buscando un Inca*, Lima, Horizonte, 1998.
- , *Obras completas V*, Lima, Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1997.
- García, Fernando, “La construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano: derroteros y perspectivas”, en *Alteridades*, núm. 41, vol. 21, 2011, enero-junio, pp. 61-68.
- Garretón, Manuel Antonio, “La transformación de la acción colectiva en América Latina”, *Revista de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe*, núm. 76, 2002 [2001], abril, pp. 7-24.
- Kermode, Frank, *El sentido de un final: estudios sobre la teoría de la ficción* Barcelona, Gedisa, 1983 [1966/67].
- La Razón*, “Arguedas jamás ha pretendido ser indio”, 1 de enero, 2011 (sobre entrevista de Fernando Calderón a John Murra realizada el año 2000 en Costa Rica).
- Lesgart, Cecilia, “Democratización de la democracia: El conflicto y las pasiones”, *Estudios*, núm. 29, enero-junio, 2013, pp. 13-34.
- , “Las metáforas y los conceptos. Ensayo en honor a Guillermo O’Donnell”, *Temas y debates*, año 16, núm. 24, julio-diciembre 2013, pp. 49-58.
- Lorandi, Ana María, “Comentario sobre *Nispa Ninchis: conversaciones con John Murra*”, *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 34, núm. 1, 2002, pp. 142-143.
- Llagostera, Agustín y Myriam Tarragó, Conclusiones del subsimposio “Secuencia de asentamientos e indicadores del periodo cerámico de la subárea circunpuneña”, *Estudios Atacameños*, núm. 7, 1984, p. 314.
- Núñez, Lautaro, “De las apariciones y andanzas de John Murra por el desierto de Atacama y cómo construyó su misión innovadora”, *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 42, núm. 1, 2010, pp. 127-139.
- , “Comentario sobre *Nispa Ninchis. Conversaciones con John Murra*”, *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 34, núm. 1, 2002, pp. 145-147.
- Pardo, Joaliné, “Fernando Calderón Gutiérrez (coord.), *La protesta social en América Latina. Cuaderno de prospectiva política I*”, *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 41, enero-junio, 2013, pp. 211-218.
- Parkinson, Lois, *Narrar el apocalipsis*, México, FCE, 1996.
- Phelan, John, *El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo*, México, UNAM, 1972.
- Salomon, Frank, *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*, Ecuador, Instituto Otavaleño de Antropología, 1980.

Vega, Mauro, “Entre la utopía andina y la utopía republicana”. Recuperado de <<http://docslide.us/documents/entre-la-utopia-andina-y-la-utopia-republicana-mauro-vega-bendezu.html>>.

Vivanco, Lucero de, “De mesías, pachakutis y profetas. El apocalipsis o el discurso de la contingencia en Perú”, *Revista Chilena de Literatura*, núm. 82, 2012, pp. 97-117.

Zavaleta Mercado, René, “Las masas en noviembre”, *Obras completas. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, Bolivia, Plural Editores, 2013 [1983], pp. 97-142.

TERCERA PARTE:
FEMINISMOS EN LA REGIÓN.
PENSAR Y HACER EL GÉNERO

ESTÉTICA FEMINISTA, CUERPOS, IDEAS Y REPRESENTACIONES AQUÍ Y AHORA

Francesca Gargallo Celentani

Nada relativo al arte es universal y eterno.

ELI BARTRA

El arte y lo bello no son la piedra de toque de la estética; más bien son objetos, entre otros, de la reflexión sobre las emociones vitales y la historia de la percepción de lo que nos constriñe y de lo que necesitamos liberarnos. Saber que no existen intereses, percepciones, afectos, inquietudes, alarmas, entusiasmos, dolores y turbaciones sin sujetos de historias, culturas, cuerpos, géneros y clases es un paso para poder conocer las prácticas relacionales que se pueden desencadenar. Estas prácticas son el sustrato de toda actividad creativa, así como la realidad de la que se sostiene la estética como reflexión crítica e instrumento de la liberación.

Cuando el movimiento de liberación de las mujeres estalló en la década de los sesenta, provocó el mayor reacomodo intelectual y político del siglo XX. Aunque la consigna del feminismo radical era “escupir sobre Hegel”,¹ no todas las mujeres que habían estudiado filosofía y que se declararon activistas feministas dejaron la filosofía por ser lo que la belga Luce Irigaray llamó “el discurso de discursos”; esto es, el instrumento de organización de los justificantes ideológicos del pensamiento. En las décadas de los setenta y ochen-

¹ Lonzi, Carla, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Milán, Scritti di Rivolta Femminile, 1978.

ta, algunas filósofas feministas propusieron un pensamiento centrado en los aportes de la diferencia femenina, mientras que otras se abocaron a estudiar la masculinización de la racionalidad para poder ejercer su crítica a la construcción del conocimiento y transformar la percepción de la realidad sexuada.

En México, Rosario Castellanos se cuestionó acerca de la creatividad y la educación; Graciela Hierro interpeló la doble moral sexual y su influencia en la construcción de los parámetros de género; Margarita Valdés impugnó la teoría del conocimiento. Actualmente, Ana María Martínez de la Escalera aborda el carácter político y ético de la filosofía que se desprende de la alteridad de las mujeres en la memoria colectiva. Todas se acercaron a posiciones hermenéuticas y a la reflexión sobre las implicaciones de la liberación sexual y los significados de la violencia misógina. Sin embargo, sólo Eli Bartra ha sostenido, profundizado y acrecentado desde hace cuarenta años una crítica a la estética, en particular a la construcción de la idea de arte popular, por parte de un mercado del gusto que excluye sistemáticamente a las mujeres y, muy en particular, a las mujeres de los pueblos originarios, de los sectores populares y del arte culto o arte a secas.²

En Venezuela, desde la década de los setenta, las acciones feministas fueron dirigidas a la crítica de la belleza del cuerpo racializado y despersonalizado de las mujeres. Intervenciones jocosas, teatralizadas y llevadas a prácticas del dibujo, el cómic y los textos satíricos, apuntaron a la denuncia de los concursos de belleza, los así llamados reinados de mujeres, que obedecen los mandatos de los deseos de los hombres. Por supuesto, había una larga tradición de compositoras populares que, como en Brasil, eran consideradas productoras de buena música. Igualmente, la reflexión sobre la plástica de las mujeres, al no revestir un significado excesivo en la construcción de la identidad nacional en Venezuela, siempre tuvo en cuenta la producción de pintoras y dibujantes. Tampoco debe olvidarse que el primer *Bildungsroman* que trazó el proceso de formación de un personaje femenino en Nuestra América es *Las memorias*

² Los trabajos de Eli Bartra sobre el arte popular realizado por mujeres son variados. Han ido adquiriendo una metodología feminista propiamente de escuela mexicana en la labor docente que realizan en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Cfr. Bartra, Eli, “Apuntes sobre feminismo y arte popular”, en Eli Bartra y María Guadalupe Huacuz Elías (coordinadoras), *Mujeres, feminismo y arte popular*, México, UAM-Xochimilco, 2015; Bartra, Eli, *Mujeres en el arte popular. De promesas, traiciones, monstruos y celebridades*, México, UAM, 2005; Bartra, Eli (comp.), *Creatividad invisible. Mujeres y arte popular en América Latina y el Caribe*, México, PUEG-UNAM, 2004; Bartra, Eli, *Frida Kahlo. Mujer, ideología y arte*, Barcelona, Icaria, 1995; Bartra, Eli (comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*, México, UAM-Xochimilco, 1998, particularmente su artículo “Reflexiones metodológicas”.

de mamá Blanca, de Teresa de la Parra, quien ya era considerada en Venezuela la mejor escritora de la primera mitad del siglo xx, junto con Rómulo Gallegos.

El clima cultural, no popular ni económico, parecía en Venezuela más propicio que en cualquier otro país de Nuestra América, cuando las feministas empezaron a actuar por la resimbolización de la belleza de las mujeres. Desde un principio, denunciaron el carácter racista de la preferencia por las rubias y las mujeres de fenotipo europeo en los reinados de ciudades caribeñas y del interior. El Boletín Lunático del grupo La Conjura, en octubre de 1979, publicó el texto de una tal Ana Magdalena, titulado “Una nueva profesión para la juventud femenina que desea triunfar: Prepárese desde pequeña para ser Miss Venezuela, Miss Pantaleta, Mi Culo, Miss Mundo, miss galaxia, miss intergalaxia, miss infinito... MISS CULIVERSO”, en el que sostenía con furia que:

Ser miss culiverso, tetimundo, cuquizuella, etc., son conquistas tan trascendentales para la mujer, que bien pueden opacar en un diario, el mismo día en que la única graduada Summa Cum Laude en la última graduación del IVIC fue una mujer ¡qué importancia tiene eso!, verdaderamente, las mujeres no pueden figurar, sino así: ideas cortas y pelo largo, como lo quiso Schopenhauer. ¡VIVAN LOS CONCURSOS DE TORPEZA!, lo único que nos queda es pedir concursos de torpeza masculinos, donde en vez de hembras apetitosas para deleite de babosos, se nos presentan a las mujeres machotes bien buenotes para que nos masturbemos visualmente. Es lo menos que podemos aspirar en esta idiota sociedad masculina.³

En 1979 se celebró el Primer Encuentro Feminista Nacional de Venezuela. En éste confluyeron el Movimiento de Liberación de la Mujer, que se había organizado en 1969, el grupo de Cine Miércoles, La Conjura, La Mala Vida, la Liga Feminista de Maracaibo, el Movimiento de Mujeres de Mérida, el Grupo de Teatro de Calle “8 de marzo”, el Movimiento hacia la Nueva Mujer, Grupo Persona, y Mujeres por la Vida de Lara. Siguiendo una cierta retórica antimperialista y socialista, Alba Carosio sostiene que eran grupos de activismo político feminista, interesados particularmente en la consecución de “dere-

³ Magdalena, Ana, “Una nueva profesión para la juventud femenina que desea triunfar: Prepárese desde pequeña para ser Miss Venezuela, Miss Pantaleta, Mi Culo, Miss Mundo, miss galaxia, miss intergalaxia, miss infinito... MISS CULIVERSO”, *Una Mujer Cualquiera*, Boletín Lunático del Grupo La Conjura, núm. 4, Caracas, octubre de 1979. <<https://ideasfem.wordpress.com/textos/i/i12/>> (consultado el 27 de octubre de 2016).

⁴ Carosio, Alba, “Crónicas de la Araña”, en Alba Carosio, Alejandra Laprea, Akaida Orozco, *La araña feminista opina*, Tinta Violeta, 2014, pp. 14-33.

chos”.⁴ En realidad la mezcla de cómics, textos irónicos, acciones teatrales y críticas al secuestro de las producciones de las mujeres revela una actitud más bien performativa de esos grupos.

La reflexión filosófico-política de Alba Carosio se detiene desde entonces en ese cuerpo vital, mirado, sujetado, alegorizado en el momento de su rebelión. La suya resultó una estética feminista perceptiva, que no sólo se centraba en el proceso de creación, sino que también lo relacionaba con el estallido de una tradición: la del cuerpo de las mujeres para la mirada masculina en medio de la transformación social, viniese desde donde viniese. Revolución y liberación para Carosio van de la mano de la descolonización del placer y de las interpretaciones del deber ser. Por lo tanto, la representación positiva de las mujeres en la pintura, la fotografía, la escena y la literatura implica la reprogramación de su sentimiento corporal.⁵ La relación de amistad con la historiadora del arte Carmen Hernández⁶ seguramente consolidó su mirada política de la liberación desde el cuerpo concreto.

En Argentina, Diana Maffia se ha dedicado a las características epistémicas de la revolución feminista y al cambio de paradigmas cognoscitivos que implica darle cuerpo a la racionalidad.⁷ A la vez, luchaba por los derechos de los cuerpos tal y como son, irreducibles a dos géneros y dos sexos. Sus estudios de las mujeres programadas por las ciencias biomédicas y de los esfuerzos por excluirlas del reconocimiento de sus aportes al conocimiento, han sido fundamentales.⁸ María Luisa Femenías ha intentado una lectura epistemológica del multiculturalismo en relación con el feminismo. Y Alejandra Ciriza se aboca a las paradojas de la abstracción del cuerpo real y el derecho a decidir.

Sin embargo, desde el video y la sátira, en un ejercicio práctico de estética performativa, Malena Pichot ha traído a la luz la dimensión oculta de la locura como sinónimo de genio en los creadores hombres, y de molestia, desquicio,

⁵ Cfr: Carosio, Alba, *Feminismo latinoamericano: imperativo ético para la emancipación*, Buenos Aires, Clacso, 2009.

⁶ Cfr: Hernández, Carmen, *Desde el cuerpo: alegorías de lo femenino*, Caracas, Monteávila Editores, 2007.

⁷ Maffia, Diana, “Conocimiento y emoción”, *Arbor*, vol. clxxxi, núm. 716, Madrid, noviembre-diciembre, 2005. Número monográfico editado por Eulalia Pérez Sedeño sobre *Ciencia, tecnología y valores desde una perspectiva de género*, pp. 516-521.

⁸ Maffia, Diana, “Crítica Feminista á Ciência”, en Ana Alice Alcântara Costa y Cecilia Maria Bacellar Sardenberg, *Feminismo, Ciência e Tecnologia*, Salvador de Bahía, Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher/Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/Universidade Federal de Bahía, 2002.

falta de medida en las mujeres. La filósofa y escritora Cecilia Sánchez, quizá por su doble condición de literata y migrante a Chile, se ha hecho preguntas sobre cómo el arte tiene relación con el mundo, para evitar la dimensión comercial que está adquiriendo la transmisión del saber, convertida en reproducción de conocimientos establecidos, en los sectores blancos y occidentalizados de Nuestra América. Sánchez reconoce que sobre el conocimiento pesa la acusación de colonialidad cultural, porque oculta tras su neutralidad un dominio de género, de clase revestida de fenotipos colonialistas y de ideologías financieras.⁹

Podría decirse, por lo tanto, que, más allá de pensar la estética en clave de la teoría del arte, la estética feminista en Nuestra América se detiene en el potencial de las emociones provocadas por el encuentro de las mujeres consigo mismas y entre sí. “Con Voz Propia”, una colectiva conformada por mujeres fotógrafas maya-quichés en Totonicapán, a raíz de la masacre de octubre de 2011, sostiene que ser sujetas de la representación en la propia fotografía y no objetos de la mirada del turista o del fotógrafo, implica verse en la propia dignidad. Se trata de una respuesta contundente a la pregunta que subyace en la reflexión estética de las filósofas feministas nuestroamericanas acerca de si es posible verse, reconocerse, más allá de las barreras impuestas por el racismo que se construyó con la invasión de los territorios y el genocidio de las personas que habitaban el continente hace cinco siglos. La exposición que las integrantes de “Con Voz Propia” organizaron al año de la masacre llevaba por título “Huipil Es”, con la intención no sólo de refrendar en sus fotos la relación entre bienestar, gusto y prenda de vestir, sino también de confrontar el mercado del turismo que desconoce los sentidos de las mujeres que urden una historia de resistencia en sus tejidos.

Liberación estética, liberación cultural

Aunque hoy no pueden separarse, la reflexión estética feminista nace del feminismo como movimiento político de emancipación; y no de la reflexión paralela, muchas veces llevada a cabo por antropólogas y sociólogas, sobre las marcas que dejan las apreciaciones de origen colonial sobre las mujeres y los pueblos. La recuperación de las acciones y las apreciaciones de las mujeres que actuaron y opinaron en los siglos pasados pone en cuestión los su-

⁹ Cfr. Sánchez, Cecilia, *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte*, Santiago, Cuarto Propio/Universidad Arcis, 2005.

puestos de los estudios de género sobre la sumisión de todas las mujeres. Las prácticas estéticas contemporáneas recuperan una larga historia de pequeños actos de rebelión contra las ideas sobre las mujeres que provienen de los espacios de poder, antaño de las iglesias y el Estado, hoy de las academias, centros de investigación científica y organismos no gubernamentales. La estética feminista tiene algo de iconoclasta, pues busca destejer el proceso y desechar el producto de las imágenes estáticas del deber ser y parecer de las mujeres, su perfección para ojos externos, contruidos desde el reconocimiento de jerarquías de “belleza” que corresponden a criterios geográficos (personas de territorios colonizadores y de territorios colonizados), de sumisión (personas que no trabajan físicamente y personas que trabajan el campo, la construcción, la reproducción diaria en el ámbito del hogar), de edad y de etiqueta.

La pintora figurativa Sandra del Pilar se pregunta en 2016 si es posible ver el cuerpo femenino desde ojos no colonizados por las miradas masculinas. La misma pregunta a lo largo de cincuenta años, una vez tras otra. Sin embargo, se atrevió a retratar el cuerpo, lo asumió como suyo y en transformación, se sinceró actualizándolo, dándole trazos y transparencias que despiertan presencias, historias borradas y evocaciones. Comprometida con los tópicos de su tiempo, del Pilar tematiza la violencia contra las mujeres, desde la memoria de la identificación con las brujas y su genocidio, hasta la violación y la prostitución. En 2012 ganó la Tercera Bienal Pedro Coronel, con el cuadro “Las putas no nacen”. En él quiso significar cómo ciertas profesiones nacen de las condiciones de vida, pero su definición se convierte en una descalificación de las mujeres. Su colega Talía Yáñez pinta el cuerpo de las mujeres como expresión de lo más contemporáneo a ella misma, como su elemento de cambio en el tiempo, de reconocimiento y denuncia.

Reconocer las miradas y las narrativas de las mujeres implica un largo proceso de liberación de las imposiciones sociales construidas sobre la dicotomización de sexos. Embrolla la superioridad jerárquica de todo lo considerado como masculino, desde la idea de tiempo hasta las manipulaciones de la justicia; desde la normalización de la guerra y la agresividad hasta la representación del propio sexo para el autoconocimiento.

En la sociología de la imagen, propuesta por Silvia Rivera Cusicanqui en el libro del mismo nombre,¹⁰ más que en los postulados de la antropología visual, hay prácticas comunes con la estética de la liberación feminista. En efecto, la estética feminista recolecta una trayectoria no reconocida por el

¹⁰ Rivera Cusicanqui, Silvia, *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.

“discurso de discursos”, no organizada por la academia masculina, que se construye en grupo y en diálogo, formando comunidades para la investigación y la devolución. Supone una mirada desde nosotras mismas en la realidad en la que nos desenvolvemos; como dice Rivera Cusicanqui: “supone una desfamiliarización, una toma de distancia con lo archiconocido, con la inmediatez de la rutina y el hábito”. La sociología de la imagen “observa aquello en lo que ya de hecho participa; la participación no es un instrumento al servicio de la observación sino su presupuesto, aunque se hace necesario problematizarla en su colonialismo/elitismo inconsciente”.¹¹

Aquellas filósofas feministas que decidieron no renunciar a la senda de la racionalidad en nombre de la liberación del cuerpo y la vida analizaron y criticaron las formas en que la racionalidad se ha masculinizado. Entendieron cómo se convirtió en un instrumento epistémico de dominio de sexo, clase y discriminación geográfica. Identificaron la relación dialéctica entre las ideas feministas para la liberación de las múltiples opresiones que produce la imagen de la masculinidad dominante y el arte feminista.

Visualizaciones, percepciones y narraciones organizan el sentido mismo de la vida; su afán por aprehender el entorno y proyectarse en él. Cada vez que las mujeres reclamaron sus derechos al interior de las sociedades a las que pertenecían, elaboraron estrategias narrativas que no correspondían necesariamente a las de la presentación, desarrollo y conclusión de una historia. Destrezas comunicativas que brotaban de los cantos de nana, chismes de lavaderos, cartas a la madre, dar vuelta a las anécdotas (conversar, le decíamos en nuestras reflexiones las feministas autónomas) y centrarse en el cuerpo, todo eso comunicaban las imperceptibles solidaridades para quien domina desde fuera las divisiones de clase en el ámbito doméstico, pero sin controlarlas desde adentro. Relatos desde la economía de los afectos, divagaciones sobre los rasgos ocultos de la cotidianidad, descripciones de la política de la división sexual de los espacios de toma de decisión, denuncias de las limitaciones en los juegos al aire libre para las niñas y dudas legendarias acerca de la continuidad del capitalismo (cuentos que trastocan los ámbitos públicos y privados del derecho, la política, el deseo, la acción social-comunitaria, la economía del trabajo doméstico) han alimentado desde siempre literaturas femeninas al margen del canon de su época.

La interpretación visual del reacomodo de las narrativas femeninas en el momento de la revolución feminista sacó a escena los cuerpos que desean —y

¹¹ *Ibid.*, p. 21.

no los de la musa pasiva—. La vulva se hipostasió, convirtiéndose en lo que está por debajo de la fuerza política de transformación: cuerpos sostenidos por una matriz que se abre y se cierra a su antojo, rebelde a la violación, gozosa, propia. El sexo oculto desplegó visualmente su hastío ante los actos de dominación, hilvanó un recuento de agravios y, como las mujeres de Cherán que en 2011 enfrentaron talamontes clandestinos y matones a sueldo para recuperar su dignidad de purépechas, visibilizó una dignidad propia en la fiesta que organizó entre 1974 y 1979 Judy Chicago a la memoria viva de diosas, mujeres, tejedoras, ceramistas, bordadoras, albañilas y carpinteras.¹²

La música de las brujas, que Meri Franco Lao intentó rescatar-rememorar, renació de las cenizas de sus compositoras; esas mujeres que, según el derecho patriarcal, tenían comercio con los demonios y reían destempladamente, lanzaban gritos, pronunciaban sílabas inconexas, salpicaban su hablar con sollozos.¹³

Las habilidades de esos cuerpos con vulva adquirieron peso económico y artístico: las labores silenciadas e invisibles del trabajo doméstico surgieron en la iconografía del ser en proceso de liberación: tejedoras, costureras, bordadoras, cocineras expusieron sus habilidades. También cantaron canciones de cuna y canciones de trabajo de su composición y evidenciaron sus habilidades en la decoración. Estético, parecían decir, es cualquier trabajo cotidiano, desde el arreglo de la vivienda hasta la creación artística para la denuncia: barrer conlleva una coreografía, así como marchar en contra de las

¹² “The Dinner Party” de Judy Chicago es un icono de los inicios del arte feminista, elaborada entre 1974 y 1979, por más de 200 mujeres que, sin embargo, quedaron en el anonimato. Se trata de una instalación que consiste en una mesa en forma de triángulo equilátero preparada para treinta y nueve comensales, trece a cada lado del triángulo. Cada plato representa una vulva y está dedicado a una mujer, histórica o mitológica, cuyo nombre aparece bordado en su propio mantel. La mesa se alza sobre una superficie amplia de azulejos pulidos en los que aparecen inscritos, en letras doradas, los nombres de otras novecientas noventa y nueve mujeres. Este suelo fue denominado por la propia artista como: *the heritage floor* (el suelo de la herencia). En palabras de la propia Judy Chicago: “Es un intento de reinterpretar la última cena desde el punto de vista de las personas que han preparado siempre la comida”. La obra fue tan alabada como criticada por colectivos feministas que se preguntaban si las mujeres que estaban invitadas al banquete eran más importantes que las que aparecían sin más en “el suelo de la herencia”.

¹³ Franco Lao, Meri, *Música bruja. La mujer en la música*, Barcelona, Icaria Editorial, 1980, p. 8. La investigación que originó este libro le fue encomendada a Meri Franco por Federico Fellini, que requería de música de las brujas para su película *La Città delle Donne* (*La ciudad de las mujeres*).

esterilizaciones forzadas por motivos de control de la población indeseada por pobre, rural y racializada en los Andes peruanos, la selva guatemalteca, la Sierra Madre mexicana y los hospitales de Los Ángeles y París.

Desde mediados de la década de los setenta, en el mundo euroestadounidense se multiplicaron los estudios y las identificaciones positivas de las feministas con personajes históricos colectivos negados por la historiografía hegemónica: brujas, beguinas, pacifistas, predicadoras, revolucionarias. Si la bruja es una mala mujer, lo es porque está consciente de su poder, de su sexualidad, de su derecho a no depender de un hombre o de una institución. Según Silvia Federici, es la hermana, amiga, compañera, hija, madre de los herejes perseguidos por los señores feudales y la Iglesia; es decir, es una rebelde, una defensora de las tierras comunales, potencialmente victoriosa y, por ende, reprimida con mucho encono. De ahí que la caza de brujas fuera una guerra contra las mujeres: un intento coordinado de degradarlas, demonizarlas y destruir su poder social.¹⁴

Parafraseando a la filósofa mexicana María del Rayo Ramírez Fierro, quien trabaja la relación entre mito y utopía en las dinámicas sociales, históricas y culturales,¹⁵ las artistas feministas rescataron los mitos femeninos para construir su horizonte utópico de liberación. Desde sus cuerpos, constituyeron simbólicamente su autoridad en un contexto histórico que querían transformar, no en la historia del arte, sino como sujetos sociales asidos en su presente y en la representación iconográfica y literaria de ese presente.

Una vez iniciado el proceso de liberación no lograron el poder. No estaba en su horizonte político nada que se acercara a la idea de dominio. Las ecofeministas, las feministas anarquistas, las feministas de la diferencia sexual y las feministas autónomas nunca ubicaron su programa político en la racionalidad del dominio: el poder les era indiferente. La actual crítica al concepto de *empoderamiento* de las mujeres, postulado por las políticas públicas de equidad de género, proviene de las reflexiones sembradas por esas corrientes feministas en la década de los noventa.

No obstante, los sujetos feministas son sujetos heterogéneos, con memorias colectivas que hunden sus raíces en diversos sistemas de género y corporali-

¹⁴ Federici, Silvia, *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010.

¹⁵ Ramírez Fierro, María del Rayo, “Mito, historia y filosofía. Una relación filosófica a propósito del sujeto heterogéneo andino nuestroamericano”, Tesis de doctorado en Filosofía, agosto de 2016, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM. Asimismo, *Cfr. Utopología desde Nuestra América*, Bogotá, Desde Abajo, 2012.

dades concretas, ancianas y jóvenes, lesbianas, heterosexuales y sexualmente no definidas, aceptadas socialmente o descartadas por la mirada dominante al ser reales: gordas, con discapacidades o cicatrices muy visibles, viejas, manchadas, histriónicas, histéricas. Sujetos diferentes de lo deseado por un orden establecido desde fuera, y sujetos con diversos grados de sumisión, cuestionadoras de las tradiciones que reproducen, en su labor de educadoras y observadoras atentas a las imágenes que deberían remedar y que les llegan de la publicidad, el cine, el internet y la televisión, cuyas imposiciones visuales se han salido del ámbito urbano y académico para invadir las carreteras y los reductos agrícolas.

Por lo general, los diversos sujetos feministas han empezado a encarar su proceso de liberación en un horizonte temporal de crisis de *su* modernidad. En el tiempo que se constituyó después de la invasión de América por parte de algunos países europeos, y que repercutió en la organización del comercio, de las ciudades, de la organización familiar, de la transmisión y creación de los saberes, hubo pueblos y territorios que respondieron de modo paralelo y diferente a la organización colonial, estructurando modernidades paralelas, en parte defensivas, en parte autónomas. De ahí que las crisis de estas modernidades no se hayan dado de la misma forma ni al mismo tiempo, aunque todas resintieron de la historia colonial y capitalista de la modernidad dominante.¹⁶

¹⁶ En 2008, del 5 al 7 de noviembre, durante el congreso *La Modernidad Pluritópica de Nuestra América*, con sede en Casa Talavera, de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, las y los organizadores y ponentes llegamos a formular que el estudio de la Modernidad debe ser abordado siempre desde un enfoque histórico. En Nuestra América, éste revela realidades paralelas que se viven durante el mismo tiempo en lugares y condiciones diferentes. Hay una historia moderna para cada América, la dominada, la dependiente, la colonizada, la que está en resistencia, la indígena, criolla, mestiza, de sujetos heterogéneos con rostro y corazón. El Taller de Historia Oral Andina, en Bolivia, discurría por esos mismos años sobre los mercados internos y paralelos, la diversidad de acciones económicas “modernas” en las “repúblicas” de blancos, de indios y de mestizos posteriores a la Independencia. En 1997, en el Seminario de Historias Alternativas y Fuentes no Escritas, que se llevó a cabo en La Paz, Silvia Rivera Cusicanqui ya hablaba de una “pluralidad de historias” en Nuestra América: aun al interior de las específicas modernidades nacionales (por ejemplo, la modernidad boliviana) debe identificarse la pluralidad de significados que pueden tener, según los sujetos que la hacen o la sufren, los que las resisten y los que la viven de manera alternativa. Referido en: Rivera Cusicanqui, Silvia, *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, op. cit., p. 72. Asimismo, en su complejo libro *Calibán en cuestión, Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América* (Bogotá, Desde Abajo Ediciones, 2014) David Gómez Arredondo se plantea la urgencia de un diálogo entre las corrientes del giro decolonial y la teoría poscolonial, muy en boga en la academia nuestroamericana actual, reconociendo que han revitalizado la investiga-

En su proceso de liberación, las mujeres se encontraron racializadas por las consecuencias del colonialismo, divididas en mujeres pertenecientes a pueblos originarios, mestizas, negras, blancas, asiáticas y mujeres que han tenido diversas experiencias, con tiempos y necesidades diferentes y viviendo en espacios geográficos distintos, cuando no en conflicto (campo y ciudad capital, pueblo y ciudad; Europa, África, Nuestra América, Asia, Oceanía; costa, selva, desierto, barrio popular y distrito de alta capacidad económica; rutas de migración, familias mestizas, etcétera).

Desde el estallido de la insatisfacción femenina por la condición a la que las mujeres están predispuestas por una organización del tiempo-espacio de corte masculino dominante, la heterogeneidad de los sujetos feministas ha complejizado la idea del deseo y de la coexistencia con los hombres. Las primeras expresiones de esta complejidad fueron las inmediatas tensiones entre mujeres que enfrentaban la exclusión social en un ámbito de privilegio educativo y laboral, y quienes desde condiciones de marginalidad exigían educación, vivienda, seguridad para sí y para sus hijas e hijos. Si bien es la posibilidad misma de un diálogo, la heterogeneidad de los sujetos feministas ha dado pie a discursos diferentes, en ocasiones enfrentados, que han generado tanto conceptos como reclamos. ¿Puede una mujer blanca entender el racismo cotidiano que vive una mujer migrante subsahariana? En Nuestra América, ¿son coloniales las prácticas feministas de las mujeres urbanas cuando pretenden que las mujeres de los pueblos originarios asuman códigos de conducta que no son propios? ¿El arte feminista qué hace para desdibujar la frontera entre el arte de academia y el arte popular?

Arte popular y estética feminista: revertir los sistemas discriminatorios desde la mirada

Eli Bartra ha sostenido en diversas ocasiones que las mujeres y al arte popular tienen una condición similar, ya que están presentes en la vida cotidiana de

ción sobre la pluralidad de modernidades que conviven en las historias económicas, populares e intelectuales del continente, debido a que son resultado de una colonización heterogénea. Los diversos feminismos americanos, en particular los que se dan desde las experiencias urbanas, académicas y populares, las indígenas y negras, revelan también dinámicas históricas diferentes. En *Feminismos desde el Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de Nuestra América*, Bogotá, Desde Abajo Ediciones, 2015, propongo una lectura histórica de los feminismos indígenas a partir de otras maneras de enfrentar la historia americana posterior a la invasión colonial.

todos los pueblos, pero “son casi tan invisibles como devaluados y poco respetados”.¹⁷ Además, en varias partes del mundo el arte popular es elaborado por mujeres y se lo han apropiado proyectos de Estado en los países otrora coloniales para la construcción de su idea de nación. Eso margina ya sea el valor estético de las obras o de sus productoras, raras veces reconocidas en el universo de *los* artesanos. Según Bartra, los elementos femeninos y étnicos del arte popular “surgen como un susurro apenas audible”¹⁸ a pesar de la creatividad de las mujeres.

Un sustrato de clasismo y racismo subyace en la apreciación del arte popular; y en los pocos trabajos sobre arte feminista éste no acaba de disiparse: cuando estudian el texto artístico femenino, no tienen en consideración el contexto sociohistórico de producción. Sin embargo, los análisis de los ambientes y habilidades propios del arte popular omiten sistemáticamente que su producción es predominantemente femenina. En este contexto es muy difícil apreciar la posición política de las artistas, aunque los valores de algunas productoras son evidentes; por ejemplo, el antiesclavismo y los deseos de superar el racismo de las productoras de colchas afroamericanas del siglo xix en Estados Unidos.¹⁹

En algunas producciones de arte textil, sin embargo, las propias artistas han manifestado que sus obras implican una resignificación del bordado, del brocado en telares de cintura y de la manufactura de muñecas para la transformación de su lugar en el mundo. A la vez que rescatan una tradición que el mercado les arrebató, la modifican para expresar sentimientos, ideas y gustos colectivos y personales. La relación entre las artistas y las usuarias de su arte resulta muy importante: ponerse el huipil más bello para acudir a un acto público o a una ceremonia es para la mayoría de las mujeres mayas un acto performativo de dignidad y riqueza; es decir, de no sumisión. Durante el proceso judicial en contra del ex dictador de Guatemala, Efraín Ríos Montt, las sobrevivientes de la masacre del pueblo ixhil se vistieron con esmero para ir a testificar los crímenes que el ejército cometió en su contra. La belleza de las prendas expresaba su determinación y fuerza.

¹⁷ Bartra, Eli, “Apuntes sobre feminismo y arte popular”, en Eli Bartra y María Guadalupe Huacuz Elías (coords.), *Mujeres, feminismo y arte popular*, México, UAM, 2015, p. 22.

¹⁸ *Ibid.*, p. 29.

¹⁹ Chouard, Geraldine, “Formas, tendencias y valores del Patchwork afroamericano de los Estados Unidos de Norteamérica (siglos XVIII-XXI)”, en Eli Bartra y María Guadalupe Huacuz, *Mujeres, feminismo y arte popular*, op. cit., pp. 43-57.

Las artistas kunas (o cunas, dependiendo de las grafías) pertenecen a un pueblo chibchense, matrilocal y que venera la menstruación. Las y los kunas han logrado su autonomía del gobierno panameño en la década de 1950, pero en Colombia viven en condiciones de peligro debido a la ubicación geopolítica de su territorio, muy codiciado por las rutas de la narcodelincuencia. Las molas que producen son muy conocidas en el mercado de las artesanías por la complejidad de su costura y por la variedad de sus figuras. Los temas que originalmente representaban las molas eran el laberinto coralino que subyace las islas caríbricas donde residen; y la geometría bisu-bisu, es decir, de dos caras o de imágenes simétricas. Las artistas kunas comparten la creencia de que los seres humanos, los animales y la vegetación están interconectados gracias a una red de caminos complejos, tanto evidentes como de esencia oculta.

Las molas son obra de costura y de dibujo que se realizan superponiendo varias capas de tela, por lo general ocho, como las capas del mundo, y cuyos motivos y fondo cambian según lo que quiere representarse. Los temas son tan variados como la realidad que se percibe. Y el placer de elaborar piezas muy expresivas y complejas habla de una apreciación estética del propio quehacer. El cuidado en las puntadas y dobleces, la ausencia de cortes en la tela y los ángulos variables y constantes de las orillas llevan a las artistas a estados de abstracción profunda durante semanas o meses.²⁰ Como muchas artistas que trabajan en colectivo, las kunas no tienden a figurar personalmente y no proporcionan con facilidad su nombre, lo que, debido al individualismo de la historia del arte, vuelve aún más difícil su reconocimiento como artistas.

Individualismo del arte, masculinidad del genio creador, competitividad y negación de los aportes del arte popular han sido abordados por las estudiosas del arte feminista Araceli Barbosa y Julia Antivilo. Según Barbosa, el discurso visual que cuestiona los valores de género de la cultura dominante cuestiona a la vez todas sus expresiones.²¹ De hecho, “involucra otra forma de

²⁰ En el libro compilado por Eli Bartra, *Creatividad invisible. Mujeres y arte popular en América Latina y el Caribe*, UNAM-PUEG, México, 2004, Mari Lyn Salvador sostiene que las cunas poseen un “sistema estético de su cultura que está vinculado con su visión particular del mundo”. Mujeres y hombres se dividen las esferas de la creación cultural: a las primeras les corresponden las artes visuales y a los hombres las verbales (poesía, canto), para que el equilibrio entre mujeres y hombres cunas nunca entre en conflicto. Véase el artículo “Las mujeres cuna y sus artes: Molas, significados y mercados”, pp. 75-103.

²¹ Barbosa, Araceli, “El discurso de género en las artes visuales, una nueva expresión de la cultura feminista”, *La Triple Jornada*, suplemento feminista de *La Jornada*, México. Recuperado de <<http://www.jornada.unam.mx/2001/03/06/31araceli.htm>> (consultado el 3 de junio de 2001).

ver las imágenes a partir de la construcción de una nueva mirada en el arte”.²² Según Antivilo, esta mirada es capaz de incluir “otros sistemas discriminatorios”; por ejemplo, recae sobre el arte popular. Desde esta perspectiva, la estética para la liberación formaría parte de

una conciencia feminista que identifica en la opresión no sólo las problemáticas que nos aquejan a las mujeres, sino que incorpora situaciones que van en desmedro del trabajo de los hombres, la violencia y abusos contra las niñas y los niños, la denuncia de la violencia del género femenino y de la lucha del movimiento LGTBI; también han sido parte de las causas de los pueblos originarios y la lucha contra el capitalismo que nos afectan a todas y todos.²³

Como repite enfáticamente la artista y arteterapeuta andaluza María Antonia Hidalgo, es imposible creerle a una feminista que no actúa desde una estética del respeto y, por ejemplo, regatea sobre el precio de una obra producida por una artista popular o desprecia la compañía de una mujer de otra clase social o grado académico.²⁴

Bibliografía

Antivilo, Julia, *Entre lo sagrado y lo profano se teje rebeldía. Arte feminista latinoamericano*, Bogotá, Desde Abajo Ediciones, 2015.

Barbosa, Araceli, “El discurso de género en las artes visuales, una nueva expresión de la cultura feminista”, *La Triple Jornada*, suplemento feminista de *La Jornada*. <<http://www.jornada.unam.mx/2001/03/06/31araceli.htm>> (consultado el 3 de junio de 2001)

———, *Arte feminista en los ochenta en México. Una perspectiva de género*, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2008.

Bartra, Eli, *Frida Kahlo. Mujer, ideología y arte*, Barcelona, Icaria, 1995.

²² Barbosa, Araceli, *Arte feminista en los ochenta en México. Una perspectiva de género*, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2008, p. 26.

²³ Antivilo, Julia, *Entre lo sagrado y lo profano se tejen rebeldía. Arte feminista latinoamericano*, Bogotá, Desde Abajo Ediciones, 2015, p. 14

²⁴ Como lo reiteró durante el conversatorio que sostuvo con las alumnas y alumnos del Seminario de Estética Feminista que coordinó en el Centro Vlady de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, el 27 de septiembre de 2016.

- (comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*, México, UAM-Xochimilco, 1998.
- (comp.), *Creatividad invisible. Mujeres y arte popular en América Latina y el Caribe*, México, PUEG-UNAM, 2004.
- , *Mujeres en el arte popular. De promesas, traiciones, monstruos y celebridades*, México, UAM, 2005.
- , “Apuntes sobre feminismo y arte popular”, en Eli Bartra y María Guadalupe Huacuz Elías (coords.), *Mujeres, feminismo y arte popular*, México, UAM-Xochimilco, Carosio, 2015. Alba, *Feminismo latinoamericano: imperativo ético para la emancipación*, Buenos Aires, Clacso, 2009.
- , “Crónicas de la araña”, en Alba Carosio, Alejandra Laprea, Akaida Orozco, *La araña feminista opina*, Tinta Violeta, 2014.
- Chouard, Geraldine, “Formas, tendencias y valores del Patchwork afroamericano de los Estados Unidos de Norteamérica (siglos XVIII-XXI)”, en Eli Bartra y María Guadalupe Huacuz, *Mujeres, feminismo y arte popular*, México, UAM, 2015.
- Federici, Silvia, *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010.
- , *Feminismos desde el Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de Nuestra América*, Bogotá, Desde Abajo Ediciones, 2015.
- Franco Lao, Meri, *Música bruja. La mujer en la música*, Barcelona, Icaria Editorial, 1980.
- Hernández, Carmen, *Desde el cuerpo: alegorías de lo femenino*, Caracas, Monteávila Editores, 2007.
- Lonzi, Carla, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Milán, Scritti di Rivolta Femminile, 1978.
- , “Crítica Feminista á Ciência”, en Ana Alice Alcântara Costa y Cecilia María Bacellar Sardenberg, *Feminismo, Ciência e Tecnologia*, Salvador de Bahía, Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher-/Facultade de Filosofia e Ciências Humanas/Universidade Federal de Bahía, 2002.
- Maffía, Diana, “Conocimiento y emoción”, *Arbor*, vol. CLXXXI, núm. 716, noviembre-diciembre 2005. Número monográfico editado por Eulalia Pérez Sedeño sobre *Ciencia, tecnología y valores desde una perspectiva de género*.
- Magdalena, Ana, “Una nueva profesión para la juventud femenina que desea triunfar: Prepárese desde pequeña para ser Miss Venezuela, Miss Pantaleta, Mi Culo, Miss Mundo, miss galaxia, miss intergalaxia, miss infinito...

MISS CULIVERSO”, *Una Mujer Cualquiera*, Boletín Lunático del Grupo La Conjura, núm. 4, Caracas, octubre de 1979. <<https://ideasfem.wordpress.com/textos/i/i12/>> (consultado el 27 de octubre de 2016).

Ramírez Fierro, María del Rayo, “Mito, historia y filosofía. Una relación filosófica a propósito del sujeto heterogéneo andino nuestroamericano”. Tesis de maestría.

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.

Sánchez, Cecilia, *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte*, Santiago, Cuarto Propio/Universidad Arcis, 2005.

HETEROSEXUALIDAD, TRÁFICO DE MUJERES Y PACTOS PATRIARCALES. VISIONES DEL FEMINISMO DEL ABYA YALA

Norma Mogrovejo

La reconstrucción de un cuerpo teórico feminista que tenga correspondencia con el pasado histórico de nuestros territorios y ancestras (es decir, pensado desde el sur, desde las experiencias coloniales de nuestros territorios del Abya Yala y no desde las experiencias de mujeres europeas) la inician algunas feministas que dilucidan sobre la existencia del patriarcado, la heterosexualidad obligatoria, sus características en el mundo prehispánico, así como la imposición de las categorías sexo, género, raza, clase, monogamia, familia, Estado, nación, etcétera, a partir del hecho colonial que aún está presente. En este sentido, la reflexión apunta a la necesidad de despatriarcalizar para descolonizar.

¿Es el patriarcado un fenómeno universal que marca la totalidad de las culturas o es un fenómeno ajeno a nuestras culturas del Abya Yala, introducido e impuesto por Occidente? Desde el indianismo, la complementariedad y la dualidad son categorías que interpretan una relación igualitaria entre lo femenino y lo masculino que no se ha sabido descifrar desde los ojos de Occidente. A estos planteamientos se acercan María Lugones y Laura Segato, en una suerte de universalización a partir de experiencias concretas desde donde interpretan el capitalismo eurocentrado colonial-moderno.

Sin embargo, y desde el feminismo comunitario, las indígenas Lorena Cabnal y Julieta Paredes señalan de heterocentrista la interpretación de la complementariedad, ya que oculta una desigualdad en favor de los hombres, al tiempo que postulan la existencia de un patriarcado originario, potenciado por Occidente. Por su parte, Francesca Gargallo plantea la existencia de tantos sistemas de género como de culturas, lo que indica la existencia de estas

últimas con más de dos géneros, en los que los binarios no fueron la regla. Para María Galindo, el proceso de descolonización tendría que deshacer esos privilegios patriarcales otorgados por el colonizador a los hombres indígenas para mantener la opresión de las mujeres; y no una descolonización a la medida que inserta el sometimiento de las mujeres dentro de los saberes culturales ancestrales que deben ser preservados.

La existencia de Estados militarizados prehispánicos, muchos con objetivos expansionistas, dan cuenta de sociedades eminentemente guerreras, en consecuencia, patriarcales que lograron sofisticadas producciones armamentistas para atacar o defenderse de enemigos. Muchos de los datos históricos muestran que la guerra fue una actividad masculina. Incluso cuando hay referencias de participaciones de mujeres, poco sabemos si las estrategias de las invasiones a nuevos territorios implicaron también la irrupción de los territorios-cuerpos de las mujeres. Pero existen datos históricos sobre el intercambio de mujeres para afianzar alianzas territoriales. Sin embargo, la dilucidación sobre la universalidad o no del patriarcado nos ubica frente a planteamientos respecto de las alianzas y pactos patriarcales y las formas estratégicas en la que los feminismos harían o no alianzas con hombres que también son parte de luchas contrahegemónicas.

Los pactos patriarcales y el intercambio de las mujeres

En 1975 Gayle Rubin, antropóloga cultural, publica “El tráfico de mujeres: Notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, donde analiza los mecanismos histórico-sociales con los que el género y la heterosexualidad obligatoria son producidos, y cómo las mujeres son relegadas a una posición secundaria en las relaciones humanas. En este ensayo, pionero en el feminismo occidental, Rubin acuñó la idea de *sistema sexo-género*, que la define como “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas”.¹ Discute con teóricos occidentales de su época: Karl Marx, Friedrich Engels, Claude Lévi-Strauss, Sigmund Freud y Jacques Lacan, a quienes les dice: “fallaron al explicar de manera adecuada la opresión de la mujer, ofreciendo una reinterpretación de sus ideas”.

¹ Rubin, Gayle, *Tráfico de mujeres*. <<http://www.caladona.org/grups/uploads/2007/05/El%20trafico%20de%20mujeres2.pdf>>.

Rubin toma de Lévi-Strauss el análisis del sistema de parentesco como alianzas entre familias a través del intercambio de mujeres como negociaciones territoriales, para preservar la exogamia y bajo la interdicción (prohibición) del incesto, convertida en tabú. Estas alianzas entre hombres, afirma Rubin, fundan la cultura y marcan la derrota histórica de las mujeres. También toma de la teoría marxista el concepto de *tráfico de mercancías* para afirmar que la economía capitalista basa su riqueza en el tráfico de mujeres (explotación sexual, laboral y doméstica), que, junto a los pactos masculinos, es un elemento que convierte al patriarcado en un fenómeno universal.

La división sexual del trabajo crea dependencia recíproca entre hombres y mujeres; así se constituye un tabú contra la igualdad, además exacerba las supuestas diferencias biológicas. Finalmente crea el género. El efecto es la instauración de la heterosexualidad obligatoria y el rechazo de la homosexualidad, las improntas de lo masculino y femenino, y la restricción de la sexualidad femenina.²

Bajo esta premisa feminista occidental, el análisis del género, la sexualidad, el tráfico de mujeres y los pactos patriarcales en la organización social, política y económica de la sociedad, y el feminismo del Abya Yala, en su versión comunitaria o decolonial, construyen diálogos y discusiones.

La imposición genérica-heterosexual

Si bien María Lugones no basa sus estudios en la dimensión geopolítica del sur, en una crítica al concepto *colonialidad del poder*, de Quijano,³ plantea la idea de *colonialidad de género*. Con ella inicia un cuestionamiento a la existencia del género mismo en contextos precoloniales. Apoyada en el trabajo de Oyurinke Oyewumi, feminista nigeriana, y Paula Allen Gunn, feminista indígena norteamericana, plantea que el género y la raza son constructos coloniales para racializar y generizar a las sociedades que sometían. Según estas feministas, no existía en las sociedades yoruba ni en los pueblos indígenas de

² *Idem.*

³ En *Hacia un feminismo decolonial*, Lugones cuestiona el supuesto de Quijano, de que género, e incluso sexualidad, forzosamente son elementos estructuradores de todas las sociedades humanas y que estas categorías determinan comportamientos en las mujeres por estar ligadas a la reproducción biológica. Según Lugones, en esta suposición Quijano acepta, sin darse cuenta, las premisas patriarcales, heterosexistas y eurocentradas que existen sobre el género. <<http://manzanadiscordia.univalle.edu.co/volumenes/articulos/V6N2/art10.pdf>>.

América del Norte un principio organizador parecido al género de occidente antes de la colonización. No dividían ni jerarquizaban sus sociedades con base en el género, y las mujeres tenían acceso igualitario al poder público y simbólico. No existía una división sexual del trabajo y sus relaciones económicas se basaban en principios de reciprocidad y complementariedad. El principio organizador más importante era la edad cronológica. Lo biológico, anatómico y sexual poco tenía que ver con la organización social. Era lo social lo que se organizaba a sí mismo.

En *Heterosexualismo y el sistema colonial-moderno de género*, y siguiendo las investigaciones de Oyewumi y Allen, Lugones analiza la heterosexualidad como un dispositivo obligatorio que el colonizador impuso en las colonias para, a través de la *engenerización* (imposición del género), implementar los cambios necesarios en el proceso constitutivo del capitalismo eurocentrado moderno-colonial.⁴

El sistema de género que prevalecía tenía en alta estima a la homosexualidad y reconocía más de dos géneros. Muchas comunidades tribales de nativos americanos, reconocían un “tercer género”, al que entendían de manera igualitaria, no en términos de subordinación que el capitalismo eurocentrado impuso. Las diferencias de actividades o comportamientos entre hombres y mujeres no representaban categorías opuestas, como el dimorfismo occidental que luego fue traducido como binario, ni estaban relacionadas por medio de una jerarquía.

Apoyándose en Michael J. Horswell, Lugones afirma que el tercer género no significa que existan tres géneros, sino una manera de desprenderse de la bipolaridad del sexo y el género. El “tercero” es emblemático de otras posibles combinaciones aparte de la dimórfica. El término *berdache* es utilizado, a veces, como “tercer género.” Horswell relata que el berdache hombre ha sido documentado en casi ciento cincuenta sociedades de América del Norte, y la berdache mujer en la mitad. También comenta que la sodomía, incluyendo la ritual, se registró en sociedades andinas y en muchas otras nativas de las Américas. Los nahuas y mayas también reservaban una función para la sodomía ritual.

Junto a la racialización y generización se impuso la heterosexualidad característica de la construcción colonial-moderna de las relaciones entre hombres y mujeres. Pero la heterosexualidad no está simplemente biologizada de una manera ficticia, también es obligatoria y permea la totalidad de la colonialidad

⁴ Lugones, María, “Heterosexualismo y el sistema colonial-moderno de género”, *Hyapatia*, vol. 22, núm. 1, invierno, 2007.

del género, en la comprensión más amplia del concepto. En este sentido, el capitalismo eurocentrado global es heterosexual. Esta heterosexualidad ha sido coherente, duraderamente perversa, violenta, degradante, y ha convertido a la gente “no blanca” en animales, a las mujeres blancas en reproductoras de “la raza” (blanca) y de “la clase” (burguesa); y a los homosexuales, en parias, despreciados, perseguidos y ejecutados.

La concepción de género en las sociedades precolombinas permite un giro paradigmático en la comprensión de la naturaleza y el alcance de los cambios en la estructura social que fueron impuestos por los procesos constitutivos del capitalismo eurocentrado moderno-colonial. Esos cambios se introdujeron a través de procesos heterogéneos, discontinuos, lentos, totalmente permeados por la colonialidad del poder, que violentamente inferiorizaron a las mujeres colonizadas. Además, desintegraron las relaciones comunales e igualitarias, el pensamiento ritual y su cosmogonía, los procesos colectivos de toma de decisiones, las economías, las construcciones del saber, etcétera. La violación heterosexual de mujeres indias o de esclavas africanas coexistió con el concubinato como con la imposición del entendimiento heterosexual de las relaciones de género entre los colonizados, cuando convino y favoreció al capitalismo eurocentrado global y a la dominación heterosexual sobre las mujeres blancas.

Siguiendo los lineamientos de las investigaciones de Breny Mendoza, Lugones profundiza en el análisis de la heterosexualidad como dispositivo de poder en la estructuración del mestizaje. La imposición de la heterosexualidad y sus consecuentes engenerizaciones sirvieron pues, a la colonización europea para el disciplinamiento de la población, la apropiación del trabajo gratuito de hombres y mujeres, y la reproducción de dicha fuerza de trabajo. Fueron imposiciones de las que se beneficiaron los hombres colonizados. La colonia usó la violación sexual de indígenas y negras esclavas para el entendimiento heterosexual y la organización social en un sistema de castas y para forjar el destino social de los sujetos.⁵

La imposición del sistema de género fue y es completamente violento; ha implicado la reducción profunda de hombres, mujeres y el tercer género del Abya Yala. De ser dueñas y dueños de sus territorios, cuerpo, sexualidad, deseo, cosmogonía, religiosidad, economía, etcétera, fueron reducidos a la

⁵ Mendoza, Breny, “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”. <http://media.wix.com/ugd/1f3b4c_4b4fc9c69d30059e91571ae5c897dda7.pdf>.

animalidad, al sexo forzado con los colonizadores blancos y a una explotación laboral tan profunda que, a menudo, los llevó a trabajar hasta la muerte.

En su crítica a Quijano, Lugones afirma que la concepción de género de Quijano, un concepto (supuestamente) anterior a la sociedad y a la historia, tiene un efecto naturalizador de las relaciones de género y la heterosexualidad; además, sirve para encubrir la forma en que las mujeres del Tercer Mundo experimentan la colonización y continúan sufriendo sus efectos en la poscolonialidad. Las mujeres no sólo fueron racializadas, también fueron reinventadas como “mujeres” de acuerdo con los códigos y principios discriminatorios de género occidentales.⁶

La reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo, a sus recursos y productos es una entelequia ideológica tejida como biológica. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género, ambos son ficciones poderosas.

La colonización creó las circunstancias históricas para que las mujeres africanas e indígenas de Norteamérica perdieran las relaciones relativamente igualitarias que tenían con los hombres de sus sociedades, y cayeran no sólo bajo el dominio de los hombres colonizadores, sino también bajo el de todos los hombres. La subordinación de género fue el precio que los hombres colonizados trazaron para conservar cierto control sobre “sus” sociedades. Ésta es la transacción de los hombres colonizados y colonizadores, lo que explica, según Lugones, la indiferencia hacia el sufrimiento de las mujeres del Tercer Mundo por parte de los hombres, incluso de izquierda, y su silencio alrededor de la violencia que ellas sufren en la actualidad.

De acuerdo con Lugones, la imposición de las categorías de raza y género produjo una separación profunda en las solidaridades posibles entre las mujeres de la metrópoli y la periferia; y entre hombres y mujeres de la periferia, incluyendo las relaciones entre las mujeres de la periferia. Dicha imposición se caracterizó por ser también una colonización interna luego de su emancipación colonial de España. Así, el género fue una imposición europea, y la existencia del patriarcado en los territorios del Abya Yala es cuestionada, tesis en la que se basa para recusar los aportes de las feministas blancas en los análisis de los feminismos del Abya Yala.

El patriarcado de baja intensidad

Laura Rita Segato, en su texto *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*, plantea la existencia

⁶ Lugones, María, *op. cit.*

de un sistema patriarcal previo a la colonia, al que denomina “patriarcado de baja intensidad”. Segato afirma que datos documentales, históricos y etnográficos del mundo tribal muestran la existencia de estructuras reconocibles de diferencia, semejantes a lo que llamamos actualmente relaciones de género. También dan muestra de jerarquías claras que otorgaban cierto prestigio entre la masculinidad y la feminidad, representados por figuras que pueden considerarse hombres y mujeres.⁷

Segato apunta que pueblos indígenas (como los warao de Venezuela, cuna de Panamá, guayaquís de Paraguay, trio de Surinam, javaés de Brasil y el mundo incaico precolombino; así como una cantidad de pueblos nativos norteamericanos y de las primeras naciones canadienses; además de todos los grupos religiosos afroamericanos, entre otros; incluyen lenguajes y contemplan prácticas transgenéricas estabilizadas, casamientos entre personas que son, según como Occidente entiende, “del mismo sexo”; y otras transitividades de género bloqueadas por el sistema de género absolutamente enyesado de la colonial-modernidad. También afirma como reconocibles, en el mundo pre-intrusión, las dimensiones de una construcción de la masculinidad que ha formado parte de la humanidad a lo largo de todo el tiempo de su existencia, a la que denomina “pre-historia patriarcal de la humanidad”, caracterizada por una temporalidad lentísima.⁸ Dicha masculinidad es la construcción de un sujeto obligado a adoptar aquélla como *status*, atravesando por probaciones y enfrentando la muerte a lo largo de toda su vida bajo la mirada y evaluación de sus pares; probando y reconfirmando habilidades de resistencia, agresividad, capacidad de dominio y acopio, para poder exhibir el paquete de potencias –bélica, política, sexual, intelectual, económica y moral– que le permitirá ser reconocido y titulado como sujeto masculino. Esto indica, por un lado, que la idea de género siempre ha existido, pero de forma diferente que en la modernidad. Y, por el otro, que cuando esa colonial-modernidad se inserta en la concepción de género de alguna aldea, la modifica peligrosamente; interviene en la estructura de relaciones de la aldea, las captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad, pero transformando los sentidos, al introducir un orden ahora regido por normas diferentes. Este sincretismo es realmente fatal, porque un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden

⁷ Segato, Laura Rita, *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*. <http://www.forosalud.org.pe/genero_y_colonialidad.pdf>.

⁸ *Idem*.

superjerárquico debido a dos factores: la superinflación de los hombres, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, del blanco; y la superinflación de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres, con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica. A esto, Segato lo denomina la totalización progresiva por la esfera pública o *totalitarismo de la esfera pública*.

Incluso es posible sugerir que es la esfera pública lo que hoy continúa y profundiza el proceso colonizador. Si siempre existió una jerarquía en el mundo de la aldea, una diferencia que marcaba el prestigio entre hombres y mujeres, *también* existía una diferencia que ahora se ve amenazada por la injerencia y colonización por el espacio público republicano, que difunde un discurso de igualdad y expelle la diferencia a una posición marginal, problemática.

Desde la perspectiva de la aldea, las agencias de las administraciones coloniales que se sucedieron entran en ese registro: con quien se parlamenta, guerra, negocia, pacta; y, en épocas recientes, de quien se obtienen los recursos y derechos que se reivindican en tiempos de política de la identidad. La posición masculina ancestral, por lo tanto, se ve ahora transformada por este papel relacional con las poderosas agencias productoras y reproductoras de colonialidad. Es con los hombres que los colonizadores guerrearon y negociaron, y es con los hombres que el Estado de la colonial-modernidad también lo hace. De Arlette Gautier cita la afirmación que fue deliberada y funcional a los intereses de la colonización y a la eficacia de su control la elección de los hombres como interlocutores privilegiados: “la colonización trae consigo una pérdida radical del poder político de las mujeres, allí donde existía, mientras que los colonizadores negociaron con ciertas estructuras masculinas o las inventaron, con el fin de lograr aliados” y promovieron la “domesticación” de las mujeres, y su mayor distancia y sujeción para facilitar la empresa colonial.⁹

Si bien en el espacio público el mundo de la aldea de un gran número de pueblos amazónicos y chaqueños existen restricciones precisas a la participación y alocución femenina, y además es reservada a los hombres la prerrogativa de deliberar, éstos interrumpen al atardecer el parlamento en el ágora tribal, sin llegar a conclusión alguna, para realizar una consulta por la noche en el espacio doméstico. Únicamente se reanudará el parlamento al día siguiente, con el subsidio del mundo de las mujeres, que sólo hablan en la casa. Si acaso esta consulta no ocurriera, la penalidad sería intensa para los hombres. Esto es habitual y ocurre en un mundo claramente dividido donde, si bien hay un

⁹ Gautier, Arlette, “Mujeres y colonialismo”, en Ferro, Marc (director), *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*, Madrid, La esfera de los libros, 2005.

espacio público y un espacio doméstico, la política, como conjunto de deliberaciones que llevan a las decisiones que afectan la vida colectiva, atraviesa los dos espacios. En el mundo andino, la autoridad de los mallkus, aunque su ordenamiento interno sea jerárquico, es siempre dual, involucrando una cabeza masculina y una cabeza femenina, y todas las deliberaciones comunitarias son acompañadas por las mujeres, sentadas al lado de sus esposos o agrupadas fuera del recinto donde ocurren, y ellas hacen llegar las señales de aprobación o desaprobación al curso del debate.

Si es así, no existe el monopolio político por el espacio público y sus actividades, como en el mundo colonial moderno. Al contrario, el espacio doméstico es dotado de politicidad, por ser de consulta obligatoria y porque en él se articula el grupo corporativo de las mujeres como frente político.

El género, así reglado, constituye una dualidad jerárquica, en la que ambos términos que la componen, a pesar de su desigualdad, tienen plenitud ontológica y política. En el mundo de la modernidad no hay dualidad, hay binarismo. Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad,¹⁰ la relación binaria es suplementaria (un término suplementa, no complementa el otro). De acuerdo con la interpretación del dualismo, Segato afirma que el doméstico es un espacio completo con su política propia, con sus asociaciones propias, jerárquicamente inferior a lo público, pero con capacidad de autodefensa y de autotransformación. Podría decirse que la relación de género en este mundo configura un patriarcado de baja intensidad, comparado con las relaciones patriarcales impuestas por la colonia y estabilizadas en la colonialidad moderna.

¹⁰ La cosmología aymara plantea la *complementariedad*, de base cosmocéntrica, expresada como el *Chacha Warmi*, como la comprensión indígena del género, donde el ser humano es entendido como parte de la biosfera, no sólo de la historia; la oposición hombre-mujer, como Jaqi, que no sólo busca la complementariedad de hombres y mujeres, de lo femenino y masculino, sino también la complementariedad de la naturaleza y la cultura, de desarrollo y del vivir bien, de capitalismo y reciprocidad, de monoteísmo y animismo, que son las fuerzas y energías arquetípicas que modelan la realidad. Esta definición defendida por el indigenismo es puesta en cuestión por las feministas comunitarias bolivianas para quienes completareidad no se asemeja a equidad, reciprocidad, armonía o equilibrio, ya que dicho concepto en la teoría de conjuntos tiene algo principal, y alguien complementa con algoito, la yapita. Con la complementariedad, afirman que se ha pretendido naturalizar, en el mundo andino, la desigualdad, los privilegios de los varones y la opresión de las mujeres; es decir, el patriarcado. El mundo andino no es par: ¿quiénes comen la mejor porción en las comunidades? ¿Quiénes no cocinan, ni crían a las guaguas (niños, niñas)? ¿Quiénes deciden en la comunidad? ¡Los chachas, los hombres! Afirma Julieta Paredes, en entrevista, <<http://www.democraciaglobal.org/noticias/795-feminismo-comunitario-latinoamericano-la-naturaleza-no-es-una-teta-infinita>>.

Con la transformación del dualismo, el género se enyesa, a la manera occidental, en la matriz heterosexual, y se tornan necesarios los derechos de protección contra la homofobia y las políticas de promoción de la igualdad y la libertad sexual, así como el matrimonio entre hombres o entre mujeres, prohibido en la colonial-modernidad y aceptado en una amplia diversidad de pueblos indígenas del continente.

Las presiones que impuso el colonizador sobre las diversas formas de la sexualidad que encontró en el incanato han sido reveladas por Giuseppe Campuzano en crónicas y documentos del siglo XVI y XVII.¹¹ En ellas se constata la presión ejercida por las normas y las amenazas punitivas introducidas para capturar las prácticas en la matriz heterosexual binaria del conquistador, que impone nociones de pecado extrañas al mundo aquí encontrado y propaga su mirada pornográfica.

Esto nos permite concluir que mucho de lo que conforma “la costumbre” o “la tradición”; aquello que el instrumental de los derechos humanos intenta combatir, es en realidad prejuicios, costumbres y tradiciones ya modernos; esto es, oriundos del patrón e instalado por la colonial-modernidad en una cultura. En otras palabras, la supuesta “costumbre” homofóbica, así como otras, ya es moderna y, una vez más, nos encontramos con el antídoto jurídico que la modernidad produce para contrarrestar los males que ella misma introdujo y continúa propagando (las políticas antihomofóbicas).

Ese “enyesamiento” en posiciones de identidad es también una de las características de la racialización, instalada por el proceso colonial-moderno, que empuja a los sujetos a posiciones fijas dentro del canon binario, constituido por los términos blanco-no blanco.

En el proceso de conquista y colonización, las luchas por derechos y políticas públicas inclusivas y tendientes a la equidad son propias del mundo moderno, naturalmente, y no se trata de oponerse a ellas, pero sí de comprender a qué paradigma pertenecen. Pero especialmente debemos entender que vivir de forma descolonial es intentar abrir brechas en un territorio totalizado por el esquema binario, que es posiblemente el instrumento más eficiente del poder. El Estado da con una mano lo que ya sacó con la otra.

¹¹ Se puede encontrar información adicional sobre la obra de Campuzano en <<http://artescenicass.ucm.es/index.php?sec=artis&id=181>>.

El entronque patriarcal

Julieta Paredes, en su artículo “Las trampas del patriarcado” y en su nuevo libro *¿Qué es el feminismo comunitario?*, plantea que la penetración colonial tuvo una carga violenta sobre nuestros cuerpos y nuestra historia de pueblo, además de un fuerte contenido de violencia sexual, violencia erótica, fortalecimiento de la violencia genérica del deseo y su legitimación con la imposición de la heterosexualidad obligatoria y la monogamia para las mujeres a través del matrimonio y la familia.

Parafraseando a Paredes, negar un patriarcado precolonial significa no reconocer nuestra propia dominación y coloniaje. El Tawantinsuyo era la colonización de una casta de quichuas a todos los pueblos y culturas aledañas, desde Ecuador hasta el norte de Chile y Argentina. Esto significa la combinación en el patriarcado precolonial y machismo cuando vemos el uso exclusivo que los incas tenían sobre todas las mujeres de su imperio: trataban a las *acllas* (mujeres vírgenes) como instrumento de lubricación del aparato político y económico de su imperio. El imperio incaico se sentía honrado cuando algún habitante de Cuzco le demostraba su fidelidad pagándole con mujeres. Los padres, por ejemplo, se honraban cuando escogían a alguna hija, todavía niña, y se la llevaban al *acllawasi*, donde sería usada de varias maneras: sexualmente, asesinada en sacrificios, explotada en su fuerza de trabajo de por vida en beneficio de la casta gobernante. También se sentía orgulloso cuando su hija era tomada como otra de las esposas del inca. ¡Qué hay en estos datos sino las mismísimas formas de uso de las mujeres como botín sexual o de intercambio entre hombres, signo de un patriarcado muy similar al de los españoles, *q'aras*, izquierdistas y demás hombres occidentales de la Historia!

De acuerdo con Paredes, la colonia tiene el significado de invasión evidente o sutil de un territorio ajeno para usufructuar los productos de los territorios colonizados; para apropiarse de los cuerpos de las y los colonizados y tomar sus *ajayus*, sus energías, sus espíritus, y así enajenarlos, ocuparlos y disciplinarlos hasta lograr la internalización de los invasores en los territorios del cuerpo, la subjetividad, las percepciones y los sentimientos de identidad y deseo.

El mayor aporte de Julieta Paredes se encuentra en el postulado del entronque patriarcal. Afirma la existencia de un patriarcado originario que permitió realizar un pacto entre patriarcas incas y occidentales, negociando sus mujeres para preservar puestos de poder. La invasión colonial penetró territorios, invadió los cuerpos de las mujeres y hombres que vivían en la Pachamama, consolidando un entronque patriarcal que fortaleció al sistema de opresiones.

En un proceso similar y contemporáneo, Lorena Cabnal reflexiona desde los feminismos comunitarios indígenas en Guatemala sobre el patriarcado ancestral originario, diferente del patriarcado que cruzó el mar en barcos hace más de quinientos años. El entronque patriarcal o convergencia patriarcal estableció un nuevo orden simbólico de propiedad sobre los cuerpos de las mujeres indígenas y sus tierras, a partir de la concepción de un modelo económico de propiedad impuesta por los colonos. Por lo tanto, la masiva violencia sexual contra nuestras ancestras y abuelas, el nacimiento de hijos e hijas “bastardas” que gran parte de su herencia generacional configuraría el mestizaje de hoy, han sido formas de violencias ancestrales ejercidas con poder y misoginia sobre los cuerpos.

Para Cabnal, la defensa del territorio ancestral del Abya Yala tiene dos dimensiones: la lucha de nuestros pueblos contra terratenientes, transgénicos y minería transnacional; pero también estimula la lucha contra el feminicidio y la violencia sexual ejercida sobre las niñas y mujeres en sus propias comunidades, a veces justificada por la naturalización de supuestas tradiciones. Hay una disputa territorial histórica acerca del cuerpo de las mujeres y la tierra, debido a que las mujeres indígenas han sido expropiadas de sus cuerpos al igual que de sus tierras: son estos dos elementos, cuerpo-tierra, donde se acumula la violencia histórica de todas las opresiones. Y es en nuestros cuerpos donde radica la energía vital para emanciparnos, sanarnos y defender precisamente ese nuestro primer territorio.¹² Sabernos hijas de la violación histórica de nuestras madres indígenas y negras por parte de los invasores de nuestros territorios nos ha condicionado a una heterosexualidad obligada y a la sumisión genérica. Sin embargo, somos nosotras quienes podemos transformar al tiempo que defender el territorio expoliado.

Haciendo una analogía entre Gregoria Apaza y Bartolina Sisa en el primer alzamiento organizado contra la monarquía en La Paz, Bolivia, en 1781, Julieta Paredes las describe como combatientes estrategas a cargo de la logística de los levantamientos; además manejaban decisiones políticas, económicas y militares. Y concluye diciendo que, si las mujeres precolombinas enfrentaban de esta manera el mundo público, por supuesto también tenían el control de su cuerpo; es decir, eran dueñas de sus sexualidades y decisiones en lo personal y en lo íntimo. En tal sentido, Paredes afirma que, en nuestros territorios, si bien

¹² Cabnal, Lorena, “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en *Feminista siempre*, ACSUR, 2010, pp. 11-25, <<https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feministas-comunitario-lorena-cabnal.pdf>>.

existía un patriarcado originario, las mujeres dirigían rituales religioso-políticos, eran propietarias de la tierra, en menor proporción que los hombres, pero no estaban en un estado de indefensión, ejercían su derecho a la salud y eran dueñas de sus cuerpos. No obstante, a diferencia de occidente, las condiciones de las mujeres empezaron a decaer con la colonia, mientras que, paralelamente, en Europa las mujeres eran perseguidas, guillotizadas o quemadas vivas si ejercían o mostraban conocimientos adjudicados como propios de la masculinidad. A la inversa, su condición mejoró con el feminismo.

Paredes refiere también las prácticas homoeróticas que formaban parte de la cultura ancestral y que empezaron a ser perseguidas en la colonia. Uno de los suplicios a quienes eran considerados sodomitas por practicar dichas actividades era el aperreamiento.

Para Paredes la descolonización tiene una doble dimensión: por un lado, la recuperación de la tierra y la soberanía de sus pueblos; y por otro, la denuncia de la heterosexualidad obligatoria, de la violación a las mujeres como práctica machista, de la penalización del aborto, del matrimonio, de la monogamia de las mujeres y de la invisibilización de las lesbianas o marimachos en las comunidades y en el imaginario del proceso de cambio.

La propuesta de Paredes y Cabnal con respecto a la recuperación de los procesos previos a la colonización europea es sugerente en el análisis de las prácticas previas a los sistemas patriarcales. Los procesos de colonización llevan implícitas estrategias militares de apropiación de territorios y sometimiento de la población colonizada. Junto a ello, también está la apropiación del cuerpo de las mujeres por medio de la violación o la esclavitud sexual, como ámbitos simbólicos de imposición, con el fin de humillar al enemigo y minar su moral. De esta manera, la presencia de sistemas coloniales, previos al europeo, han estado presentes como políticas expansivas en el territorio del Abya Yala.¹³ Y dan cuenta de la presencia de sistemas de género impuestos desde el poder patriarcal.¹⁴ No sólo eso, sino también sistemas de género

¹³ Francesca Gargallo manifiesta que estando con mujeres y hombres ñuu savi (actuales habitantes de Mixtecapán –país de los mixtecos– o Mixtlán, que abarca parte de los estados de Guerrero y Puebla, y en mayor proporción el estado de Oaxaca), le dijeron una tarde que de no haber perdido la guerra llevada a cabo durante 70 años con los mexicas, un año antes de la llegada de los españoles, seguramente habrían sabido oponer una mejor resistencia a la colonización europea. Pero ya pagaban impuestos a los mexicas y una hija de Moctezuma era la encargada de cobrarlos. (Conversaciones con Francesca Gargallo, 17 de junio de 2014).

¹⁴ Miriam López y Jaime Echevarría plantean que si bien la violación a las mujeres estaba penada, era una práctica común durante las guerras. Igualmente afirman que con respecto a la homosexualidad, los nahuas castigaban al homosexual pasivo sacándole las entrañas por el

cuya organización social no ha implicado estratificación social,¹⁵ como los que refiere Lugones. En este sentido, Lorena Cabnal acuña la idea “división sexual de la guerra”, de la que estaban excluidas las mujeres y que dio lugar a estratificaciones sociales como castas, gobernantes, reinados, etcétera, con raíces patriarcales.¹⁶

La religión como elemento colonizador

Francesca Gargallo apunta una diferencia entre las colonizaciones de territorios cercanos: los mexicas sobre los ñuu savi, los zapotecos sobre los huaves, los purépechas sobre sus vecinos, que aunque eran verdaderas guerras de invasión y dominio, podían revertirse. Y, sobre todo, no construían sistemas de diferencia racista entre el colonizado y el colonizador porque, a fin de cuentas, ambos se reconocían pertenecientes a la tierra. La colonización europea trajo consigo el desconocimiento mutuo (entre locales) y el fin del respeto a las diferentes religiosidades. Pronto se encaramó un sistema de diferenciación económica, política, de valores estéticos, de derechos, que asume la diferencia del fenotipo como una marca de superioridad o inferioridad social. A este sistema lo llamamos racismo. El racismo no estaba presente en las colonizaciones americanas antiguas: llegó con la colonización europea.

Todas las guerras traen consigo agresiones a la población civil sin que ésta pueda defenderse. Las principales víctimas son las mujeres: violadas, raptadas, obligadas al matrimonio con los vencedores, esclavizadas para el

sexo, le cubrían de cenizas y le prendían fuego, mientras que al activo lo enterraban vivo con cenizas. En cuanto a la prostitución, afirman que si bien era promovida por el Estado náhuatl en algunas fiestas ofreciendo entrenamiento sexual a los cautivos o personificadores de dioses, las prostitutas, llamadas *maqui*, acompañaban a los militares en sus contiendas, algunas eran orilladas a dicha actividad por su extrema pobreza, otras entregadas por sus familiares como tributo y otras por voluntad propia, lo cual nos habla de una estratificación genérica y sexual en favor de un sistema patriarcal. Véase López, Miriam y Jaime Echevarría, “Transgresiones sexuales en el México antiguo”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XVIII, núm. 104, julio-agosto, 2010.

¹⁵ Gargallo apunta que las culturas donde las sexualidades no reproductivas son conocidas, difundidas o aun simplemente toleradas (las homosexualidades) generalmente desarrollan un sistema de relación entre los sexos menos rígidos, reconocen o toleran las personas intersexuales y no cuidan hasta la muerte la castidad y la fidelidad de las mujeres antes y después del matrimonio, respectivamente.

¹⁶ Cabnal, Lorena, *op. cit.*

trabajo o para los sacrificios religiosos. Eso en América, como en Europa, como en Asia y en África. Las guerras son una actividad de fortalecimiento de los sistemas patriarcales, entre otras cosas, como la explotación del fruto del trabajo de otros pueblos (de aquí que guerra y rapiña se acompañen siempre).

Ahora bien, la diferencia entre la guerra colonial llevada a cabo por los españoles y los portugueses en América, y las guerras coloniales que llevaban a cabo pueblos en busca de la hegemonía local, previas a la invasión europea, es que los primeros sumaron un sistema de intolerancia a las culturas locales, a todas, y en particular a aquellas a las que no les importaba incorporar. Ese sistema de intolerancia tenía que ver con la religión y con las costumbres. Para los europeos, su religión era la única y verdadera, y sus costumbres eran santas porque emanaban de la obediencia de dicha religión. Una característica de ésta, es decir el catolicismo, es que es sexófoba; odia la actividad sexual que no esté absolutamente regida por la necesidad de la reproducción de personas y del orden social. Sólo soporta actividad sexual cuando es dirigida por los hombres y se enfoca en la reproducción. Por lo tanto, no sólo en muchas ocasiones es agresiva contra las mujeres, sino estrictamente heterosexual.

Retomando el castigo del “aperramiento”, Luiz Mott explica que los acusados eran destazados por perros hambrientos, por haber tenido prácticas homosexuales y por resistirse a la violación, en el caso de las mujeres. ¡Los equiparaban!

Entre los pueblos anteriores a la conquista había muchos sistemas de género, algunos tan abiertos que casi no construían diferencias, como entre los y las tupí-guaraní y otros tan rígidos como los grandes pueblos estadistas. Los más heteronormativos eran aquellos que necesitaban soldados para continuar con sus guerras, es decir, con la reproducción de seres humanos: mexicas, mayas, purépechas, mixtecos (ñuu savi), quechuas y aymaras. Los más misóginos eran aquellos que ponían a las mujeres en un sistema de obediencia más allá de la vida: taínos y mixtecos. Enterraban viva a la esposa más joven de un alto dirigente cuando éste moría, para que le siguiera sirviendo en el camino al más allá. En este sentido, el sistema sexo-genérico y la heterosexualidad obligatoria adquieren un significado complejo en el sistema político de toda colectividad.

Sin duda, existieron culturas más y menos permisivas respecto a la sexualidad, culturas que persiguieron y castigaron el homo y lesboerotismo, y otras para las que esas prácticas tenían un valor simbólico religioso, así que se les permitía a ciertos grupos sociales. Lo cual nos expresa que la sexualidad tiene un valor simbólico y político en todas las culturas; que se inserta y sirve a todas las formas de coerción social. Cuanto más opresivo es un sistema, más duramente explotará el trabajo de las mujeres ligadas a la reproducción

de personas, bienes e ideas. La fuga de la heterosexualidad implicaba una fuga del control, en particular para las mujeres. No es casual que haya más tolerancia a la homosexualidad masculina que a la femenina: el trabajo de las mujeres es trabajo de subsistencia, es absolutamente necesario y no superfluo, por lo tanto no puede fugarse del control.¹⁷ De esta manera, la imposición de la heterosexualidad en culturas, incluso prehispánicas, sirvió también para el disciplinamiento y la apropiación del trabajo gratuito. Si bien este sistema de estratificación heteropatriarcal precolonial no estaba alimentado por la racialización, sí sustentaba un sistema de castas, lo que potenció el entronque patriarcal.

Las configuraciones del Estado-nación en los procesos de heterosexualización

Breny Mendoza, en su análisis de la heterosexualidad como dispositivo de poder en la estructuración del mestizaje, en la sociedad colonial y poscolonial, plantea que además del disciplinamiento y la apropiación del trabajo gratuito antes referidos, la heterosexualización ha servido para la construcción de la identidad nacional como elemento de exclusión. Se organizó con base en políticas nacionales de asimilación y/o “blanqueamiento”, cuando “lo indio” o “lo negro” se convirtió en un “problema”, bajo el argumento de atraso. Si bien se reconoció, en un plano jurídico, la nacionalidad de los y las indígenas, por ser originarios del territorio, en el plano social y político fueron excluidos. La nacionalidad le fue a menudo negada a la gente negra, porque se asumieron primero como simples posesiones de sus amos, y luego, como extranjeros y extranjeras. Las facilidades a la inmigración masiva de personas europeas bajo el argumento de resolver el problema de “desolación” de los territorios expresaba una política racista de Estado. Entre finales del siglo XIX y mediados del siglo XX, se otorgó la nacionalidad a migrantes europeos y europeas para “mejorar la raza americana”.¹⁸

Así, la construcción de nación tiene un significado profundamente heterosexual. Nira Yural-Davis plantea que la cimentación de los nacionalismos envuelve construcciones específicas de masculinidad y feminidad: las mujeres

¹⁷ Conversaciones con Francesca Gargallo, 17 de junio de 2014.

¹⁸ Euraque, Darío, *Estado, poder, nacionalidad y raza en la historia de Honduras: ensayos*. Tegucigalpa, Ediciones Subirana, 1996, pp. 56-89.

reproducen a las naciones biológica, cultural y simbólicamente, por tanto, su construcción es fundamentalmente heterosexual. La dimensión genealógica ligada al mito de origen común de genes, sangre, raza, construye visiones homogéneas y excluyentes de la nación, sustentadas en el quehacer tradicional de las mujeres (la crianza) para la perpetuación de su función. Preocuparse por la pureza biológica implica el control de la sexualidad de las mujeres; es decir, de su reproducción en aras del “bienestar” de la nación. Esto evidencia el conflicto entre los intereses individuales y la colectividad nacional. Las mujeres aparecen como guardianas simbólicas y reproductoras del simbólico cultural nacionalista: lenguaje, religión, tradiciones, costumbres, asumidos como esencia constitutiva de la nación, en los que juegan símbolos de género y por tanto construcciones de masculinidad y feminidad, así como la sexualidad.¹⁹

En su texto *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*, Ochy Curiel también afirma que la construcción de nación tiene un significado profundamente heterosexual, debido a que se estructura bajo las dimensiones de un contrato heterosexual basado en la diferencia sexual, lo que le imprime la característica de un régimen político. Si bien la constitución define la nacionalidad como base de la ciudadanía, puede ser utilizada para limitarla. Aunque la nacionalidad se obtiene por derecho, la ciudadanía está limitada cuando el régimen de la heterosexualidad actúa como demarcador de derechos. Un ejemplo de ello es el acceso al trabajo y a la vivienda, que muchas veces, para conseguir estos derechos básicos, llevan a las personas a situaciones de precariedad y de inseguridad no sólo a nivel local, sino también transnacional. Más aún, cuando por efectos de la mundialización se genera una división sexual y racial internacional del trabajo se fuerza a lesbianas y a mujeres del Tercer Mundo a migrar y a establecer, sin quererlo, relaciones heterosexuales para conseguir documentos y estabilizar su situación migratoria. En ese sentido, la nacionalidad y la ciudadanía son afectadas directamente por el régimen heterosexual. Así, mientras dicho régimen esté presente en la constitución misma de cualquier nación, entiéndase cualquier ley, servirá para delimitar una existencia que escape a las reglas sexo-genéricas; es decir, que las bases de la discriminación seguirán presentes mientras la nación heterosexual exista.²⁰

¹⁹ Yuval-Davis, Nira, *Género y nación*. Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2004, p. 195.

²⁰ Curiel, Ochy, *La nación heterosexual. Análisis del discurso y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*, Bogotá, Brecha Lésbica, 2013, pp. 125-130.

La despatriarcalización para la descolonización

En su crítica a las políticas de Estado hacia la descolonización, y fundamentalmente en un reclamo a la autoría de los conceptos despatriarcalización y descolonización,²¹ María Galindo plantea que la colonización no habría sido posible sin el acuerdo patriarcal a expensas de las mujeres. Dicho problema demuestra la continuidad del machismo desde el mundo inca, durante la colonia y en la actualidad, particularmente en el contexto indígena boliviano. La amenaza a los movimientos sociales viene fundamentalmente de gobiernos que se hacen pasar por defensores de los derechos humanos, pues realmente desarticulan la lucha y distorsionan la noción de lo que los “intereses comunes” deberían ser.

Así, la descolonización no puede ser llevada a cabo por el Estado, ya que, como refiere la definición de Lenin sobre el Estado, éste es siempre la expresión de relaciones de poder y de hegemonías históricas; en ese contexto, el Estado es estructuralmente patriarcal. La despatriarcalización se convierte entonces en la osadía de concebir al patriarcado como una estructura susceptible de ser desmontada, osadía íntimamente relacionada con la desobediencia masiva de las mujeres a los mandatos patriarcales, una desobediencia que, aunque se pretenda contener desde las instituciones es profundamente antinstitucional.²²

Más allá de la pregunta sobre la existencia o no del patriarcado y las características con las que operó, antes de la colonia, es una realidad que el colonialismo, junto al racismo, es una constante en la que el cuerpo de las mujeres, al igual que los territorios, es parte de un sistema de dominación y explotación económico, político-militar, donde los pactos patriarcales y el tráfico de mujeres, aunque con particularidades regionales, estructuran una matriz de dominación, parte de la organización mundial del capitalismo global, en su versión neoliberal, y que actúan en conjunto.

Por eso el proceso de despatriarcalización para la descolonización en la región del Abya Yala tiene un aporte particular, fundamentalmente en su relación antiinstitucional con el Estado y en resistencia a las políticas coloniales respecto del extractivismo, la expropiación de los recursos naturales, la

²¹ El reclamo de Galindo, más que al derecho de autoría, por la apropiación que el MAS hizo de su propuesta, al instrumentalizar políticas de Estado para la descolonización y la despatriarcalización, refieren la incongruencia de pretender establecer ambos procesos desde el Estado.

²² Galindo, María, *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*, Bolivia, La Vaca, 2014.

expulsión de los pueblos originarios de sus territorios, la trata de mujeres y personas, los feminicidios, los crímenes de odio, la violencia contra las mujeres, la explotación del trabajo y el cuerpo de las mujeres, la corrupción y la operación del narcoestado. Todo en beneficio de un pequeño grupo de poder empresarial.

En conclusión, podemos decir que para “desmontar” la matriz de dominación y la forma como siguen operando los pactos patriarcales para el control y explotación del cuerpo de las mujeres y el territorio del Abya Yala, implica también plantear la necesidad de alianzas entre mujeres que dichos pactos han impedido.

Bibliografía

- Acosta, Ana María, “Entrevista a María Galindo: Despatriarcalizar no significa luchar por la inclusión al sistema, sino subvertirlo”, *Wambraradio*. <<http://www.wambraradio.com/despatriarcalizar-no-significa-luchar-por-la-inclusion-al-sistema-si-no-subvertirlo-entrevista-a-maria-galindo/>>.
- Cabnal, Lorena, “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, *Feminista siempre*, ACSUR, 2010. <<https://porunavidavivi.ble.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>>.
- Curiel, Ochy, *Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe*. <http://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf>.
- , *La nación heterosexual. Análisis del discurso y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*, Bogotá, Brecha Lésbica, 2013.
- Euraque, Darío, *Estado, poder, Nacionalidad y raza en la historia de Honduras: ensayos*. Tegucigalpa, Ediciones Subirana, 1996.
- Galindo, María, *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*, Bolivia, La Vaca, 2014.
- Gargallo, Francesca, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, México, Editorial Corte y Confección, 2014. <<http://francescagargallo.wordpress.com/>>.
- Gautier, Arlette, *Mujeres y colonialismo*, en Ferro, Marc (director), *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: Del exterminio al arrepentimiento*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005.

- López, Miriam y Echevarría, Jaime, “Transgresiones sexuales en el México antiguo”, en *Arqueología mexicana*, vol. XVIII, núm. 104, julio-agosto 2010.
- Lugones, María. *Hacia un feminismo decolonial*. <<http://manzanadiscordia.univalle.edu.co/volumenes/articulos/V6N2/art10.pdf>>.
- , “Heterosexualismo y el sistema colonial-moderno de género”, *Hypatia*, vol. 22, núm. 1, invierno, 2007.
- Mendoza, Breny, *La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano*. <http://media.wix.com/ugd/1f3b4c_4b4fc9c69d30059e91571ae5c897dda7.pdf>.
- Mogrovejo, Norma. *Movimiento lésbico feminista del Abya Ayala, encuentros posicionamientos y tareas pendientes*. <<http://normamogrovejo.blogspot.mx/2012/11/ponencia-al-ix-encuentro-lesbofeminista.html>>.
- Paredes, Julieta, “Las trampas del patriarcado”, *Pensando los feminismos en Bolivia*, La Paz, Conexión Fondos de Emancipación, 2012. <http://www.conexion.org.bo/uploads/Pensando_los_Feminismos_en_Bolivia.pdf>.
- Paredes, Julieta y Guzmán, Adriana, *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?*, Bolivia, Mujeres Creando, 2014.
- Segato, Laura Rita, *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial*. <http://www.forosalud.org.pe/genero_y_colonialidad.pdf>.
- Reyero, María, *Descolonizando el feminismo: una mirada a intervenciones con grupos de mujeres del sur desde las propuestas de María Lugones y Julieta Paredes*. <http://www.academia.edu/3589142/Descolonizando_el_feminismo_una_mirada_a_intervenciones_con_grupos_de_mujeres_del_Sur_desde_las_propuestas_de_Maria_Lugones_y_Julieta_Paredes>.
- Yuval-Davis, Nira, *Género y nación*, Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2004.

DEL HIGIENISMO A LA BASURIZACIÓN. DOS DISCURSOS SOBRE EL DESPRECIO A LA OTREDAD

Sandra Escutia Díaz

Un filósofo no es solamente alguien que inventa nociones,
también inventa maneras de percibir.

GILLES DELEUZE¹

El papel de la filosofía

La filosofía que se enseña en la academia suele ser árida y los problemas que se han presentado a lo largo de la historia no son problematizados a partir de la realidad de cada época para dar cuenta de la profundidad de las reflexiones que han surgido en esa disciplina.² Nos educamos profesionalmente tarareando que los problemas a los cuales se aboca la filosofía son universales

¹ Deleuze, Gilles, Curso sobre Spinoza, 24 de enero de 1978. Recuperado de *Le cours de Gilles Deleuze*, www.webdeleuze.com/pht=texte.php?cle_128&groupe_Spinoza@langue=3.

² En la actualidad hay varios programas de divulgación de la filosofía, entre ellos el programa de televisión argentino conducido por José Pablo Feinman: *Filosofía aquí y ahora*, que se empezó a transmitir desde 2008. Se pueden encontrar los episodios en *YouTube* con varias ligas de acceso. Otro divulgador importante es Darío Sztajnszrajber, quien realiza conferencias y videos dramatizados de algunos aspectos de la filosofía. Finalmente, un fenómeno televisivo en Cataluña fue *Merlí*, una serie de televisión que tiene como protagonista a un profesor de filosofía de bachillerato y que da actualidad a los aportes filosóficos a partir de los conflictos

y universales; empero, hay una confusión, pues se considera que tanto las preguntas como las respuestas dadas en cualquier espacio y lugar deberían ser iguales de manera homogénea. No obstante, son los contextos sociohistóricos y culturales los que dotan de fuerza el contenido de las preguntas que se plantean. Podemos, eso sí, aprender de todas las respuestas que se dan sobre las sociedades, pero no sin asomarnos a las sociedades mismas. En el caso de Nuestra América perviven los prejuicios sobre la autenticidad y originalidad del pensamiento y el filosofar en nuestras regiones. Lo podemos constatar al ser poco conocido, leído y referenciado también por quien reflexiona desde Latinoamérica y el Caribe. Esto no es una novedad, desde el famoso libro de 1968 de Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*,³ que puso sobre la mesa un debate aún vigente. ¿Qué significa filosofar desde Nuestra América? La pregunta remite a un espacio geopolítico, a la construcción política, ética y de afirmación desde los propios sujetos. “Nuestro filosofar no puede hacer abstracción de las condiciones de marginación en que sobreviven grandes mayorías en Nuestra América, y tampoco puede perderse de los saberes y propuestas emanadas de la región que tratan de responder a estas condiciones”.⁴ Entonces, resulta fundamental mirar el entorno para filosofar, posicionarse y, como enuncia la filósofa Donna Haraway, realizar un conocimiento situado, corporalizado, extendiendo su idea;⁵ “[el] punto enton-

de los adolescentes. Resalta también que sólo se haga mención de una sola filósofa: Judith Butler. Este programa logró algo inesperado: un repunte en la inscripción universitaria para estudiar filosofía.

³ Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México, Siglo XXI, cuyo prólogo realizó José Gaos y su título contiene ese memorable guiño al texto de José Martí, *Nuestra América* (1881).

⁴ Martínez Tapia, Yasser Viliulfo, “La democracia en América Latina: discurso dominante y discurso contrario”, tesis de licenciatura, UNAM, p. 8.

⁵ Cfr. Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*, 1995: “Quisiera continuar otorgándole confianza metafórica a un sistema sensorial muy vituperado en el discurso feminista: la vista. La vista puede ser buena para evitar oposiciones binarias. Quisiera insistir en la naturaleza encarnada de la vista para proclamar que el sistema sensorial ha sido utilizado para significar un salto fuera del cuerpo marcado hacia una mirada conquistadora desde ninguna parte. Esta es la mirada que míticamente inscribe todos los cuerpos marcados, que fabrica la categoría no marcada que reclama el poder de ver y no ser vista, de representar y de evitar la representación. Esta mirada significa las posiciones no marcadas de Hombre y de Blanco, uno de los muchos tonos obscenos del mundo de la *objetividad* a oídos feministas en las sociedades dominantes científicas y tecnológicas, postindustriales, militarizadas, racistas y masculinas, es decir, aquí, en la panza del monstruo, en los Estados Unidos de finales de los años ochenta” (pp. 323-324).

ces no está en los nombres, sino en quiénes nombraron y en quiénes nombran o se autonoman, esto es, en los sujetos colectivos que crean y recrean por medio del lenguaje su espacio y su cuerpo”.⁶ Esta autora habla específicamente del pensamiento de las mujeres, invisibilizadas detrás de una noción de sujeto no neutro porque ha estado cargado históricamente de valoraciones y valores considerados masculinos; además de ellas hay otros sujetos, como los pertenecientes a los pueblos originarios que también han desaparecido de múltiples formas. Ahora, lo que propongo en este texto es señalar de la construcción de los sujetos desde sus propias narraciones.

La invisibilización del otro

La construcción del otro también tiene una larga historia desde que “La alteridad se revela y se afirma como tal mientras se niega como cualidad elemental del otro”.⁷ Eso se da en algunos casos; en otros, la noción más acabada de alteridad *ningunea* lo *alter* más básico: a las mujeres. Simone de Beauvoir había hecho una anotación crítica a Lévinas en el *Segundo sexo*.⁸

⁶ Ramírez Fierro, María del Rayo. “El filosofar nuestroamericano: avances, retrocesos y nuevos retos”, *Pensares y Quehaceres*, 2010, p. 23.

⁷ Reding Blase, Sofía, *El buen salvaje y el caníbal México*, México, CIALC-UNAM, 2009, p. 31.

⁸ En la nota número 2 del *Segundo sexo* dice Simone de Beauvoir: “Esta idea ha sido expresada en su forma más explícita por E. Lévinas en su ensayo sobre *Le Temps et l’Autre*. Se expresa así: «¿No habría una situación en la cual la alteridad fuese llevada por un ser a un título positivo, como esencia? ¿Cuál es la alteridad que no entra pura y simplemente en la oposición de las dos especies del mismo género? Creo que lo contrario absolutamente contrario, cuya contrariedad no es afectada en absoluto por la relación que puede establecerse entre él y su correlativo, la contrariedad que permite al término permanecer absolutamente otro, es lo femenino. El sexo no es una diferencia específica cualquiera... La diferencia de los sexos tampoco es una contradicción...; no es tampoco la dualidad de dos términos complementarios, porque dos términos complementarios suponen un todo preexistente... La alteridad se cumple en lo femenino. Término del mismo rango, pero de sentido opuesto a la conciencia.» Supongo que el señor Lévinas no olvida que la mujer es también, para sí, conciencia. Sin embargo, es chocante que adopte deliberadamente un punto de vista de hombre, sin señalar la reciprocidad entre el sujeto y el objeto. Cuando escribe que la mujer es misterio, sobrentiende que es misterio para el hombre. De tal modo que esta descripción, que se quiere subjetiva, es en realidad una afirmación del privilegio masculino” (p. 4).

La noción del “otro”, de la “otra”, se complejiza si consideramos *in situ* el cuerpo enunciado como una geopolítica porque es también un cuerpo-territorio donde se intersecan la clase, el género, la etnia y raza, tal como lo indica la propuesta epistémica de la intersección: todas estas *afectaciones* no son una sumatoria, sino complejidades simultáneas que requieren respuestas complejas.⁹ En el caso de Nuestra América, la noción del otro está vinculada a la narración de los nuevos sujetos. La filósofa mixe Ana Matías Rendón, en su trabajo *Un acercamiento al problema de la construcción de la alteridad indica a través de las narraciones en los inicios de la conformación de América*, hace una reflexión muy interesante sobre los conflictos contenidos en la representatividad de una narración, entre otras cosas, la posibilidad de narrar desde los idiomas originarios de las tierras invadidas, donde su decir, su nombrar y la representación son diferentes porque no convocan a individuos, sino a comunidades, ni a relaciones sociales entre seres humanos, sino a la naturaleza; por tanto, hay un problema epistemológico de principio en esa mediación lingüística que después será política y ética. “El proceso colonial es la causa de la disparidad entre dos sistemas lingüísticos, culturales y epistemológicos disímiles, pero está creado por condiciones sociopolíticas que lo hicieron posible; entonces, la equivalencia queda sujeta a las leyes sociales, más que a la semejanza epistemológica que al cambio de sentidos. El sentido es lo que se juega en esas relaciones. El discurso genera y reproduce sentidos”.¹⁰ Estas distinciones son relevantes para señalar la importancia de los contextos para el conocimiento situado, pues “«[n]o hay hechos económicos o sociales en bruto, sin la mediación de formas discursivas» [...] Y, todavía más, en la medida en que las relaciones sociales serían discursivamente apprehendidas”.¹¹ La importancia de la narración está vinculada a la oralidad; entre

⁹ “La teoría de la interseccionalidad, que surge a fines de los ochenta, es una de las más importantes contribuciones del feminismo de color en Estados Unidos. Se le reconoce a la afroamericana estudiosa del derecho, Kimberlé Crenshaw, el haber elaborado esta aproximación. La propuesta epistémica implica dejar de considerar los conceptos de clase, de raza, de etnicidad, como separados y aditivos, para comprenderlos en su simultaneidad formadora y transformadora de la experiencia vivida por mujeres y hombres” (nota 27 del artículo de Marga Millán, “Alcances político-ontológicos de los feminismos indígenas”, p. 131).

¹⁰ Rendón Matías, Ana, *La discursividad indígena. Caminos de la palabra escrita*, México, Kumay, 2019, p. 25.

¹¹ Lo que referenciamos en aspas pertenece a una cita de *Teoría y Crítica* de Roig hecha por H. Cerutti; lo que sigue a continuación es del propio Cerutti en *Filosofando y con el mazo dando*, p. 114.

otras cosas, a la enunciación que hacen los sujetos de sí mismos, en tanto sujetos individuales o colectivos.

La narración se convierte en la mediación entre el sujeto y la representación del sujeto. [...] En el proceso de los descubrimientos, la figura del indio resulta ser un individuo narrado y nombrado para la comunicación de los relatos. Pero el renombramiento del descubridor creó una representación y desde su inicio la separación de la imagen del indio con el hombre designado como tal. [...] La palabra nombra y en la América descubierta tuvo una profunda importancia definir la alteridad [...] por ello, la alteridad americana se construía con la falta de entendimiento de las palabras.¹²

Vemos, entonces, los aspectos sobre nombrar, renombrar y autonombrarse. Las formas de representación de sí mismo y del “otro” no se ven reflejadas en las narraciones porque no hablan de los mismos sujetos ni configuran los espacios, los tiempos, los cuerpos y las subjetividades; no hay posibilidad de traducción porque los sujetos narrados tienen corporalidades contrapuestas en cada narración. Dice José Manuel Silvero Arévalos: “Los cuerpos no son simples representaciones; tienen una realidad concreta y material, una biología que, en parte, viene determinada por la naturaleza: los cuerpos son producto de una dialéctica entre naturaleza y cultura. En síntesis, el cuerpo es una entidad biológica sometida a una construcción social constante”.¹³

Hablar de las representaciones y de narraciones refiere a la vida de los sujetos más allá de un acto discursivo que no es ajeno a su corporalidad, a su carnalidad y situación sociohistórica; es más, la forma en que son presentados, es decir, expuestos discursivamente desde la lengua del colonizador o del sujeto masculino a la configuración de una homogenización de los sujetos, lo que supone la deshistorización y la negación de los diferentes sujetos en Nuestra América. Este proceso se ha realizado a través de diferentes discursos, pedagogías y prácticas sociales que posibilitaron la idea de un sujeto “neutro” en aras de una civilización homogénea.

¹² Matías Rendón, Ana, “Un acercamiento al problema de la construcción de la alteridad indica a través de las narraciones en los inicios de la conformación de América”, tesis de licenciatura, UNAM, 2013, p. 18.

¹³ Silvero Arévalos, José Manuel, *Suciedad, cuerpo y civilización*, Asunción, Universidad Nacional de Asunción, 2014, p. 41.

Higienismo y basurización

José Manuel Silvero Arévalos señala, a partir del caso Paraguay: “Si el higienismo se sirvió de la medicina, la pedagogía no ha quedado atrás en la búsqueda de homogenización civilizatoria”.¹⁴ De este modo, la propuesta higienista fue posible porque la pedagogía había hecho parte de su trabajo.

Los habitantes originarios considerados como un estorbo han tenido dos tipos de asedios: el higienismo y la desaparición. “La imagen del pobre y, sobre todo, la de la miseria están cambiando y convirtiéndose en algo más inquietante y amenazador con la nueva ciudad industrial, igual que va cambiando la ‘pedagogía’ destinada a los indigentes y el lugar que van ocupando las prácticas de limpieza”.¹⁵ Con el paso del tiempo, los habitantes originarios¹⁶ pararon de ser sujetos no higienizados a basurizados en el último siglo.¹⁷ Partimos, entonces, de dos discursos que se tocan en sus extremos: el primero de ellos, el higienismo, muy propio de finales del siglo XIX y principios del XX.¹⁸

El liberalismo, el positivismo, el darwinismo social y el higienismo, formaron parte de una estrategia coordinada en pos de un orden utópico —o distópico, depende desde que perspectivas se lo evalúe—. Los múltiples imponderables acaecidos a la hora de forzar la implantación de modelos culturales y bases jurídicas muy alejadas del *ethos* plural y enmarañado de las diferentes naciones, dejó como resultado prácticas y actitudes en extremo estigmatizantes y deshonrosas.¹⁹

¹⁴ *Ibid.*, p. 139.

¹⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶ El racismo en Nuestra América está sostenido sobre la pigmentación de nuestra piel y no necesariamente sobre nuestra pertenencia directa a algún pueblo originario.

¹⁷ “Una tarea de descolonización que el filósofo argentino Gustavo Cruz resume en pocas palabras: es la tarea de dar cuenta de una relación entre los procesos de producción y los sujetos creadores, para explicarnos nuestras estéticas impuras desde su propia historia. Estas estéticas remiten a la realidad, a la real politicidad de los sujetos individuales y colectivos, y no pueden ser vistos desde el adentro o el afuera de una cultura, porque todo límite entre las culturas indígenas y no indígenas de América es siempre una barrera epistémica” (Gargallo, Francesca, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de los 607 pueblos en nuestra América*, México, UACM, 2014, p. 14).

¹⁸ El higienismo está muy vinculado a la eugenesia. La primera cátedra de eugenesia se dio en 1909 en University College of London. La primera institución de biología racial se creó en Upsala, Suecia, en 1922.

¹⁹ Silvero Arévalos, José Manuel, *op. cit.*, p. 136.

En México, el siglo XIX no fue diferente, pues compartían en ese horizonte la idea de progreso contenida en el liberalismo, el positivismo, el darwinismo social y el higienismo:

La preocupación intelectual, política y ciudadana es, después de la Independencia y sin el yugo español, cómo someter a los indígenas [...]

Llegó la respuesta: la “educación”. Crear escuelas con maestros religiosos: “Se analizan la potestad que ejerce el clero sobre los indios, como algo natural, y el papel que debe jugar el clero en la civilización de los indios. Se propone que en la educación de los indios, éstos entiendan como ley de Dios el que se sujeten y respeten a las autoridades. Se debe usar el método de la persuasión”.²⁰ La educación no presentó formación, sino unificación. El término ‘educativo’ sustituirá al de ‘civilizar’, casi como acto desesperado para la integración.²¹

La primera educación a través del idioma, anular el derecho a la palabra propia, a la narratividad y con ello las formas de reconocerse/reencontrarse con su comunidad y su colectividad, un despojo de la forma de estar en el mundo. Por un lado, se favorecía la homogeneización de las naciones y, por otro, se incentivaba el “orden y el “progreso”. “La idea de que el idioma guaraní frenaba el progreso y el desarrollo del Paraguay hacia la modernidad estaba emparentada, de cabo a rabo, con la ideología argentina reinante en ese momento, cuyo promotor y animador era el educador y político Domingo Faustino Sarmiento”. Negar un idioma o lengua es negar una cultura, es la negación del sujeto mismo. ¿Acaso no somos lo que nombramos porque a su vez lo vivimos?²²

²⁰ *Monitor Republicano*, 01-VII-1849.

²¹ Matías Rendón, Ana. “El indígena en la historia mexicana del siglo XIX”, *Revista Sinfin. Revista electrónica*. <www.revistasinfin.com/divagaciones-eruditas/el-indigena-en-la-historia-mexicana-del-siglo-xix-parte-ii/>.

²² El convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo enuncia la identificación de los pueblos indígenas y tribales; menciona expresamente el derecho al idioma propio además del derecho a la tierra, su propio sistema judicial y educativo. El reconocimiento de las lenguas e idiomas minoritarios no es exclusivo de los pueblos indígenas empobrecidos, como podemos ver en Tratado de Maastricht: “Las luchas de los indígenas del continente americano arrojaban beneficios también para quienes habían sido sus colonizadores” (se habla de las lenguas minoritarias europeas, como son neerlandés, danés, sueco, portugués, vasco, entre otras).

Pero este trabajo no es propiamente una reflexión sobre los idiomas o la lengua sino lo que se encubre y construye a partir de los lenguajes, de los discursos y de sus prácticas disciplinarias en la democracia necropolítica.²³

Los genocidios actuales son la continuidad histórica de quinientos años atravesados por el racismo y la continua negación de la otredad que sólo ha adquirido nuevas formas como son la pigmentación y la pobreza.²⁴

La conformación de los Estados-nación dio continuidad a la negación de los “otros” propios incrementando las zonas de vulnerabilidad (si pensamos en los cuerpos-territorio) de los sujetos. Y es aquí donde cobra mayor sentido la noción de interseccionalidad que mencionamos al inicio de este texto: son cuerpos-territorio donde se inscribe su vulnerabilidad ante las leyes porque no siempre los han contemplado, pero también la fragilidad de no poder optar por una justicia porque los Estados determinan el acceso a la justicia, pero también cómo se ejerce; entonces, junto con el racismo coincide la clase, y mientras más cercano se es a un pueblo originario, sea amerindio o afro, la posibilidad de participar en condición de igualdad a un contrato social es más distante por múltiples razones. Algunas de ellas son, por ejemplo, la sobre-representación de sujetos de esas dos comunidades en las prisiones. Ya sea a través de la permanencia como prisioneros por delitos menores y no poder pagar un puñado de dinero para una fianza.²⁵ Otro de los aspectos es la criminalización de la pobreza, donde nuevamente coincide con sujetos minorizados en la sociedad. Así que pasamos de la otredad a la ajenidad y la expulsión:

Entre el mexicano y el indio se abría una brecha, que será delicado subsanar: lo indígena es lo más diverso a occidente, por lo que le da un sentido propio a

²³ Término acuñado por el teórico camerunés Achille Mbembe en 2003. La filósofa mexicana Sayak Valencia lo utiliza en el artículo “Capitalismo gore y necropolítica en México contemporáneo”.

²⁴ En 2017, el Instituto Nacional de Geografía y Estadística de México publicó los resultados del estudio de Movilidad Social Intergeneracional. En él se señala con claridad la relación que hay entre el “color” de piel y el lugar social que se puede ocupar. Este estudio sólo dio datos sobre una práctica cotidiana en México: el racismo.

²⁵ Uno de tantos ejemplos del genocidio centrado en el cuerpo-territorio y la politización del mismo. En el Perú, “durante la década de 1990, casi 350,000 mujeres y 25,000 hombres fueron esterilizados [...] El programa se centró en indígenas y habitantes pobres en áreas rurales del país”. En Moloney, Anastasia. “Perú reabre investigación sobre esterilización masiva de indígenas: grupos DDHH”. <ita.reuters.com/article/domesticNews/idLTAKBN0NZ2HK20150514>.

la nación, pero está tan distante a ésta que, a su vez, no puede formar parte de ella.²⁶

Cuando reflexionamos sobre la alteridad, ¿pensamos la igualdad o la desigualdad? Sea cual sea nuestro punto de partida, éste se juega en el día a día porque “Si vamos a hablar de igualdad como concepto, deberíamos buscar atisbos de ella en la cotidianidad, en lo más inmediato, en lo que nos afecta y condiciona”.²⁷

Las formas de la basurización

Estamos en 2019, hemos vivido el 20% del siglo XXI y aún tenemos anclas, en muchos sentidos, del siglo XIX, problemas irresueltos enquistados y atravesados por los requerimientos de los Estados-nación, y otros agudizados por el capitalismo en su fase neoliberal.

En este trabajo esbozamos la siguiente hipótesis: la transformación de la noción y las prácticas higienistas en pro de una supuesta unidad nacional han dado, paradójicamente, claras señales del resquebrajamiento de las naciones inconclusas porque la vulnerabilidad y fragilidad son mayores, en cierto tipo, de cuerpos: las mujeres y los varones jóvenes racializados, es decir, todos aquellos que tengan la impronta indígena, es decir, casi todas y todos los que habitamos Nuestra América. Considero que hay una transformación en la lógica autoritaria: ahí donde se reeducaba a los indios y a los pobres, hoy se desechan de manera directa a través de la migración, la marginalidad sin servicios sociales, y del asesinato selectivo directo e indirecto,²⁸ esto es pensar que el “otro” es un desecho, es descartable y debe salir del sistema para que éste siga funcionando.

²⁶ Matías Rendón, Ana, *op. cit.*

²⁷ Silvero Arévalos, José Manuel. *Nambréna*, Asunción, Fondo Nacional de la Cultura y las Artes, 2009, p. 70.

²⁸ Cuando hablamos de asesinato selectivo, pensamos en varios ejemplos: en los escuadrones de la muerte de los niños de la calle en Brasil durante la década de los noventa; la expropiación de tierras de pueblos originarios a favor de las transnacionales orillándolos a condiciones de vida miserables; el incremento de feminicidios que se centraron primero en los cuerpos de las mujeres más pobres, ya descartadas por el sistema desde antes, y que después se ha extendido —porque conviene a los Estados— a más grupos de mujeres.

El segundo problema, el de la basurización, se ha desarrollado durante los últimos 30 años en la región, sobre todo en algunos países con una gran presencia cultural de pueblos originarios, y se ha incrementado en la época del neoliberalismo transnacional.

El higienismo no es pensable si a la vez no se construye la noción/sensación y prejuicio denominado asco, pues el “asco es una emoción que cualifica para humillar al más pobre, denigrar al más subalterno y despreciar al más humilde”.²⁹ De hecho, la construcción del otro como un sujeto que da asco, o que es “asqueroso”, es decir, como:

[un] adjetivo vinculado siempre a un objeto, depende absolutamente de la forma como nuestros sentidos perciben al objeto para provocar el rechazo. En cambio el asco, en tanto sustantivo, es decir, con vida propia dentro de la lengua, puede inducirnos a pensar no sólo en objetos o personas determinadas, sino en abstracciones, en formas de conducta, en situaciones que podríamos calificar como vinculadas al asco y, por tanto, repulsivas, asquerosas o abyectas.³⁰

De este modo, el asco y lo asqueroso conllevan la necesidad de “soluciones”, que van del baño de los cuerpos hasta las “limpiezas étnicas”, pasando por el control natal (tanto higienista como eugenésico), sobre todo de deficientes mentales, pobres e indígenas, de ahí que la natalidad controlada forme parte del higienismo/eugenesia. Estas políticas de control estatal además adquieren, en este periodo de capitalismo neoliberal, tonos de chantaje asistencialista como instrumento de intimidación para reducir las posibilidades de subsistencia a dicho sujetos. Si durante varias décadas la esterilización forzada fue claramente genocida (en México, Perú y Argentina, por poner algunos ejemplos), ahora se traslada la responsabilidad de la subsistencia miserable a la “irresponsabilidad” de la reproducción.³¹ Sin embargo, las políticas públicas dirigidas a “homogeneizar” a los sujetos se han visto inconclusas por diversas resistencias: las bélicas, las culturales de confrontación y las culturales

²⁹ Silva Santiesteban, Rocío, *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*, Perú, Red para el Desarrollo de las Ciencias, 2008, p. 24.

³⁰ *Ibid.*, p. 95.

³¹ En México, la Directora de Secretaría de Desarrollo Social indicó que no se “apoyará a las familias indígenas que tengan más de tres hijos, pues la procreación se está viendo como una forma de que ingrese más dinero al hogar [...] No por tener muchos hijos van a tener más Oportunidades [programa estatal]. Oportunidades ya no va a beneficiar a las que tengan muchos hijos”, esto en el marco de una visita al estado de Nayarit, donde viven aún tres etnias.

antropofágicas, tal como lo había propuesto Oswald de Andrade, porque la antropofagia es en sí misma una forma de subjetivación y objetivación diferente a las políticas identitarias que asumían la identidad como esencia y atemporalidad. La importancia de la actitud antropofágica fue la apertura para incorporar, pero también la posibilidad de hibridar, en resumen, la posibilidad de creación y recreación. En México hay dos ejemplos: como medida higienista en 1910 se inaugura el Hospital psiquiátrico “La Castañeda”, símbolo de progreso donde indígenas, indigentes, disidentes políticos y pobres que afeaban al naciente México afrancesado eran recluidos; este centro fue demolido en 1968.³² El segundo ejemplo: un poco más tarde, hacia la segunda década del siglo XX, surge el muralismo mexicano como una forma de higienismo nacionalista.³³

Podemos entender el “higienismo” como una corriente de pensamiento abocada al estudio de problemáticas demográficas y poblacionales y con especial atención a grupos de presión social como mendigos, *aborígenes*, negros, prostitutas y alcohólicos. Como ideología parida de la mano del positivismo y el liberalismo, el higienismo implica el despliegue de una serie de “ropajes” conducentes a la desestimación y estigmatización de la imagen del cuerpo sucio, roñoso, feo, negro donde aborígenes, campesinos y desposeídos se vieron sometidos —al igual que su lengua y su *ethos*— a una criba en nombre de la moral y el orden.³⁴

De este modo, el higienismo es una respuesta ante la construcción del otro que es considerado ajeno más que *alter*. La higiene, la basura, lo feo forman parte del mismo campo semántico en el caso de lo humano. “La basura, entonces, ontológicamente, produce dos formas de ser ante ella: los que la desechan (los limpios) y los que la recogen (los sucios, y ergo, asquerosos). Claro que no se trata de dos posiciones binarias excluyentes”.³⁵ Las políticas higienistas tienen una historia que corresponde a diferentes etapas de la concepción de los sujetos de los pueblos originarios y sus descendientes: el desconocimiento, la negación y la anulación.

³² No es tema de este trabajo, pero este centro fue inaugurado como parte de los festejos del centenario de la independencia Mexicana.

³³ Sin poner en duda el aporte estético de los murales y los muralistas, ¿cómo no conmovió ante lo pintado por Orozco, Rivera, Siqueiros, Tamayo?

³⁴ Silvero Arévalos, José Manuel. *Suciedad, cuerpo y civilización*, op. cit., p. 19.

³⁵ Silva Santiesteban, Rocío, op. cit., p. 60.

Hemos, en nombre del higienismo, instalado en los lugares más carenciados una poderosa trampa llamada vergüenza. Vergüenza al estigma de lo sucio, del olor, de vivir cerca de los residuos o juntando residuos. Vergüenza a la pobreza, al desempleo, a la mancha de la vagancia. Pero no hemos desarrollado ningún tipo de retraimiento a la hora de aceptar, sin más, situaciones de desigualdad y explotación sostenida.³⁶

Silvero tiene razón al enunciar que no hemos puesto en cuestión la desigualdad y la explotación tal vez porque en nuestro clasismo, ingenuamente alejado de nuestro propio mestizaje, omitimos todos los procesos de higienismo que están cumpliendo su función de alejamiento e individualización. También podemos pensar que las violencias cotidianas aún no tocan nuestros cuerpos ni los entornos más cercanos; sin embargo, conforme aumenta la corrupción y la impunidad, el asedio sobre nosotros ya no deja reductos de un buen vivir. “Simplemente [...] constituye un escándalo moral que, al comienzo del siglo XXI, millones y millones de latinoamericanos vean transcurrir sus días y los de su familia en medio de privaciones que cercenan sus derechos humanos más elementales”.³⁷ Más aún, ni siquiera contamos ya con el libre tránsito en nuestros territorios. Aquí quiero retomar el concepto de basurización para dar cuenta de dónde la indiferencia sobre los cuerpos más parecidos al nuestro ha desembocado.

La categoría analítica de basurización, según nos informa Rocío Silva, fue acuñada desde 1998 para describir cómo Nuestra América se ha convertido en el vertedero simbólico del centro. Recuperemos la cita que hace del trabajo de Daniel Castillo *Culturas excrementicias y poscolonialismo*:

La relación de sujeto a sujeto es reemplazada por un simulacro en que la basurización del otro constituye la condición de posibilidad de toda tentativa de relación entre centro y periferia. Por “basurización” entiendo la puesta en escena de mecanismos de descongestión del centro gracias al uso estratégico de sus residuos. Estos residuos deben ser comprendidos a un nivel material y discursivo a la vez.³⁸

³⁶ Silvero Arévalos, José Manuel, *Suciedad, cuerpo y civilización*, op. cit., p. 251.

³⁷ Silvero Arévalos, José Manuel, *Nambréna*, op. cit., p. 72.

³⁸ Silva Santiesteban, Rocío, op. cit., p. 63.

Entonces, la acción de “basurizar” está relacionada con la idea de “echarle basura” o “convertir en basura” a una persona u objeto. Proviene del intento de convertir en verbo el sustantivo. “La basurización, por lo tanto, es un proceso, un accionar en relación con algún objeto o sujeto, e implica un grado de pasividad del objeto o sujeto que se negaría, si pusiera a convertirse en desecho por efecto de sentido”. Pero, a diferencia de los procesos de higienización nacionalista, ahora la basurización de los sujetos adquiere otro sentido en la fase del neoliberalismo transnacional. Por eso sostenemos en este primer acercamiento sobre el higienismo y la basurización que son dos caras de una misma moneda donde lo “asqueroso”, lo “desechable” es similar a la basura, pero también a lo “invisible”, o lo que debe ser “invisibilizado”.

La invisibilización y la basurización se centran en dos tipos de cuerpos vulnerables: por un lado, en todas aquellas personas que pertenecen a pueblos originarios o, de manera más extendida, sobre aquellos quienes son designados como inferiores por su tonalidad de piel; por otro, el segundo grupo está constituido por las mujeres, en su piel y su género se conjunta, múltiples violencias, en ellas la violencia feminicida cobra un sadismo extremo. Las mujeres víctimas de feminicidio no sólo son asesinadas, sino que, en muchos casos, han sido secuestradas y sus cuerpos violentados de múltiples formas. Sin embargo, en ambos tipos el empobrecimiento, la marginación y el anonimato tienen relación directa con la muerte y la desaparición.

Ahora bien, quiero plantear la siguiente pregunta: ¿qué pasa cuando lo basurizable no concuerda con aquello con lo que culturalmente hemos sido educados? Cuando nociones tales como delincuente, sin techo, sin nombre, sin reputación se amplían de tal forma que todas y todos empezamos a caber en ellas.

En esta época neoliberal donde una de las corrientes económicas está directamente vinculada con el crimen organizado —que refuncionaliza economías en varios países y permite a su vez injerencias hipócritas— en todas sus vertientes —trata de personas, tráfico de órganos, droga, armas—, éste no se puede dar sin la anuencia y complicidad de muchos gobiernos en sus diferentes niveles de gestión.

Pongamos dos ejemplos del caso de México. El 26 de septiembre de 2014, estudiantes de la Escuela Normal Rural Raúl Isidro Burgos de Ayotzinapa, al suroeste de México, en el estado de Guerrero, asistirían a la marcha conmemorativa de la matanza del 2 de octubre de 1968 en Tlatelolco. Por razones aún no explicadas, se ordena disparar y detener a los estudiantes; tres de ellos son asesinados y 43 son detenidos para luego ser entregados al grupo criminal

“Guerreros Unidos”. Los estudiantes, nueve meses después, siguen en calidad de “desaparecidos”.

El cuerpo de otro de los estudiantes, Julio César Mondragón Fontes, de 22 años de edad, fue encontrado unos días después. Julio César fue desollado vivo, le arrancaron el rostro y los ojos luego de haber sido detenido y subido a una patrulla municipal; sin embargo, él no fue entregado al grupo criminal, la tortura fue a manos de un agente del estado. Una fotografía de su cuerpo sin rostro recorrió las redes sociales y así fue mostrado a su esposa Marisa Mendoza por el Servicio Médico Forense. El desollamiento cumple dos funciones: por un lado, es una tortura con la intención de degradar el cuerpo del prisionero, pero también es un mensaje dirigido a la sociedad civil para mostrar la fuerza, el poder y la impunidad con la que se pueden cometer crímenes sobre cierto tipo de cuerpos, lo cual ha sido recalcado una y otra vez en las declaraciones realizadas por los representantes del gobierno mexicano. La basurización y la desaparición no sólo son materiales, sino que se afirman de manera paradójica al dar “respuestas”. En una de las pocas declaraciones oficiales en torno al caso se dijo que los “supuestos” restos de los 43 compañeros normalistas de Ayotzinapa fueron quemados en un basurero, sus cenizas fueron guardadas en bolsas de basura y arrojadas a un río, como si éste fuera un “desagüe”. El segundo ejemplo: muchos de los cuerpos de mujeres víctimas de feminicidio por parte de sujetos que, en principio, no son sus parejas. Hay antecedentes de desaparición forzada en una gran mayoría de ellos: son encontrados en basureros, canales de desagüe, a las orillas de caminos, carreteras y autopistas. Esos cuerpos son arrojados como desechos de los cuales hay que deshacerse, esto en el último trance de esos cuerpos, pero también hay signos de tortura previa además de violación. En México son asesinadas nueve mujeres al día, cifra que, en un lustro, ha aumentado 110%. El 95% de estos homicidios tienen características suficientes para ser denominados feminicidios, y de éstos, sólo el 1% tiene un seguimiento judicial. Estos dos sectores: personas de los pueblos originarios y mujeres, son altamente agredidos en Nuestra América. Las cifras en torno al asesinato y la persecución sistemática son muy altas.³⁹

³⁹ Las personas defensoras del medioambiente se encuentran entre los grupos más perseguidos y asesinados. Zerega Georgina, “El aumento de asesinatos de ecologistas en América Latina choca con la retórica de los Gobiernos” (<https://elpais.com/internacional/2018/09/27/actualidad/1538080423_836704.html>).

¿La justicia es ineficiente en México? Sí, pero se debe, entre otras cosas, al hecho de que la inmensa mayoría aún no se siente tocada por el drama de casi 150 mil desaparecidos de todas las edades, de ambos géneros; aunque, eso sí, casi todos vinculados a franjas vulnerables o, al menos, con menos recursos y redes de apoyo para dar seguimiento a los procesos de investigación.

La ‘basurización del otro’ no sólo como basurización de los sujetos, sino, sobre todo, como una forma de construir otredades-alteridades funcionales a la lógica hegemónica central: «El Otro sirve así de lugar de descarga y de descargo a la vez. Ahora, para que haya revelación del Otro como alteridad radical es necesario que el Mismo se desprenda de la crispación identitaria que lo momifica y lo mantiene en suspenso».⁴⁰

El discurso acerca de esos cuerpos se construye sobre la idea de la criminalidad, de la marginalidad, de la libertad sexual, de la disidencia política y todo lo que no parezca “normal”; se reafirma con ello la circularidad de lo “poco” útiles que eran socialmente esos seres humanos. La utilidad de esos cuerpos desechados es recordarnos que aún somos, si no útiles al sistema, sí funcionales, aunque el costo pase por la “pedagogía de la crueldad”, como dice Rita Segato.

A través de esa basurización simbólica también se educa, pues “la suciedad no solamente es pasible de ‘contaminación’, también contiene ‘en sí’ razones para instalar mecanismos y dispositivos en pos de un eficaz ejercicio de estigmatización, exclusión y control”.⁴¹

¿En qué momento los seres humanos dejaron de ser bestias –subhumanos– y pasaron a ser “basura”? ¿Acaso no hay esperanza? ¿Seguiremos indiferentes hasta que nuestro lugar en el vertedero nos “reclame”?

Los cuerpos en Latinoamérica se echan al vertedero para acercarse al matadero [...] el ‘desaparecido’ como elemento constitutivo de los discursos autoritarios de las dictaduras latinoamericanas viene a ser el cuerpo que debe ser evacuado del sistema de forma anónima para que todo siga funcionando. El desaparecido es un factor de la lógica totalitaria: es precisamente el muerto que no tiene cadáver, y por tanto, su muerto no tiene representación y pierde efectividad. Pero, en

⁴⁰ Silva Santiesteban, Rocío, *op. cit.*, p. 63.

⁴¹ Silvero Arévalos, José Manuel, *Suciedad, cuerpo y civilización, op. cit.*, p. 205.

oposición a este planteamiento, como contraparte [...] este muerto sin cadáver no termina de caer nunca y en esta medida se convierte en un espectro permanente, tanto así que son todos estos desaparecidos, con su persistente memoria sin entierro, los que ponen en jaque a las lógicas de los discursos autoritarios.⁴²

Ante los disciplinamientos dirigidos a la individualidad, a la incomunicación, se han creado múltiples grupos de resistencia, de colectividades autogestivas. En México, lugar del cual tengo mayor conocimiento, se han creado diferentes grupos para buscar a las personas que han sido desaparecidas, por el crimen organizado o por los agentes del Estado. Colectivos de la sociedad civil, mujeres que buscan a sus hijas e hijos, grupos que bordan nombres y casos de todos aquellos que son víctimas de las múltiples violencias. Porque el nombrar ya es político, un acto poético-político. Porque la protesta debe tener múltiples caras para resistir, porque debemos negarnos a adoptar trágicamente la necropolítica del capitalismo neoliberal. Porque “quisieron enterrarnos, pero no sabían que éramos semilla”. Al contrario, debemos afirmar nuestra capacidad de vida, de alegría, y para ello no debemos renunciar a la reflexión que cuestione esta realidad disfrazada de abyección para llevarnos a la desesperanza.

Quisiera concluir con unas palabras del filósofo paraguayo José Manuel Silvero Arévalos tomadas de su artículo “Panza llena, corazón contento”, de su libro *Nambréna*, que muestran la contraparte de la educación que normaliza, homogeneiza para bien del sistema, porque éste crea la crisis que pone en riesgo la vida humana.

[...] cuando la opresión de la crudeza de la crisis se hace insufrible, se ven forzados a reflexionar sobre el cómo y el porqué de la crisis, y sobre todos los problemas de su penosa situación transitoria. Esto quiere decir que en épocas de crisis se debería esperar un resurgimiento de la meditación y el estudio del cómo y del porqué, del origen y destino del hombre, de la sociedad y de la humanidad.⁴³

Cuando hablamos de la crisis humanitaria, observamos la negación del otro, la negación de nosotras y nosotros mismos en cuanto sujetos valiosos. Lo hacemos con el género humano, pero también con otras formas de vida y con toda la naturaleza. Capitalismo y patriarcado son dos sistemas que han colaborado en los últimos dos siglos para descartar a sujetos señalados como desechables

⁴² Silva Santiesteban, Rocío, *op. cit.*, p. 67.

⁴³ Silvero Arévalos, José Manuel, *Nambréna*, *op. cit.*, p. 77.

pero que les sirven para mandar mensajes al resto de las sociedades sobre quién vale y quién no.

Referencias

- Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofando y con el mazo dando*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México/Biblioteca Nueva, 2009.
- Gargallo, Francesca, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de los 607 pueblos en nuestra América*, México, UACM, 2014.
- Haraway, D. J., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*, Valencia, Cátedra, 1995.
- Martínez Tapia, Yasser Viliulfo, “La democracia en América Latina: discurso dominante y discurso contrario”, tesis de licenciatura, UNAM, 2015.
- Matías Rendón, Ana, “Un acercamiento al problema de la construcción de la alteridad indica a través de las narraciones en los inicios de la conformación de América”, tesis de licenciatura, UNAM, 2013.
- , “El indígena en la historia mexicana del siglo XIX”, *Revista Sinfin. Revista electrónica*. <www.revistasinfin.com/divagaciones-eruditas/el-indigena-en-la-historia-mexicana-del-siglo-xix-parte-ii/>.
- , *La discursividad indígena. Caminos de la palabra escrita*, México, Kumay, 2019.
- Millán, Mágina, “Alcances político-ontológicos de los feminismos indígenas”, en *Más allá del feminismo: caminos para andar*, México, Red de Feminismos Descoloniales, pp. 119-143, 2014.
- Segato, Rita, “Pedagogía de la crueldad”, *Página 12*. <www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9737-2015-05-29.html>.
- Silva Santiesteban, Rocío, *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*, Perú, Red para el Desarrollo de las Ciencias, 2008.
- Silvero Arévalos, José Manuel, *Nambréna*, Asunción, Fondo Nacional de la Cultura y las Artes, 2009.
- Silvero Arévalos, José Manuel, *Suciedad, cuerpo y civilización*, Asunción, Universidad Nacional de Asunción, 2014.
- Ramírez Fierro, María del Rayo, “El filosofar nuestroamericano: avances, retrocesos y nuevos retos”, *Pensares y Quehaceres*, núm. 9, 2010, pp. 23-41.
- Reding Blase, Sofía, *El buen salvaje y el caníbal México*, México, CIALC-UNAM, 2009.

CUARTA PARTE:
APROXIMACIONES A LOS POPULISMOS
EN AMÉRICA LATINA

POPULISMO

Horacio Cerutti Guldberg

Un tópico remanido en los trabajos dedicados a populismo aconseja comenzar diciendo que es un término resbaladizo, polisémico, poco claro, confuso, porque se refiere a un fenómeno no bien delimitado ni fácilmente delimitable, enigmático, con muchos elementos convergentes y difíciles de discriminar. Quizá la expresión que resumiría, sintéticamente, estas dificultades sería *ambigüedad*. Y es que la ambigüedad constituye una característica inherente a los fenómenos y a la retórica populista. Por ende, afecta directamente a la terminología y a la dimensión ideológica correspondiente. Ambigüedad en cuanto a la transformación efectiva de la situación sociopolítica o pura apariencia. Ambigüedad en cuanto a la exigencia de participación de la ciudadanía en la vida política o pura apariencia. Ambigüedad en cuanto a la distribución de los ingresos o pura apariencia. Y no es exageración reiterar lo de apariencia, porque esto tiene que ver con cierta maestría en el ejercicio político populista, más allá o más acá de las mejores intenciones de muchos de sus participantes en diversos niveles, básicamente en tres: en el del liderazgo, en el del asesoramiento y servicio directo a ese liderazgo y en el del pueblo o popular. Frente a la abrumadora bibliografía dedicada al tema resulta poco probable aportar algún enfoque totalmente novedoso. Sin embargo, no hay que descartar el esfuerzo ingente de acumular abordajes y tratar de no descuidar nada —lo cual resulta poco menos que imposible— acerca de tan polifacético fenómeno. Alcanzar a sugerir algunas líneas de tratamiento complementario y hasta alternativo, ya significaría un aporte no desdeñable. Lo primero, quizá, que debería consignarse es que el término se ha utilizado para fenómenos muy diversos en diferentes partes del mundo. Y en sus mismos

orígenes se ha visto entremezclado con otros (depende cómo se les enfoque) fenómenos tan o más enmarañados. Con todo, rasgos de esas combinaciones subsisten, más o menos rediseñados en situaciones más cercanas. Es indispensable, por ello, efectuar siempre un esfuerzo de contextualización para no desvirtuar completamente su abordaje.¹ Además, desde el punto de vista ideológico hay que tomar en cuenta que siempre se han manifestado tanto versiones de izquierda como de derecha, progresistas y conservadoras en estos movimientos y a su interior. Además, operan implícitas visiones filosóficas de la historia, de la cultura y antropológicas muy difíciles de controlar racionalmente y, mucho más, de fundamentar empíricamente, particularmente cuando se incorporan nociones como “atraso”, “subdesarrollo”, “modernización”, etc.² Por ejemplo, en Polonia surgió el populismo a inicios del siglo XIX estrechamente articulado al mesianismo y al milenarismo.³ Esas propuestas estaban ancladas en los sectores campesinos de Europa del Este y, posteriormente, de Rusia y conllevaban, además del componente explícitamente religioso —expresamente católico para los polacos— también, la intención —y convicción— acerca de la factible elusión, salto o brinco de la etapa

¹ Un panorama sugerente se encuentra en Vilas, Carlos M. (comp.), *La democratización fundamental. El populismo en América Latina*, México, Conaculta, 1995, 559 pp. Conviene anotar la definición de Vilas: “En América Latina se denomina populismo al tipo de régimen o de movimiento político que expresa una coincidencia inestable de intereses de sectores y elementos subordinados de las clases dominantes y de fracciones emergentes, sobre todo urbanas, de las clases populares. Este populismo enmarca el proceso de incorporación de las clases populares a la vida política institucional...” (p. 37). Y, más adelante, insiste: “... siguiendo a Mannheim, se denomina democratización fundamental [a lo que] desde mi punto de vista es el rasgo y el efecto fundamental del populismo latinoamericano...” (p. 100). También subrayará el efecto de la crisis del año 1929 y las oportunidades que abrió para la industrialización de la región (cf. p. 125). Su antología incluye un trabajo de él mismo elaborado en 1988, en el que culmina distinguiendo estos procesos de las revoluciones (cf. pp. 148-149).

² Para un adelanto de estos planteos, remito a “Algunas reformulaciones actuales del populismo”, en Cerutti Guldberg, Horacio; Mondragón González, Carlos y Serna Moreno, Jesús María (coords.), *Resistencia, democracia y actores sociales en América Latina*, México, CIALC (UNAM) / Ediciones Eón, 2008, pp. 63-75. Cf. los documentados estudios de Eugeniusz Górski, “Mesianismos periféricos”, “Algunas variantes de populismo” y “El destino del marxismo”, en *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este*. Trad. del inglés Jorge Padín Videla, México, CCYDEL (UNAM), 1994, pp. 117-195. Górski prolonga las investigaciones de Andrzej Walicki (Varsovia, 1930), para quien “el populismo es un socialismo de orientación campesina que surge por lo general en países económicamente atrasados y que sufren angustiosos problemas de modernización” (p. 139).

³ Górski, *op. cit.*, p. 173.

capitalista (industrializada) para arribar, evitando ese doloroso tránsito, al mundo deseado, generalmente muy cercano a las vivencias comunitarias, comunales, precapitalistas del pasado, visualizadas, paradójicamente, como estadios de destino futuro. El etapismo teleologista, en ese sentido, aparecía cuestionado y factible de alteración. Para el caso de nuestra América, resulta sumamente sugerente comparar ciertas periodizaciones del marxismo con los avatares del populismo. Y es que el periodo de los populismos clásicos (1930-1950, según fechas reiteradas básicamente en la mayoría de los estudios) vendría a coincidir, sugestivamente, con el de parálisis, de falta de creatividad en la reflexión y práctica marxistas en la región o “periodo de estancamiento (1935-1959)”. Este periodo se cerraría con la Revolución Cubana, la cual abriría, a su vez, una fecunda etapa de creatividad y fertilidad marxista en la región.⁴ Subrayar esta coincidencia no constituye un detalle menor, porque el populismo sería impensable sin sus compañeros de ruta / aliados / enemigos / referentes / interlocutores, etc.: liberalismo y socialismo (marxismos). No cabe, en efecto, abordarlo aisladamente y, mucho menos, ignorando las articulaciones y postulaciones del nacional socialismo. En *Mein Kampf* de Adolf Hitler quedaban perfectamente caracterizados (¿y caricaturizados?) desde 1925 algunos de los rasgos más propios de estas propuestas.⁵ Quizá una de las claves de lectura de este fenómeno consista en la pretendida tercera posición, expresada de manera concisa en plena guerra fría en la consigna del peronismo argentino: “ni yanquis, ni marxistas; peronistas”. Lo que sí parece destacable, y conviene advertirlo, es que justamente cuando el marxismo se paralizaba o se reiteraba rutinizadamente, los populismos adquirieran fuerza significativa en la región. A la falta de creatividad e innovación de una postu-

⁴ Sobre esta etapa (1959-1989) hay muchísimo que estudiar todavía. Es interesante el desarrollo de investigaciones que se están promoviendo en la República Bolivariana de Venezuela. Cf., por ejemplo, la puesta al alcance de trabajos de Silva, Ludovico, *En busca del socialismo perdido*, Caracas, Fondo Editorial Ipasme, 2007; Méndez Reyes, Johan, “Historia de las ideas en Venezuela: Rodolfo Quintero”, *Revista de Filosofía*, núm. 55, enero-abril, 2007, pp. 105-138.

⁵ Cf. el esfuerzo por establecer las conexiones íntimas entre la filosofía de Heidegger y la ideología nazi de Julio Quesada, *Heidegger de camino al Holocausto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008. Prolongando el esfuerzo de Víctor Farías, el autor compara, entre otros recursos, los textos contextualizados, por cierto, de Hitler y Heidegger durante los años veinte y los treinta y se esfuerza por dejar en claro la dimensión *völkisch* (nacionalracista, aria, ‘popular’) del *na[z]ionalsocialismo*. Para el liberalismo, sigue resultando de consulta interesante el enfoque de José Guilherme Merquior (1941-1991), *O liberalismo antigo e moderno*, Trad. Henrique de Araujo Mesquita, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1991.

ra, correspondió la relativa hegemonía de la otra y sus logros históricos más significativos e irreproducibles hasta el presente. Quizá por aquello de que la historia no se repite, pero en todo caso no porque no se lo haya intentado o procurado a altísimos costos. Y es que, conviene enfatizarlo, difícilmente han obtenido los sectores mayoritarios de la población mejores condiciones de vida, en cuanto a satisfacción de necesidades, que durante esas etapas de populismos clásicos.⁶ Lo cual no deja de estar grabado en varios estratos de la memoria colectiva y se hace patente en obras públicas que no han tenido réplica ulterior. Otro aspecto relevante a mencionar es la necesaria distinción que debe establecerse, dentro de esos populismos clásicos, entre la primera variante, más ‘política’ (producida entre las dos Guerras), y la segunda, con un énfasis mayor en aspectos ‘sociales’ (post segunda Guerra). Y, efectuadas estas salvedades, resulta aceptable afirmar que la “necesidad de hallar una solución no violenta a la cuestión social mediante la incorporación política y la integración social de las masas constituye la esencia del populismo latinoamericano”.⁷ Esto tiene que ver con el cuestionamiento de lo que se denominaría en décadas ulteriores “partidocracia liberal” y con las limitaciones de la democracia parlamentarista, ya cuestionada en sus bases mismas por el nacionalsocialismo. Y es justamente en este populismo de Nuestra América en el que debe centrarse la presente reflexión. Para comenzar, la noción misma de “pueblo” constituye una de las primeras manifestaciones de ambigüedad ya mencionadas. Por debajo o al interior de ese término se esconde de todo, básicamente aquello que se le pretende atribuir a las masas urbanas, en una gran mayoría para aquellos años de mediados del siglo pasado integradas por migrantes rurales a las grandes urbes y, por lo demás, aludidas con un ingredien-

⁶ El caso peruano y, particularmente de Mariátegui, presenta aspectos muy relevantes para esta comparación. Sigue siendo un texto de consulta relevante el de Aníbal Quijano a finales de los setenta: “Prólogo. José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate”, en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 3ª ed. corregida y ampliada, 2007, pp. IX-CXVIII. Entre los estudios más recientes, hay que consignar el trabajo de conjunto muy exhaustivo de David Sobrevilla, *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*, prólogo de Antonio Melis, Lima, Universidad de Lima, 2005.

⁷ Cf. el muy buen trabajo del colega israelí Raanan Rein, especialista en el peronismo argentino, sobre “Populismo”, en Biagini, Hugo A. y Roig, Arturo A. (dirs.), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos / Universidad Nacional de Lanús, 2008, pp. 418-420. Por lo dicho, constituyen lectura complementaria indispensable dentro de esta misma obra los también excelentes trabajos de Hugo Chumbita, “Nacionalismo de izquierda”, pp. 361-363, y de Adrián Celentano, “Nueva izquierda”, pp. 375-378.

te nacionalista que procuraba armonizar diferentes componentes de clase.⁸ Con este esfuerzo, policlasista y abiertamente enfrentado al reconocimiento de la lucha de clases y, mucho más, encarnizadamente opuesto a su posible promoción —como era la versión que estos mismos liderazgos atribuían a la izquierda social marxista— aparecía asociada la noción misma de “burguesía nacional”, la cual constituyó tópico de debate durante décadas, intensificado hacia el último tercio del siglo pasado. La noción de “pacto social” tuvo que ver también con este esfuerzo, que en la sugestiva terminología peronista se expresó, sin ironía, en la noción de “capital humanizado”. Todo esto conllevaba una cierta atribución de irracionalidad hacia las masas y un énfasis en la relación líder (carismático) / masas espontáneas y requeridas de conducción. Lo que hoy se denomina “gobernabilidad” era quizá el punto nodal de la preocupación de los liderazgos. Cómo no perder el control y, sobre todo, la conducción táctica y estratégica del proceso de afirmación nacional, en medio de un incremento de la sustitución de importaciones y de un esfuerzo ineludible por la ampliación y extensión de los servicios básicos (salud, educación, vivienda, oferta de trabajo) para las amplias mayorías, con posterioridad a la tremenda crisis del año 1929. Conviene subrayar que esos populismos clásicos se desarrollaron en la región durante la etapa *fordista* y *taylorista* del capitalismo, en la cual el proletariado industrial, organizado sindicalmente, cumplía un papel relevante. Frente a ello, tiene la mayor validez la propuesta de entenderlos desde el punto de vista de los sectores dominantes como populismos y del punto de vista de los sectores dominados como mesianismos.⁹ Vale decir, desde “arriba”, populismos, en tanto manipulación y seducción sometedora de las masas, Y desde “abajo”, mesianismos, en tanto convergencia de creencias en la capacidad sobrehumana del líder o lideresa para resolver los problemas de las mayorías. Liderazgo carismático capaz de encarnar la satisfacción de todas las demandas. Y es que disponer del poder del Estado, mediante un gobierno masivamente legitimado, no era un detalle despreciable. Y aquí conviene extremar las precauciones, porque si bien estos sectores

⁸ Cf. antecedentes culturales importantes, y no siempre tomados en consideración, en las manifestaciones literarias costumbristas, nativistas y criollistas de fines del XIX, así como en el arielismo y el nacionalismo cultural de principios del XX en el trabajo del historiador de las ideas del colombiano Javier Ocampo López, *Historia de la cultura hispanoamericana siglo XX*, Bogotá, Plaza y Janés, 1987, pp. 32-101.

⁹ Cf. el estupendo estudio de Marilena Chauí, “Democracia, populismo e messianismo no Brasil”, en Carlos B. Gutiérrez (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente*, Actas del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, julio 4 al 9 de 1994, Sociedad Interamericana de Filosofía / Sociedad Colombiana de Filosofía, 1995, pp. 949-960.

de masas procuraban autoafirmarse, lo que rondaba por debajo de la actuación de los liderazgos, incluso en su esfuerzo de valorización más explícita de esas masas populares, era la psicología de masas de un Le Bon o el peyorativo enfoque de un Ortega.¹⁰ Un cierto voluntarismo, poco justificable, ha llevado a asignarle a esas masas, entendidas casi sacralmente como “pueblo”, una pretendida exterioridad, que tiene asideros en términos de participación política y de beneficios del sistema, pero que no se justifica en términos de condición ontológica o metafísica constitutiva, como si fuera factible ese vacío histórico estructural de manera efectiva y previa (o más allá, como se prefiera) del lenguaje. Por supuesto, que, si se argumenta que el lenguaje construye la realidad, pues entonces la trampa se cierra y se puede seguir discutiendo a partir de allí lo que se guste, al arbitrio del emisor respectivo. A sabiendas del riesgo de autocitarse, conviene reproducir un párrafo en el que intentaba, a finales de los setenta del siglo pasado, bosquejar los más destacados rasgos del populismo en diversos niveles disciplinarios.

Este “populismo” podría caracterizarse en política como el manipuleo de las masas en cuanto a intereses, anhelos, expectativas y necesidades, sin garantizar los canales efectivos para su gestión; en teología como la identificación lisa y llana de la noción bíblica de “pueblo” con el pueblo concreto del aquí y ahora latinoamericanos; en sociología y economía como la alternativa terminológica “pueblo / Nación” al análisis de clase; en filosofía como la mixtificación del término “pueblo” convirtiéndolo en un universal ideológico, olvidando la realidad contradictoria que constituye al pueblo en tanto fenómeno de clase.¹¹

En su abigarramiento sintético, este párrafo brinda una idea aproximada de los elementos que integraban este complejo fenómeno en los ámbitos político, teológico, sociológico, económico y filosófico para esos años finales de la década de los setenta, particularmente en el sur del continente.

Actualmente, a partir quizá de la última década, se asiste a un renacimiento del uso del término. Se habla de neopopulismos y de populismos radicales. Pero esto hay que rastrearlo con cuidado, porque durante la llamada década

¹⁰ Cf. el giro discursivo, retórico y hasta psicoanalítico que le diera en su último libro Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.

¹¹ Cerutti Guldberg, Horacio, “Posibilidades y límites...”, en *Filosofías para la liberación: ¿liberación del filosofar*, San Luis, Argentina, Universidad Nacional de San Luis, 3ª ed. corregida, 2008, p. 39. Acerca del estado de la discusión sobre el populismo en los setenta del siglo pasado, remito a *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 3ª ed. corregida y ampliada (1ª ed. 1983), 2006, pp. 302-330.

perdida de los ochenta, con la instauración generalizada de la hegemonía del denominado neoliberalismo, las políticas populistas fueron denostadas, mientras se las practicaba en sus aspectos conservadores y retrógrados del modo más descarado, en el sentido de manipuleo de los sectores más desfavorecidos y crecientemente excluidos de posibles beneficios públicos con dádivas y subsidios ‘caritativos’ y ‘solidarios’. Es lo que se caracterizó en los ‘noventa como el oxímoron “neoliberal neopopulismo”’.¹²

En relación con este punto es sumamente relevante advertir que no conviene separar la dimensión política de la dimensión económica en el análisis del fenómeno clásico, porque entonces de nueva cuenta se diluye toda referencia específica.¹³

Esto es lo que se haría posteriormente. Con el incremento de la resistencia popular y la progresiva organización de propuestas alternativas en un cuestionamiento cada vez más radical a las políticas neoliberales, ha vuelto a resurgir el término, ahora maquillado como “neo” o “radical”, para oponerse a cualquier forma de articulación de la movilización popular en pro de la construcción de un futuro alternativo. Esto no deja de ser un intento discursivo por estigmatizar búsquedas alternativas.¹⁴

Con todo, ubicados de este lado del proceso, en el esfuerzo por compartir y apoyar esas búsquedas tan esperanzadoras, viejos tópicos requieren de tratamientos renovados para evitar confusiones y recaídas en vías intransitables o que ya mostraron su infecundidad teórica y/o práctica. Hoy resurge la reivindicación de las soberanías nacionales articuladas a lo que fueron estas décadas perdidas en la sumisión a una apertura de mercados que supuestamente derramaría bienes a diestra y siniestra y lo que ha producido son los grados de más pobreza, marginación y exclusión registrados en la historia de la región (y, por supuesto, a nivel mundial). Aunque parece que está claro que difícilmente se obtendrá esa soberanía, ni siquiera parcialmente, sin inte-

¹² La necesidad de examinar de modo específico esta experiencia y de compararla rigurosamente con la expresión ‘clásica’ es resaltada en la excelente ponencia del colega polaco Henry Szlajfer, “Latin American ‘classical’ populism and economic nationalism: style and content revisited”, presentada en Varsovia, con motivo del XX aniversario del CESLA, 26-29 de mayo de 2008, en prensa con las memorias del coloquio.

¹³ Conviene tomar muy en cuenta lo señalado en su oportunidad por Carlos M. Vilas: “[...] usar con frecuencia etiquetas viejas para fenómenos nuevos puede ser la mejor manera de confundir las cosas en vez de esclarecerlas” (*op. cit.*, p. 100).

¹⁴ Un esfuerzo por esclarecer sus matices lo realiza Roberto Follari, “Los neopopulismos latinoamericanos como reivindicación de la política”, *Cuadernos Americanos*, segunda época, año XXII, vol. 4, núm. 126, octubre-diciembre 2008, pp. 11-27.

gración de la región, sin un bloque fuertemente unido, cuya formación exige —en otro sentido— cesión de soberanía y rediseño del ejercicio de la misma. También se vuelve a hablar del socialismo y del imperialismo, nociones que habían sido desterradas de los ámbitos públicos y no se diga de las rutinas académicas. Lo cual muestra que la cuestión no es de palabras. Porque se puede dejar de pronunciarlas, pero los hechos siguen allí tan campantes y agudizándose sus conflictivas. También vuelve a colocarse sobre la mesa de la discusión las propuestas reformistas y revolucionarias. ¿Cómo distinguir-las?, ¿cómo situarse en medio de ellas adecuadamente?, ¿cómo, por lo menos, encontrarles un sentido adecuado? Son preguntas e interrogantes que se acumulan en una coyuntura marcada por la esperanza, por las potencialidades, por experiencias sumamente estimulantes, junto a convergencias, confusiones, espasmos, supuestas ‘neutralidades’, pasmos, perplejidades categoriales e ideológicas crecientes. Nociones como clase, sujeto, movimiento, comunidad siguen estando a la orden del día en el debate y en las búsquedas protagonizadas por miles de personas y que afectan a todas y todos en la región. Es impensable que la vieja oposición burguesía / proletariado pretenda dar cuenta de la realidad social. Pero, si junto con ella se echa por la borda el conflicto social y se pretende anular todo tipo de análisis de clase, el costo es demasiado alto. Si, consecuentemente, se pretende hacer del proletariado o del campesinado o de los indígenas o de cualquier otro sector social (mujeres, estudiantes, lesbianas u homosexuales) *el* sujeto por antonomasia de la transformación social, se deja también demasiado de lado. Si se presupone que los movimientos sociales son esos sujetos, supuestamente homogéneos y garantes del cambio *per se*, también se cae en simplificaciones insostenibles. En fin, si se apuesta todo por unas supuestas comunidades o unos pueblos originarios presuntamente impolutos, tampoco se avanza. Que estos debates están en el meollo mismo de la situación actual, no caben dudas. Que se puedan resolver de manera simplista, no parece probable y, mucho menos, sin tomar en cuenta lo ya andado en práctica y en teoría respecto de ellos en la región y los antecedentes fuera de ella.¹⁵ Incluso se llegó a plantear, en las décadas finales del siglo pasado, coincidiendo con lo que posteriormente se denominaría la transitología, que el conflicto social era cuestión decimonónica y ello

¹⁵ Para el decisivo caso boliviano cf., entre otros muy sugerentes trabajos, del boliviano Luis Tapia, *Política salvaje*, La Paz, Muela del Diablo / Clasco / Comuna, 2008; de la mexicana-boliviana Raquel Gutiérrez, *Movimientos sociales: antagonismo y emancipación*, México, Casa de Ondas, [s.f.]; del argentino Gustavo Cruz, “Crítica a la política-estética racializada desde el movimiento indígena en Bolivia (aproximación filosófica a la liberación indígena-popular)”, México, Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2008.

permitía, por cierto sustentar discursivamente, una transición a la democracia frente a las dictaduras de la región.¹⁶ Por todo ello, aquí, más bien, convendría resituar la atención en la práctica y en la institucionalidad política, con sus dimensiones simbólicas (de origen religioso), donde las cualidades carismáticas de los liderazgos ejercen una función decisiva, justamente porque tienen que ver con la toma de decisiones que afectan al conjunto. Y aquí se arriba al punto neurálgico que subyace siempre al debate respectivo. ¿Quién toma las decisiones, en función de qué, con qué modalidades de legitimación, con qué posibilidades de rectificación, vías de responsabilidad e indispensables evaluaciones? La clave heurística para estas preguntas tiene que ver con la participación efectiva o elusiva de las bases de la sociedad, de las masas, de la gente, de la población o del pueblo –como se prefiera o sea pertinente, según los casos, denominar(lo/se)–. Cuando esta posibilidad se abre, no se está en presencia de populismo. Cuando esta posibilidad de que la gente participe en las decisiones que la afectan se cierra o se niega o se bloquea, el populismo sigue tan campante su derrotero. Y es que la carga peyorativa del término tiene justificación, en la medida en que remite a ese juego frustrante según el cual el pueblo cree –o se le hace creer– que tiene el poder, aunque de verdad nunca lo ejerce efectivamente. Y esto, por cierto, reconduce la discusión a las relaciones entre democracia directa y democracia representativa, la cual, en la mayoría de los casos, se pervierte en puramente delegativa, sin posibilidades de exigir que los que mandan obedezcan.¹⁷ Vale decir, traicionando los principios de la doctrina de la soberanía popular, misma que está a la base de cualquier concepción de la democracia, con anterioridad incluso al liberalismo, cuyos principios se hicieron manifiestos en las propuestas de emancipación de finales del siglo XVIII y principios del XIX en esta América, bajo la forma de la teoría “populista” de la Escuela de Salamanca, la cual reivindicaba la soberanía para el pueblo en ausencia, imposibilidad o incumplimiento por parte del monarca.¹⁸ Una vez concluido este texto se tuvo acceso a dos

¹⁶ Sigue siendo de gran importancia, por ello, el aporte crítico del colega peruano Carlos Franco, *Acerca del modo de pensar la democracia en América Latina*, Lima, Friedrich Ebert Stiftung, 1998.

¹⁷ Cf. Cerutti Guldberg, Horacio, *Democracia e integración en nuestra América (ensayos)*. Mendoza, Argentina, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, 2007.

¹⁸ Un texto ya clásico al respecto es el de O. Carlos Stoetzer, *Las raíces escolásticas de la emancipación en la América española*, Madrid, Centro Estudios Constitucionales, 1982. Entre los valiosos estudios que están proliferando con motivo de estas conmemoraciones cf. Chust, Manuel (coord.), *1808 La eclosión juntera en el mundo hispano*, México, FCE / El Colegio de México, 2007.

publicaciones valiosas, las cuales hay que consignar. Uno de estos trabajos está dedicado a examinar las propuestas de Andrés Manuel López Obrador en México y concluye distanciando las propuestas del político mexicano del populismo en tanto mito o “relato inventado” e identificándolo como un político “pragmático”.¹⁹ Por su parte, en el último número de la revista que publica el Instituto Sverdlin de Historia y Cultura de América Latina de la Universidad de Tel Aviv, se dedica una sección a lo que denominan “Núcleo temático: populismo y Estado”. Allí se incluyen cuatro excelentes trabajos que permiten incorporar al análisis facetas no siempre cuidadosamente examinadas, como la representación en el populismo y el caso ecuatoriano, en el artículo de Carlos de la Torre; la dimensión religiosa y la regeneración del populismo, en el de Loris Zanatta; las especificidades que todavía adopta en ciertas regiones de Chile, en el de Emmanuelle Barozet y las complejas relaciones entre la oligarquía agraria y el peronismo argentino antes de 1955, en el de Noemí M. Girbal-Blacha.²⁰ Conviene insistir, por tanto, en este punto neurálgico de toda la interpretación acerca del populismo y, en verdad, de todo ejercicio emancipador de la política: la participación de la gente, de las mayorías, de manera efectiva en las decisiones correspondientes. Si hay esa participación, el populismo se difumina. Si no la hay, el populismo como manipulación y gran patraña se consolida y la ideologización se intensifica, cuando los muchos se ven obligados a someterse a los dictados arbitrarios de unos pocos. Pero, ¿difiere eso de las rutinas políticas, incluso de las más supuestamente ‘democráticas’? Sí, porque en el caso de los populismos se monta toda una narrativa y una construcción simbólica según la cual se pretende rebasar esas falsificaciones de una democracia delegativa y sin control de la representación. Cayendo en un nuevo fiasco, perfectamente prefigurado por liderazgos con modalidades carismáticas no generalizables. ¿Restan posibilidades para un ejercicio político alternativo? Por supuesto. Y asistimos, felizmente, en nuestros días, a esas búsquedas incesantes en Nuestra América, con todos sus riesgos, errores y también aciertos y apertura de posibilidades. Experiencias construidas con inmenso esfuerzo y a muy alto costo desde las bases de nuestras sociedades y desde lo profundo de nuestras historias, para dar ocasión desde el presente a la articulación de un futuro inédito e ingeniosamente construido. Siempre y cuando se tome en cuenta que el problema

¹⁹ Cf. Johansson M., Steven, “¿AMLO, populista?”, *Casa del Tiempo*, vol. II, época IV, núm. 14-15, diciembre 2008-enero 2009, pp. 17-20.

²⁰ Cf. “Núcleo temático: populismo y Estado”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y El Caribe*, vol. 19, núm. 2, julio-diciembre 2008, pp. 7-89.

político lo es también, por su propia naturaleza, económico, social, cultural, etc. Lo cual no es fácil de admitir y no suele ser muy visible desde las rutinas academicistas, siempre insuficientes a la hora de dar cuenta de lo que ocurre y se cristaliza colectivamente.

Bibliografía

- Biagini, Hugo E. y Roig, Arturo A. (dirs.), *Diccionario del Pensamiento Alternativo*, Buenos Aires, Biblos / Universidad Nacional de Lanús, 2008.
- Chauí, Marilena, “Democracia, populismo e messianismo no Brasil”, en Carlos B. Gutiérrez (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente*, Actas del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, julio 4 al 9 de 1994, Sociedad Interamericana de Filosofía / Sociedad Colombiana de Filosofía, 1995, pp. 949-960.
- Follari, Roberto, “Los neopopulismos latinoamericanos como reivindicación de la política”, *Cuadernos Americanos*, segunda época, año XXII, vol. 4, núm. 126, octubre-diciembre, 2008, pp. 11-27.
- y Steven Johansson M., “¿AMLO, populista?”, *Casa del Tiempo*, vol. II, época IV, núm. 14-15, diciembre 2008-enero 2009, pp. 17-20.
- , “Núcleo temático: populismo y Estado”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y El Caribe*, vol. 19, núm. 2, julio-diciembre 2008, pp. 7-89.
- Górski, Eugeniusz, *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este*, México, CCYDEL (UNAM), 1994.
- Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.
- Szlajfer, Henryk, “Latin american “classical” populism and economic nationalism: style and content revisited”, Varsovia, con motivo del XX aniversario del CESLA, 26-29 de mayo de 2008, en prensa.
- Tapia, Luis, *Política salvaje*, prólogo de Dunia Mokrani, La Paz, Muela del Diablo / Clacso / Comuna, 2008.
- Vilas, Carlos M. (comp.), *La democratización fundamental. El populismo en América Latina*, México, Conaculta, 1995.

ACTUALIDAD Y HETEROGENEIDAD DE LOS POPULISMOS EN AMÉRICA LATINA. TRES ASEDIOS Y UNA PARADOJA SOBRE EL PERONISMO

Gustavo Ogarrio

Liminar

Quizás la primera dificultad para comprender e interpretar el populismo la encontramos al entenderlo como un modo de construir lo político en América Latina que fácilmente va de lo “particular” a lo “general”. Ya de entrada, identificarlo como “el populismo” nos señala un problema: las caracterizaciones o aproximaciones a este tipo de procesos derivan muchas veces en intentos de construir una teoría general o un modelo político que supuestamente serviría para analizar todos los populismos, lo que necesariamente ha implicado su simplificación y estigmatización. Lo que no está en duda es la vigencia y actualidad de este modo de lo político –articulado también a un modo cultural de la experiencia política– en los países latinoamericanos, en las últimas dos décadas. Sin embargo, existe también una recurrencia bastante confusa en el “estudio” de los populismos: un comparatismo tan simplificador que termina por proyectar como absoluta la presencia del “populismo”, ya sea como exceso de pasado o como exceso de presente; por ejemplo, ciertas explicaciones liberales o neoliberales del supuesto “apocalipsis” de nuestra época y que tienen como responsable de todos los males a lo que entienden por populismo:

Está de moda entre los liberales más fanáticos de los Estados Unidos comparar al “trumpismo” con el peronismo argentino, esgrimiendo la analogía como una advertencia sobre el potencial apocalipsis que –temen– está a punto de envolvernos. Recientemente, Larry Summers, miembro del *establishment* demócrata durante décadas, planteó a través de Twitter: “Me preocupa la argen-

tinización del gobierno de Estados Unidos”. Summers escribió el tuit después de que Trump acusara a los demócratas de traición y de que los medios informaran sobre los deseos infantiles del presidente para un desfile militar. Usó una caracterización estándar del peronismo como un movimiento autoritario, una descripción habitual que seguramente hizo asentar a muchos estadounidenses.¹

Esta “caracterización estándar” se suma a otras estrategias políticas, filosóficas, culturales y económicas, que presentan al “populismo” como un fenómeno en el cual no vale la pena detenerse mucho en lo que se refiere a su conceptualización; total, “populistas fuimos todos”.²

En este ensayo propongo tres aproximaciones a los populismos desde la comprensión y el análisis de algunos rasgos históricos del peronismo en Argentina; primero, reconociendo la complejidad de todos y cada uno de los populismos (en este caso, la especificidad del peronismo), es decir, lo inconveniente que resulta articular cada proceso histórico a una identificación simple o general y, segundo, reconociendo su innegable actualidad y su heterogeneidad constitutiva, que hacen imposible una única teoría sobre el populismo. A estas tres aproximaciones —el análisis de un texto doctrinario del primer peronismo; la revisión crítica de un libro paradigmático en la interpretación actual del populismo (*La razón populista*, de Ernesto Laclau); el peronismo y su actualidad en cierta historiografía política— se le suma una paradoja: la relación contradictoria entre el peronismo y una definición formal de la democracia. Esto último es posible gracias a la *ambigüedad estructural* que presentan muchos de los populismos en América Latina: una capacidad discursiva, práctica, performativa de articular a su interior teorías, ideologías, posiciones políticas, movimientos y expresiones sociales antagónicas y altamente contradictorias; como bien lo vio Gino Germani: “movimientos que, de diversas maneras, han combinado contenidos ideológicos opuestos”³. Merece un ensayo aparte reflexionar sobre el modo cultural de la experiencia política que se da en los populismos latinoamericanos: la performatividad de sus “conductores” y de las “masas”, la puesta en escena emocional de lo

¹ Semán, Ernesto, “Populismo latinoamericano, ¿espejo o antídoto del trumpismo?”, *Página 12*, 26 de febrero de 2018. <<https://www.pagina12.com.ar/97960-populismo-latinoamericano-espejo-o-antidoto-del-trumpismo>> (24 de agosto de 2018).

² Ramírez, Ignacio, “Populistas fuimos todos”, *Revista Anfibio*. <<http://www.revistaanfibio.com/ensayo/populistas-fuimos-todos/>> (28 de agosto de 2018).

³ Germani, Gino, “Democracia participativa y clases populares”, en Gino Germani, Torcuato S. di Telia y Octavio Ianni, *Populismo y contradicciones de clase en América Latina*, México, Ediciones Era, 1973, p. 29.

político, la misma política sentimental y la subjetividad popular con la que se organizan y expresan ciertas ideas políticas.

Primer asedio: notas sobre el texto *Manual de la Conducción Política* de Juan Domingo Perón

¿Cómo aproximarse desde nuestro presente al corpus de los populismos latinoamericanos, en particular al corpus del primer peronismo? ¿Cómo estudiar las doctrinas políticas del siglo XX en América Latina a partir de su retórica o de sus matrices narrativas? ¿Desde dónde están enunciadas estas doctrinas? ¿Cuál es su estilo, su composición y sus “temas”?

Como ya dijimos, es problemático el estudio actual del populismo en América Latina ya que la misma ambigüedad estructural de los llamados populismos clásicos (Argentina, primer peronismo: 1946-1955; México, cardenismo: 1934-1940; Brasil, varguismo: 1930-1945 y 1951-1954) le ha dado un carácter casi inefable a su enfoque historiográfico actual: los populismos son definidos teóricamente más como una sola doctrina que estudiados en sus formas concretas y en clave heterogénea, lo que vuelve casi imposible su esclarecimiento como procesos históricos y su relación con los sistemas políticos actuales en América Latina. Es por lo anterior que reconsiderar el tipo de lectura crítica del corpus doctrinal de estos populismos clásicos significa una manera también de discutir su actualidad. En este sentido, el *Manual de la Conducción Política*⁴ de Juan Domingo Perón, fechado en 1952 y utilizado como una guía doctrinaria para un curso en la llamada Escuela Superior Peronista, puede servir para problematizar el proceso de formación de la misma doctrina peronista: su condición de “narrativa” política bajo la cual se asimilaron diferentes conceptos filosóficos de la época, por ejemplo, la expansión en la posguerra de la filosofía alemana de matriz heideggeriana y el uso del “existencialismo” en el contexto del primer peronismo,⁵ perspectivas que se querían históricas de personajes y procesos, así como expresiones populares, voces fragmentadas del “pueblo”, usos estratégicos de los deícticos “yo” y “nosotros”, para transmitir el método justicialista y, al mismo

⁴ Perón, Juan, *Manual de la Conducción Política*, Buenos Aires, Ediciones Mundo Peronista, 1952.

⁵ Ruvituso, Clara, *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2015.

tiempo, dirigirlo hacia el plano “superador” que el mismo Perón planteaba en dicho texto.

¿Cómo sería un análisis de la retórica peronista a partir de este singular documento? ¿Quiénes hablan cuando habla Perón? ¿Desde dónde y para qué integrar en este documento la unidad y coherencia de la doctrina y de su acción? ¿Qué lugar ocupa este manual en los múltiples textos firmados por Perón?

El Conductor como descubrimiento intuitivo del pueblo; revelación y destino de una mística política y de su narrativa

Lo primero que llama la atención de la Presentación del *Manual* es su anonimato —al hablar de Perón en tercera persona— y la editorialización del punto de vista que debe adoptar el que lo lee y, seguramente, el que lo tomará como guía para el propio proceso de interpretación de la doctrina:

El pueblo descubre intuitivamente a su Conductor, y éste responde a su multitudinario llamado y se hace presente con todos los caracteres de la aparición del ser largamente esperado que llega de pronto y entra en la Historia con su primer gesto. El general Perón, que reúne en su personalidad las excepcionales facultades del hombre destinado a llevar a su pueblo al cumplimiento de todas sus posibilidades históricas, imparte su doctrina con sabia palabra y concepción trascendente.

Maestro de la Conducción en sus aspectos mediatos e inmediatos, el líder de la nacionalidad forma a la ciudadanía en los principios fundamentales de su posición ante el mundo. Cada una de sus clases, desde todo punto de vista magistrales, proporciona con absoluta claridad y eficacia, didácticas el panorama global de lo que el Peronismo significa como movimiento y coma [*sic*] filosofía. La necesidad de capacitar al dirigente y de adoctrinar al pueblo surge como finalidad de esta publicación, que, en estilo que la verdad embellece de continuo, señala los fines superiores de la Conducción política peronista, su medular sentido de solidaridad humana.⁶

Este comienzo ya ha fijado el “sentido común” de la doctrina: a) el descubrimiento intuitivo del Conductor por parte del pueblo; b) Perón como el hombre

⁶ Perón, Juan, *op. cit.*, p. 2.

“destinado” a ser el Maestro de los Conductores, una especie de Conductor de conductores, y c) el peronismo como movimiento que necesita del adoctrinamiento para que la “masa” se transforme en pueblo y comunidad organizada.

La voz de Perón, que irrumpe después de la Presentación del texto, aparece como la del Maestro Conductor que acepta una doble misión: “la primera, formar justicialistas, y la segunda, exaltar los valores peronistas para servir de la mejor manera a la Doctrina Justicialista”.⁷ En esta intervención inicial, Perón habla en primera persona del singular para dar por sentado que esta doctrina, el movimiento y los objetivos de la conducción se han personificado en él mediante una “mística”.

¿Por qué es importante leer con cuidado esta serie de matices iniciales del texto? Porque es aquí donde también estamos leyendo lo que podríamos identificar como el lugar de enunciación de este “populismo clásico”: el punto de partida es un “yo” político-místico que acepta este destino casi-épico y que estratégicamente se va a desplazar hacia un “nosotros” del pueblo, sin ceder nunca este lugar de enunciación del “yo”; más bien, enunciando siempre al “pueblo” desde la perspectiva del Maestro de la Conducción. Además, la lógica y unidad de todo el documento van a estar organizadas bajo una creciente afirmación de este “yo”, que utilizará anécdotas, diálogos, intercambios verbales, aforismos y hasta algo similar a fábulas y moralejas políticas y sociales que “integrarán” ese “nosotros” popular, siempre subordinado al “yo” omnipotente de la voz de Perón.

Se ha señalado la asimilación política de un integrismo católico en el peronismo clásico, lo que es posible problematizar no sólo a través del papel que la Iglesia jugó en el primer peronismo, también la cuestión de una “mística” peronista nos sugiere que este populismo realizó una peculiar asimilación de un tono discursivo y de ciertas actitudes de religiosidad secularizada que ayudan a entender el “profundo” vínculo de Perón con el “pueblo”. Además, se ha llamado la atención sobre una cierta inspiración de Perón en el fascismo italiano y la subordinación “estratégica” de lo militar a lo político. También es obvio el esfuerzo que hace Perón y los que, directa o indirectamente, inciden en la formulación del documento, en incorporar “voces del pueblo” mediante un tono conversacional que también es “estratégico” en la formación doctrinal del texto. ¿Cómo estudiar estos y otros elementos desde la perspectiva político-narrativa en el primer peronismo?

⁷ *Ibid.*, p. 3.

La doctrina peronista que se le inculcará a la “masa” debe ser efectiva, pero también verosímil y dramatizada; en el parágrafo “Pueblos con una causa”, el narrador-conductor, Perón, dice:

Ese es, en política, un fenómeno que sucede todos los días. Cuando una masa no tiene sentido de la conducción y uno la deja de la mano, no es capaz de seguir sola, y se producen los grandes cataclismos políticos. Así fue la revolución del 6 de septiembre. La masa misma se alzó contra su propio conductor y lo echó abajo. Era una masa inorgánica, que no estaba preparada para ser conducida. Eso trae graves trastornos. / Muchos dicen: *‘El pueblo está hoy con uno y, mañana con otro’ ¡Hay que preparar al pueblo para que esté con una causa permanente! ¡Si no tiene una causa, hay que crearla!*⁸

En este apartado, Perón se refiere al golpe de Estado contra Hipólito Yrigoyen en 1930; lo utiliza como referencia ejemplificadora para su noción de la “causa permanente”, elemento fundamental en la doctrina de la “comunidad organizada” y que sostiene el sentido político, pragmático, del *Manual*. Además, ese “muchos” funciona como la voz popular que es incorporada a la narrativa del Conductor de la causa (simbiosis necesaria de esta mística), como si fuera ella la razón de ser misma del movimiento y del texto. ¿Son estos intercambios verbales que Perón ha recogido durante su trayectoria política auténticas incorporaciones de una voz popular, comunitaria y organizada, o un mono-diálogo que simula ser el de una voz colectiva?

El orden del texto nos indica el camino doctrinario de su interpretación con fines pragmáticos: va de los “elementos” básicos de la conducción política, pasando por actualizar desde la “Historia” la conducción moderna; el método, los organismos, así como el arte y la teoría de esta conducción, la definición misma del Conductor, hasta llegar a la aplicación de la conducción en el terreno político. Esta secuencia desarrolla también un orden metodológico: de lo más abstracto a lo “real”, de la doctrina a la interpretación, de los conceptos a lo contingente. Un orden de exposición que tiene una finalidad también lógica: la teoría, los conceptos, tienen como objetivo último la acción política y, sin lo cual no es posible esto en la “mística” peronista, el establecimiento de un orden peronista basado en las premisas de la doctrina.

¿De qué manera se puede comprender este texto en la historia de las estrategias político-narrativas para la dominación en América Latina? No hay

⁸ *Ibid.*, p. 26.

que olvidar el papel que la letra escrita ha jugado en la formación de hegemonía en nuestras sociedades; pienso en el papel de los catecismos en los procesos de evangelización, en los mismos catecismos políticos previos al proceso de Independencia para transmitir las ideas emancipadoras, pero también en los que se “divulgaba” el derecho divino de la monarquía en plena crisis del poder colonial; pienso en los sermones de los curas insurgentes en esta misma época y su transformación en discursos cívicos;⁹ en la dramatización pública, oral, del fascismo italiano, del nacionalsocialismo en Alemania y del franquismo en España, por mencionar sólo algunas huellas de cierta dramatización narrativa que nos ayudaría a repensar a los populismos clásicos y, por qué no, en las puestas en escena de las narraciones políticas actuales y sus alcances discursivos, que articulan múltiples sectores antagónicos entre sí, integrados de forma ambigua y contradictoria a la retórica de la conducción populista. ¿Hasta dónde estas narraciones políticas tienen como elemento de su ambigüedad narrativa precisamente el hecho de que son enunciadas como un mono-diálogo, con problemas en su misma condición de enunciación democrática o anti-democrática, popular, es decir, sin la voz plenamente integrada de lo popular? ¿Es esto posible: la voz del “pueblo” en el discurso de su conducción? Al mismo tiempo, estas narraciones ponen en escena una compleja interacción entre la voz populista del Conductor con el “pueblo” o con la “comunidad” o con sociedades heterogéneas; incluso habría que preguntarse si sería posible en la misma doctrina esta fusión entre la voz del conductor y las voces múltiples del “pueblo”.

Segundo asedio: Laclau y las variaciones populistas.

¿Ontología o historiografía de lo político?

En el capítulo tercero de *La razón populista*,¹⁰ Ernesto Laclau se refiere a la dimensión histórica de la racionalidad populista como las “variaciones”. Éstas vendrían a cumplir la función de referentes empíricos de los conceptos teóricos que el autor ha planteado en los dos primeros capítulos. Quiero recordar al menos dos de los más importantes planteamientos de este libro: la idea de que el populismo “es un modo de construir lo político”, y que el

⁹ Herrejón Pereda, Carlos, *Del sermón al discurso cívico, México 1760-1834*, Zamora, Colmich/Colmex, 2003.

¹⁰ Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2010.

populismo es también “la vía real para comprender algo relativo a la constitución ontológica de lo político como tal”. Enuncio estos dos elementos porque quizás son los más controvertidos en la propuesta conceptual de Laclau, y en la última parte de su libro serán de vital importancia para la comprensión de la complejidad inherente al análisis del populismo o de los populismos. ¿Qué implicaría que el proceder metodológico del libro tuviera como punto de partida una serie de conceptos y planteamientos teóricos y luego un análisis de procesos políticos concretos que, de alguna manera, sirven para el despliegue de estos conceptos? ¿No es ésta una forma de proceder que terminaría, otra vez, por simplificar a los populismos?

A lo anterior quiero agregar una de las ideas que considero más significativas para comprender críticamente la última parte del libro —la más empírica o la más fenomenológica— y que nos permitirá poner a prueba la parte conceptual; esta idea es la que expresa Horacio Cerutti¹¹ a propósito de su lectura de Laclau: la debilidad historiográfica en la noción teórica de populismo, entendido como una razón, marcará todo el planteamiento del libro, ya que se corre el peligro de determinar los ejemplos paradigmáticos de la última parte del libro con los conceptos y planteamientos teóricos previamente establecidos y, con ello, simplificar de nueva cuenta el fenómeno (los fenómenos) populista(s). Si precisamente Laclau critica que el populismo había sido abordado bajo una serie de simplificaciones e ideas peyorativas que lo despreciaban en su condición de ser un modo de construir lo político, y sugiere que el populismo no se puede definir doctrinariamente ni ser determinado con “un concepto rígido”, cabe preguntarse si estas variaciones populistas son suficientemente explicativas para despojar al populismo o a los populismos de un planteamiento que no distingue la especificidad de cada proceso político con rasgos populistas y que confirman la idea de que es ineludible su anclaje histórico para abordarlo, como “modalidades de la práctica política”.¹²

Así, estas variaciones populistas se presentan en el texto de Laclau como una lectura de diferentes procesos históricos, momentos políticos en diversas partes del mundo occidental, que van desde Francia hasta Argentina, pasando por una mención a la China de Mao y por otros procesos histórico-políticos; afirma Laclau: “un área de variaciones con pluralidad de fenómenos”. Tam-

¹¹ Cerutti Guldberg, Horacio, “Algunas reformulaciones actuales del populismo”, en Horacio Cerutti, Carlos Mondragón González y J. Jesús María Serna Moreno (coords.), *Resistencia, democracia y actores sociales en América Latina*, México, CIALC/UNAM/ Ediciones Eón, 2008, pp. 63-75.

¹² Cerutti Guldberg, Horacio, *op. cit.*, p. 74.

bién el autor les llama tendencias del populismo: “situando fenómenos aparentemente dispersos dentro de un *continnum* que hace posible una comparación entre ellos”. Esta comparación se lleva a cabo mediante una oscilación crítica de los conceptos planteados en los dos primeros apartados del libro; va desde la manera en que tendencias del populismo no lograron articular demandas de distintos sectores, hasta figuras populistas que no superaron el momento de subversión para comenzar la construcción de un nuevo orden ante la debilidad del sistema político anterior, y que es una de sus condiciones de posibilidad.

Laclau considera que una de las ideas más originales en Surel, por ejemplo, es que “el populismo es el elemento democrático en los sistemas representativos contemporáneos”.¹³ ¿Esta idea se aplicaría a qué populismos? ¿O podría definir una manera en que ciertos populismos sólo fueron posibles a partir del proceso de hegemonizar un ejercicio de democracia directa mediante articulaciones poli-clasistas? Así, Laclau también plantea que, en algunos casos, el populismo se ve a sí mismo como subversivo y como el punto de partida para la reconstrucción de un nuevo orden más radical, además de que identifica una condición elemental para la aparición casi de cualquier populismo: una crisis de la antigua estructura política. Laclau nos dice que utilizará un enfoque “microanalítico”: “tres momentos históricos en la construcción del pueblo”, para mostrar en ellos el funcionamiento de sus planteamientos. La crisis del régimen previo, oligárquico o con rasgos de este modo de dominación, un carácter abiertamente subversivo y la construcción de un nuevo orden, serían estos elementos de construcción del “pueblo”. En América Latina, esta constitución del pueblo tuvo un “fuerte componente estatista”, según Laclau.

Laclau termina el capítulo 8 (el primero de la tercera parte) con lo que llama “sugerencias heurísticas”: el pueblo también se construye con demandas que pueden ser más o menos “universales” o que realzan el “particularismo de los valores nacionales de comunidades específicas”; incluso un “discurso puramente universalista” podía ser una farsa que encubre la hegemonía autoritaria de una clase o una etnia sobre el resto de la sociedad. Afirmar Laclau: “demandas de diferentes grados de universalidad pueden entrar en la misma cadena equivalencial y puede surgir algún tipo de universalidad hegemónica”.¹⁴ Al comienzo del capítulo 9, Laclau escribe: “Una conclusión que podemos sacar de todo el análisis previo es que no hay nada automático en la emergencia del pueblo”.¹⁵ Lo cual significaría reafirmar la idea de que solamente es fecundo

¹³ LLaclau, Ernesto, *op. cit.*, p. 220.

¹⁴ *Ibid.*, p. 247.

¹⁵ *Ibid.*, p. 249.

el análisis del populismo cuando se parte del supuesto de que cada experiencia histórica populista tiene su propia especificidad; es decir, en sentido estricto no hay “populismo”, en singular, sino “populismos”, en plural. Sin embargo, al reconocer al pueblo como actor político con el riesgo de desintegrarse, es probable que Laclau nos esté señalando un problema todavía mayor: ¿existe en la “realidad” política de los procesos latinoamericanos del siglo XX y del siglo XXI el sujeto colectivo llamado “pueblo”, o esta identidad colectiva es sólo una manera de nombrar una heterogeneidad que en ningún caso admite de manera definitiva su homogeneidad social y política como “pueblo”?

He querido comentar al final el apartado que Laclau dedica al retorno de Perón a la Argentina, en 1973. El primer peronismo (aunque la periodización del peronismo que va del 46 al 55 no está muy clara en la interpretación de Laclau) se distinguiría por impulsar un proceso de “creación de un espacio diferencial totalmente integrado”.¹⁶ Laclau ve una mutación en este momento del peronismo que va de la metáfora del *descamisado* a la concepción de la *comunidad organizada*. Estas dos concepciones convivieron y de cierta manera se integraron en 1952, año de la muerte de Evita, quien era la que empuñaba la figura del *descamisado*, y del texto firmado por Perón, el *Manual de la Conducción Política*, del mismo año, marcado por este intento de teorizar para la acción política la construcción de la comunidad organizada.

¿La debilidad historiográfica a la que se refiere Cerutti radica precisamente en que la periodización de este primer peronismo es fundamental para comprender que este modo de construir lo político también estuvo marcado por otros modos, como el fascismo al comienzo del primer peronismo o el debate sobre el antisemitismo del segundo (1951-1955) y el tercer peronismo (1973-1976)?

Una vez derrocado por la Revolución Libertadora de 1955, Perón se dio a la tarea de comenzar un trabajo político para cohesionar un peronismo sin Perón en la Argentina: los 18 años que duró la Resistencia peronista. La ambigüedad que generaba el tipo de comunicación de Perón en el exilio con las “bases” peronistas, siempre mediada por la falta de órdenes directas, una “multiplicidad de sentidos”, “la naturaleza ambigua” de los mensajes, serían para Laclau las razones por las cuales Perón en el exilio logró articular una extensa cadena de equivalencias en las demandas de diferentes sectores.

Las palabras de Perón como la “unidad simbólica” que articula las demandas sociales, la figura de Perón como el “significante vacío” que le daría

¹⁶ *Ibid.*, p. 266.

sentido a una articulación social que también sería sumamente frágil por las múltiples contradicciones que se derivaban del origen tan diverso tanto de sectores como de las mismas demandas. Esto explicaría el estallamiento del peronismo con el regreso de Perón, a partir de la masacre de Ezeiza entre peronistas, el 20 de junio de 1973: concluía la ambigüedad del peronismo en el exilio y comenzaba un peronismo con un Perón demasiado “real” como para no ser interpelado directamente sobre el papel que cada sector jugaría en el paso de la subversión al nuevo orden. La imposibilidad de Perón de hegemonizar un movimiento tan contradictorio como heterogéneo culminó con el golpe de Estado militar de 1976. Cabe preguntar: ¿es este proceso de interpretación del peronismo la vía para comprender la constitución ontológica de lo político en la Argentina, como quiere Laclau? ¿O su radical especificidad como proceso histórico haría imposible pensar en una solución filosófica de esta naturaleza, una ontología de lo político —“como doctrina que estudia los caracteres fundamentales del ser”—,¹⁷ para, “simplemente”, profundizar en su especificidad desde su reconstrucción historiográfica de lo político?

Tercer asedio: el peronismo y su actualidad en la historiografía política

Uno de los trabajos en los que se expresa esta actualidad del peronismo en la historiografía política, y que intenta abordar el problema de su lectura en clave heterogénea, es el del historiador Raanan Rein, *Los muchachos peronistas judíos*.¹⁸ Los argumentos de los cuales parte Rein se exponen en la introducción: primero, “Perón no era nazi”; segundo, “que Perón no era fascista”; tercero: el carácter heterogéneo del peronismo, “la mezcla de influencias políticas e ideológicas en su formación”; cuarto: “que Perón no era antisemita”. Como afirma el autor, “no fueron pocos los judíos que apoyaron al naciente peronismo desde las primeras décadas”, lo que también implicaba que diferentes factores sumamente dinámicos durante la llamada década peronista, que iba de mediados de los años cuarenta a mediados de los cincuenta del siglo XX, dieran como resultado una relación compleja entre el peronismo y los argentinos judíos, que, según lo afirma Rein, “creció a medida que el régimen se afianzaba en el poder, y a raíz de la reelección de Perón en noviembre de 1951”.

¹⁷ Abbagnano, Nicola, “Metafísica”, en *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 2003, p. 795.

¹⁸ Rein, Raanan, *Los muchachos peronistas judíos. Los argentinos judíos y el apoyo del Justicialismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 2015.

Después de abordar la inmigración judía en Argentina, el papel de Argentina en la Segunda Guerra Mundial y en la posguerra, la figura de la Organización Israelita Argentina (OIA), la sección judía del justicialismo, la posición del Estado argentino ante la creación del nuevo Estado judío, y el papel de intelectuales y de algunos medios de comunicación impresos, Raanan Rein, en el capítulo 6 de su libro, identifica dos formas paradigmáticas del apoyo sindical y empresarial: uno, Ángel Perelman; otro, José Ber Gelbard.

Perelman jugó un papel importante en la movilización de apoyo popular al peronismo, “fundador en 1943 y primer secretario de la Unión Obrera Metalúrgica”,¹⁹ además de ser hijo de un miembro del Partido Comunista, escribió un libro titulado *Cómo hicimos el 17 de octubre*. Afirma Rein: “La consideración negativa sobre la deriva antinacional del comunismo argentino iba a afectar enormemente a la percepción de Ángel sobre el camino por el cual debían dirigirse las aspiraciones del proletariado argentino”.²⁰ Lo anterior explica por qué Perelman va a sostener que tanto el socialismo como el comunismo se “vendieron” a la oligarquía, renunciando a sus “objetivos revolucionarios de clase”, posición que va a coincidir con el rechazo peronista al comunismo, y que de alguna manera iba muy bien con la llamada “tercera posición” peronista.

Después de una reunión masiva con el mismo Perón en 1944, siendo este último secretario de Trabajo y Previsión, Ángel Perelman se colocó en la línea del naciente peronismo, identificó intereses convergentes entre el nuevo sindicato obrero y Perón, para finalmente aceptar una renuncia a la revolución obrera en nombre del capitalismo nacional peronista. Se afianzaba un frente obrero antioligárquico, sellado por Perelman y el mismo Perón... al menos en la retórica obrera ya naciente como peronista, entendiendo que el movimiento sindical fue “el principal canal institucional para la lealtad de la clase trabajadora hacia Perón como persona y hacia el peronismo como movimiento”.²¹

Rein aborda también las relaciones entre otros liderazgos obreros y el naciente peronismo entre el 43 y el 45, entre ellos el de Ángel Yampolsky, que también “jugó un papel importante en la movilización obrera de octubre de 1945”.²² Rafael Kogan fue secretario de la Unión Ferroviaria, poderosa or-

¹⁹ *Ibid.*, p. 273.

²⁰ *Idem.*

²¹ James, Daniel, *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*, Argentina, Siglo XXI, 2006, p. 11.

²² Rein, Raanan, *op. cit.*, p. 278.

ganización sindical y estratégica en la política de industrialización que recién iniciaba en esos años, siendo la “base del peronismo en el país”. Rein sostiene:

La importancia de líderes como Perelman, Yampolsky, Kogan o Diskin, radica en parte en el hecho de que su rol y significación no tuvieron que ver necesariamente con su identidad judía, sino con su condición de argentinos judíos. En muchos casos, parece que a nadie le importó su origen hebreo. Quizás esto pueda revelar una apertura por parte del peronismo hacia los judíos, más que la designación de un funcionario u otro para tratar asuntos específicamente judíos.²³

En lo que respecta a las relaciones entre el peronismo y la burguesía nacional, Rein propone la figura de José Ber Gelbard para identificar el proceso de “alianza policlasista”, esto desde la perspectiva del papel que jugaron los argentinos judíos en la configuración heterogénea del peronismo. Ber Gelbard fue ministro del último Perón “sin ser peronista” —más bien cercano al Partido Comunista— y se sintió atraído por los conceptos claves del peronismo: “justicia social” y “comunidad organizada”. Como jefe de la Confederación General Económica, Ber Gelbard organizaba a un sector del empresariado nacional que se oponía a la vieja alianza entre las élites tradicionales y el imperialismo inglés. Si bien la alianza entre este sector de la burguesía nacional identificada con Ber Gelbard acompañó a Perón incluso en los años del destierro, fue con el regreso de Perón que Ber Gelbard se transformó en ministro de economía, hasta que presentó su renuncia con la muerte de Perón y la llegada de Isabel Martínez de Perón a la presidencia. Ber Gelbard fue un ministro de economía que se derrumbó con el mismo peronismo y que articuló la idea nacionalista y modernizadora de un proyecto económico, un “icono” y “representante de la burguesía nacionales”, que quizás puede ser también entendido como un elemento clave para comprender la definición económica del peronismo: un proyecto modernizador conformado por una heterogeneidad de sectores sociales, con una “identidad” de economía burguesa nacional, en un contexto de auge y decadencia de una política de industrialización, que finalmente colapsó en 1976.

El capítulo 7 cierra el libro con una reconstrucción de cómo fue visto el justicialismo por los israelíes durante la larga duración del peronismo, de 1946 a 1976. Rein afirma que desde el comienzo de su primera presidencia Perón puso “gran empeño en mejorar su imagen en la escena internacional”,²⁴ esto

²³ *Ibid.*, pp. 284-285.

²⁴ *Ibid.*, p. 325.

implicaba “quitarse de encima cualquier sospecha de fascismo y antisemitismo, y procuró establecer buenas relaciones con la comunidad judía de su país, y posteriormente con el nuevo Estado judío, Israel”.²⁵

¿Cómo fue visto Perón por los israelíes? Algunas organizaciones judías en Estados Unidos sospecharon de Perón al inicio, pero el argumento del Rein es que la imagen de Perón en los medios de comunicación israelíes fue compleja. ¿Refleja esta complejidad de los puntos de vista de israelíes la complejidad misma del peronismo? ¿Es ya una rutina historiográfica identificar al peronismo como homogéneo y no, como quiere Rein, como un fenómeno cuya complejidad todavía está por reconstruirse y que más bien podría definirse como heterogéneo?

Rein concluye: al “reevaluar las actitudes de los argentinos de origen judío hacia Perón y las relaciones de Perón, su movimiento y su gobierno hacia los judíos y el Estado judío en los cuarenta y cincuenta”,²⁶ podríamos encontrar otro semblante del peronismo: lo que el autor señala como la “inclusividad étnica del populismo peronista”²⁷ y antecedente para Rein de la “multicultural Argentina contemporánea”. Yo me preguntaría: ¿sucedería lo mismo si, por ejemplo, nos preguntáramos por las simbolizaciones que hacía Perón en sus textos sobre los “indios” o por su política abiertamente racista hacia los pueblos originarios en Argentina? ¿Fue el peronismo un “mosaico de identidades”, como lo sugiere Rein? ¿Es más pertinente y útil hablar de populismo que de fascismo cuando nos referimos a esta etapa de la historia política argentina? ¿Cómo abordar la misma heterogeneidad “interna” de los diferentes peronismos en clave historiográfica?

Una paradoja: el peronismo a la luz de la supremacía formal de la democracia

En uno de los libros más ambiciosos en lo que se refiere a la actualidad de los populismos latinoamericanos, y que ya en el mismo título lleva las marcas de su propuesta de interpretación política, *El siglo de Perón. Ensayo sobre las democracias hegemónicas*,²⁸ Alain Rouquié postula que el peronismo en

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Ibid.*, p. 376.

²⁷ *Idem.*

²⁸ Rouquié, Alain, *El siglo de Perón. Ensayo sobre las democracias hegemónicas*, Argentina, Edhasa, 2017.

la Argentina es comprensible a partir de una posible periodización en tres momentos históricos y, quizás, conceptuales: 1) el de su comienzo como una experiencia enigmática y contradictoria, 2) el de su metamorfosis y sobrevivencia, 3) el de su actualidad y hegemonía.

¿Cuáles son las preguntas iniciales que plantea Rouquié para colocar en perspectiva su ensayo? Cito dos de ellas: “¿dónde ubicar [...] esta forma singular de gobierno a la vez autocrática y representativa?” “¿A cuál de las tres categorías cardinales que son totalitarismo, el autoritarismo y la democracia pluralista se puede asignar el peronismo?” Quizás los rasgos del peronismo que se quieren focalizar con estas preguntas son los siguientes: el de su ambigüedad constitutiva (autoritario y democrático a la vez, o que alterna estas dos características en diferentes momentos, sin que por esto Rouquié se refiera explícitamente a esta ambigüedad) y el de su condición de articulador conflictivo de ideologías de muy diverso cuño –fascistas pero también democratizadoras– que darían lugar a regímenes sumamente contradictorios, pero también muy amplios en lo que respecta a los sectores sociales que logran implicar en su proceso.

Ante algunas teorías de la ideología perfectamente estructuradas en conceptos o doctrinas ya cristalizadas, listas para “usarse” en la interpretación de cualquier proceso histórico, tal parece que Alain Rouquié intenta recuperar la experiencia histórica concreta del peronismo para sacarlo de su condición de “curiosidad aislada”. Otro de los elementos para llevar a cabo esta revisión del peronismo en clave latinoamericana es la actualidad tanto del peronismo, entendido también como una heterogénea fuerza política en Argentina, así como del surgimiento de “regímenes análogos” en las últimas dos décadas en una cantidad importante de países en el subcontinente. ¿Estamos ante las “variables” de un modelo de Estado, de gobierno, de sociedad y de economía que puede entenderse bajo una definición común o precisamente ante lo contrario, es decir, ante procesos históricos que exigen para su comprensión una apertura del significado doctrinario de las ideologías políticas?

El “facilismo” que transforma al populismo en una acusación permanente más bien nos diría más de las fuerzas políticas que enuncian estas posiciones que de la experiencia histórica de este tipo de procesos. Aquí es posible preguntar: ¿para sacar a los populismos de la misma “bolsa” que los homogeneiza no habría que recomenzar el análisis puntual, historiográfico, de todos ellos desde otra perspectiva, quizás con pautas que atiendan su “heterogeneidad” y su posible “hibridez”, pero siempre en relación problemática con los diferentes contextos en los que se surgen?

Quizás uno de los supuestos iniciales del libro de Rouquié que se deben tomar de manera crítica es el que da por sentado que “Perón ha sido el creador

del peronismo”.²⁹ ¿Qué pasaría si se empezara a cuestionar esta afirmación para comprender que sin “masa” o “pueblo” o “comunidad organizada” no hay tampoco peronismo? Esta idea, la de Perón como creador del peronismo, más bien oculta la complejidad de la relación entre Estado, sociedad y mercado implicada en la definición heterogénea de los populismos. ¿La misma perspectiva “personalista” o “bonapartista” para analizar los sistemas políticos latinoamericanos no estaría simplificando el tema mismo de los “conductores” en su dimensión social y política? Sin sociedad no hay líderes, aunque en el planteamiento peronista sea el mismo Perón el que le da el *reconocimiento* al *pueblo* para constituirse como sujeto político.

La primera parte del libro de Rouquié aborda al peronismo como enigmático y contradictorio. En sus tres primeros capítulos va a reconstruir en clave política la historia del llamado primer peronismo. Rouquié afirma que las investigaciones, digamos, empíricas sobre el peronismo ya son suficientes como para ensayar una interpretación que las articule en clave política. Quizás el momento estelar de esta reconstrucción en clave política es el del 17 de octubre de 1945, el día del nacimiento del peronismo, que se confunde entre su proceso de mitificación política y el análisis de sus condiciones objetivas en las que se produce el “reconocimiento” mutuo entre *pueblo* y *líder*.

El ascenso de Perón, que llega a su punto más álgido cuando gana las elecciones de 1946, como un militar que va comprendiendo y articulando las fuerzas que posteriormente va a dirigir, que las va transformando, transformándose también él. La coyuntura internacional y la definición de Argentina ante las consecuencias del fin de la Segunda Guerra Mundial, los rasgos inéditos de este proceso político que va del golpe de Estado a Yrigoyen en 1930 a la primera presidencia de Perón —como el que señala Rouquié cuando el mismo Perón le habla por primera vez en la historia de la Argentina a un sujeto político identificado como “pueblo”—, la crisis de un nacionalismo militar sumamente represor y que renuncia a “modernizar” sus mecanismos de control político, la creciente movilización de la clase trabajadora, así como el paso sustantivo que da Perón de la “represión” nacionalista al impulso desde el Estado a la organización sindical, son algunos de los elementos que van a definir la conceptualización de este primer momento enigmático y contradictorio.

Todo este proceso culmina, para Alain Rouquié, en la formación de un Estado híbrido, cuyo resultado durante una década aparentemente será el de una situación de prosperidad económica y legitimidad política, resultado también

²⁹ *Ibid.*, p. 13.

de la etapa reformista del peronismo ya como gobierno que inaugura una nueva época. Se dice en el libro de Rouquié que, para 1946, “Juan Domingo Perón es ya el jefe del Estado legal y legítimo, pero no ha obtenido con el voto el derecho a gobernar”. La “presidencia bicéfala”³⁰ de un poder articulado entre Perón y Eva Duarte como figuras teatrales, *performativas*, que desarrollan un estilo personal de gobernar, se suman a un proceso de construcción de hegemonía que entrará paulatinamente en una caída que será al mismo tiempo económica, política y social, pero que también se deberá al peso específico de sus propias contradicciones: “Pero Juan Perón, al desviar las instituciones, al practicar la confusión de poderes, al suprimir los equilibrios constitucionales, al poner el apoyo de la mayoría por encima de la ley, ha preparado su propia caída”.³¹

Alain Rouquié concluye su análisis de los diferentes populismos señalando su permanente tentación autoritaria: “Su deriva contra el pluralismo y su autoritarismo rampante tienen como único objetivo la ocupación permanente del poder y el control del Estado”. Lo paradójico es que Rouquié no hace ningún énfasis conceptual en lo que llamaremos la *ambigüedad estructural* de los populismos, la misma que permite la convivencia tensa, problemática y muchas veces violenta de este autoritarismo con los momentos democratizadores, articuladores de diferentes sectores y que dentro del populismo escenifican sus propios antagonismos. Rouquié también afirma que, desde el fin de la última dictadura, el peronismo contemporáneo se supo adaptar a la democracia representativa y que esta asimilación se jugó en la tensión de la política con la cultura:

Así, la hegemonía cultural es mucho más decisiva que las habilidades tácticas del ‘presidente paralelo’ para dar cuenta de la longevidad del justicialismo argentino. Gracias a esta dominación ideológica, después de 1983, el peronismo supo adaptarse sin demasiada dificultad a la democracia representativa. En efecto, en adelante los justicialistas aceptan el pluralismo competitivo y la alternancia en el poder, porque las victorias de las oposiciones son siempre sospechosas y nunca totalmente legítimas según la mirada del credo reformador dominante.³²

³⁰ *Ibid.*, p. 75.

³¹ *Ibid.*, p. 95.

³² *Ibid.*, p. 333.

Cabe preguntar: ¿no será que la supuesta supremacía de la democracia como una rutina de elecciones, es decir, solamente formal, que el mismo Rouquié trae de la tradición francesa para su análisis de Argentina, por ejemplo, a través de Pierre Rosanvallon, es una manera de no redefinir para su análisis puntual los actuales modos políticos e ideologías que se articularon a los populismos después de las últimas dictaduras militares, incluyendo el mismo “pluralismo democrático” y otras formas más sustantivas de la democracia? Quizás esta tensión, que va del autoritarismo a ciertas formas de democracia y que produce la ambigüedad estructural de los populismos, es también un modo de construir lo político y exige recomenzar —una y otra vez, como una maldición necesaria— el análisis en perspectiva historiográfica de la recargada heterogeneidad de sus últimas puestas en escena en los países latinoamericanos.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola, “Metafísica”, en *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 2003.
- Cerutti Guldberg, Horacio, “Algunas reformulaciones actuales del populismo”, en Horacio Cerutti, Carlos Mondragón González y J. Jesús María Serna Moreno (coords.), *Resistencia, democracia y actores sociales en América Latina*, México, CIALC/UNAM/ Ediciones Eón, 2008.
- Germani, Gino, “Democracia participativa y clases populares”, en Gino Germani, Torcuato S. di Tella y Octavio Ianni, *Populismo y contradicciones de clase en América Latina*, México, Ediciones Era, 1973.
- Herrejón Pereda, Carlos, *Del sermón al discurso cívico, México 1760-1834*, Zamora, Colmich/Colmex, 2003.
- James, Daniel, *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2010.
- Perón, Juan, *Manual de la Conducción Política*, Buenos Aires, Ediciones Mundo Peronista, 1952.
- Ramírez, Ignacio, “Populistas fuimos todos”, *Revista Anfibia*. <<http://www.revistaanfibia.com/ensayo/populistas-fuimos-todos/>> (28 de agosto de 2018).
- Rein, Raanan, *Los muchachos peronistas judíos. Los argentinos judíos y el apoyo del Justicialismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 2015.
- Rouquié, Alain, *El siglo de Perón. Ensayo sobre las democracias hegemónicas*, Buenos Aires, Edhasa, 2017.

Ruvituso, Clara, *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2015.

Semán, Ernesto, “Populismo latinoamericano, ¿espejo o antídoto del trumpismo?”, *Página 12*, 26 de febrero de 2018. <<https://www.pagina12.com.ar/97960-populismo-latinoamericano-espejo-o-antidoto-del-trumpismo>> (24 de agosto de 2018).

POPULISMO, NEOLIBERALISMO Y DEMOCRACIA

Alejandro Auat

Sostendré en este breve artículo –desde una filosofía política mediada por las ciencias sociales– que el populismo es la posibilidad actual de recuperar una democracia significativa, y el neoliberalismo su vaciamiento sustancial. Esta tesis fuerte requiere no sólo de un desarrollo argumentativo, sino también de múltiples distinciones.

La vinculación positiva del populismo con la democracia no es una tesis nueva: sea como “espejo de la democracia” (Panizza)¹ o como su “cara redentora” (Canovan),² lo cierto es que la democracia lleva al pueblo en su propio nombre mientras que la asociación con la tradición liberal es un fenómeno reciente en la historia. Y aun cuando reducida a “democracia liberal”, lejos estamos aún de hablar válidamente de “democracia neo-liberal”.

Democracia

El término ‘democracia’ no incluye nada más que el gobierno del pueblo como principio de legitimidad. Es el sentido “desnudo” de la democracia: la ‘nuda democracia’. La etimología de la palabra (*demos-kratos*) remite a una situación nada inocente respecto de quiénes son los que tienen capacidad de

¹ Panizza, Francisco (comp.), *El populismo como espejo de la democracia*, FCE, Buenos Aires, 2009.

² Cf. Ardití, Benjamín, *La política en los bordes del liberalismo*, Gedisa, Mexico, 2010.

gobernar. Las reformas de Clístenes y las definiciones de Aristóteles nos dan algunas pistas para entender el proceso por el que la democracia se identifica con lo político como tal.³

El *demos* no es una unidad natural organizativa de la población. Es una especie de circunscripción que sirve de base a la representación política, constituida para hacer posible la igualdad, ya que diluía las influencias que algunos podían tener en un territorio a partir de su nombre, riqueza, nobleza u otras cualidades distintivas, y posibilitaba “redes” de relaciones transversales entre ciudad, campo y costa o entre quienes compartían intereses o demandas. Esto fue así sobre todo después de las reformas de Clístenes (siglo VI a.C.), quien redefinió los *demoi* constituyendo a cada uno con la suma de tres territorios distintos –ciudad, campo y costa– de modo de romper la “natural” sujeción a las aristocracias locales; y modificó su integración aceptando la incorporación de extranjeros y esclavos metecos, con lo que diluía la influencia que podían tener los nobles en cada organización. A partir de allí, el ciudadano (*polités*), es un sujeto moldeado por esa pertenencia a agrupamientos artificiales, no naturales, y la misma *polis* no se identifica con la ciudad solamente, sino con la comunidad de ciudadanos.

Estas reformas administrativas, radicalizadas por su confluencia con las reformas de Efialtes,⁴ tuvieron enormes consecuencias políticas. Éstas fueron puestas de manifiesto, entre otros, por Aristóteles, al definir la política a partir del principio de la igualdad (*isonomía*), no natural, sino política. Aristóteles dice que el mando político es el gobierno entre iguales, y por eso no hay condiciones “naturales” o prestablecidas para ese tipo de mando. El ciudadano es para él “el que toma parte en el hecho de gobernar y en el hecho de ser gobernado”. Rompe con la lógica de lugares prestablecidos, por nacimiento, por riqueza, o por saber, como condiciones para el mando. El mismo define a las reformas de Clístenes como una “revolución”. Esta “revolución” política y conceptual no se hizo sin luchas. Quienes detentan el poder naturalizado en forma de herencias familiares, nobiliarias o por sus riquezas, no lo entregan sin resistencia, no aceptan su igualdad con campesinos, ex esclavos o inmigrantes.

Por eso la democracia no es simplemente una descripción de un régimen en el que “todos” participan del gobierno; es una opción política por la igualdad,

³ Cf. Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010. Aristóteles, *Política*, traducción, estudio preliminar y notas de Gabriel Livov, Bernal, UNQ/Prometeo, 2015.

⁴ Cf. Gallego, Julián, *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires, Miño y Dávila/UBA, 2003.

que no está dada naturalmente, sino que hay que instaurarla contra la oposición de quienes no quieren perder sus privilegios. La opción por la igualdad tiene un momento *instituyente*, de irrupción y lucha, y otro momento *instituido*, de consolidación del ethos igualitario en instituciones. Incluir este segundo momento distingue las propuestas de los latinoamericanos Laclau y Dussel frente a los europeos Rancière y Negri entre otros.⁵

Pueblo

Pueblo (*demos*) es, entonces, el sujeto político de la democracia entendido como una relación antagónica y no como una clase social. Pueblo es el sujeto que irrumpe con la instauración de la igualdad y frente a quienes quieren mantener la desigualdad.

Pueblo es un sujeto que es un modo de relación. Es un sujeto que opta, que elige dónde estar ubicado frente a los antagonismos principales, es un sujeto que se plantea siempre de qué lado está. Pero esta opción siempre fue más fácil para quienes no tienen nada que perder, es decir, no tienen ni abolengo, ni riquezas, ni saberes especiales, ni títulos: los pobres, la plebe, los excluidos, los dominados, el resto... Luchando por tener parte, luchando por la igualdad, encarnan la universalidad propia de los derechos que abarca incluso a quienes se los niegan. Aquí radica la ambigüedad del término pueblo y que es recogida en la diferencia entre *plebs* y *populus*: la *plebs* es una parte que reivindica un derecho de la totalidad y por eso expresa como ninguna otra parte al *populus* (totalidad como comunidad futura). Mientras que la parte que se constituye en torno a privilegios o condiciones no universalizables defiende su propia particularidad.⁶

Populismo

En una entrevista con el diario *El País*, el papa Francisco diferenció el significado del término populismo en América Latina, donde lo identificó con “el

⁵ Cf. Castro Gómez Santiago, *Revoluciones sin sujeto*, Mexico, Akal, 2015, pp. 303 ss.

⁶ Para una revisión reflexivo-crítica del concepto de ‘pueblo’ y de su relación con la democracia, cf. Pazé, Valentina, *En nombre del pueblo. El problema democrático*, Madrid/Buenos Aires/Barcelona/San Pablo, Marcial Pons, 2013.

protagonismo de los pueblos”, de su sentido europeo, que ejemplificó con el nazismo alemán y la figura de Adolf Hitler. Dijo:

[Q]ue es una palabra equívoca porque en América Latina el populismo tiene otro significado. Allí significa el protagonismo de los pueblos, por ejemplo, los movimientos populares. Se organizan entre ellos... es otra cosa. Cuando oía populismo acá no entendía mucho, me perdía hasta que me di cuenta de que eran significados distintos según los lugares.⁷

Un primer dato a anotar es ciertamente esta equívocidad del término. En el lenguaje político actual, se usa en general para denostar experiencias políticas a las que se presume divorciadas de toda institucionalidad y en la que se privilegiaría la identificación masiva con liderazgos demagógicos, ajenos a todo control de un estado de derecho. Por otro lado, en el seno de los propios movimientos populares a los que se refirió el Papa, el término es empuñado provocativamente contra adversarios a los que se les endilga un republicanismo o institucionalismo vacío y formal al servicio de los privilegios.

La narrativa populista se caracteriza por organizar su discurso en torno al conflicto (entre pueblo y corporaciones), al liderazgo (indiscutible, pues se sitúa más allá de las diferencias), al control de los resortes de poder y, contrariamente a lo que se denuncia desde el prejuicio, una fuerte pluralización de componentes intermedios heterogéneos. Al menos en la experiencia argentina de los últimos años. A ello hay que sumar una clara conciencia histórica que establece un momento de crisis y fundación y otro de reconstrucción de la sociedad y sus posibilidades. Esta distinción ha llevado a investigadores como Aboy Carlés y Barros a hablar de populismo de la crisis y populismo de la reconstrucción, o también entre identidades populares surgidas en momentos dislocatorios de *impasse* político y articulación populista en tiempos más extendidos y condiciones de relativa estructuralidad.

Hablamos de narrativa como una dimensión fundamental del análisis político, el del nivel particular —no universal ni singular⁸— de las mediaciones hermenéuticas e institucionales con las que se disputa el campo de los significados y se motiva la construcción de estructuras en la historia de cada comunidad política. Resultantes de históricos procesos de sedimentación,

⁷ <http://internacional.elpais.com/internacional/2017/01/21/actualidad/1485022162_846725.html>.

⁸ Cf. Dussel, Enrique, *Política de la liberación. Vol. II: Arquitectónica*, Madrid, Trotta, 2009.

narraciones e instituciones se constituyen en el medio por el que y en el que (*medium quo* y *medium in quo*) se dan los sentidos y los modos de la acción: por ello mediaciones. Así, no es indiferente el uso del término ‘clase’, o ‘pueblo’ o ‘ciudadano’, categorías que organizan y orientan nuestra comprensión y nuestra acción con las connotaciones que traen de la tradición marxista, o de la tradición nacional-popular latinoamericana, o de la tradición republicana-liberal. Claro que en su uso y por su lugar de enunciación pueden resignificarse hasta cierto punto, complejizando y desbaratando las tipologías puras. Categorías que no se presentan sueltas o aisladas, sino que precisan su significado diferencial con otras categorías al interior de un relato, de una narración. Y el registro narrativo no privilegia la argumentación racional – como el registro discursivo –, sino que se organiza en torno a los ejes del acontecimiento y la intriga. Y es más permeable a la ficción, en la medida en que tiende a desarrollar un discurso compensador de la angustia o del fracaso. Que no privilegie la verdad factual, no significa que sea una mentira sin más: el registro narrativo encuentra su validez en la autenticidad expresiva del narrador, cuya precisión descriptiva y profundidad en la comunicación de acontecimientos vividos constituye el primer eslabón de una cadena de verdad-validez que continuará por los registros interpretativo (que aporta un sentido, una ley, un destino a los acontecimientos narrados), argumentativo (que aporta razones y justificaciones) y reconstructivo (que se hace cargo de la historicidad de nuestro lenguaje), todo en una unidad discursiva singular en la que se pasa de un registro a otro sin solución de continuidad. Por lo que, aún cuando hablemos de “narrativa”, pues éste es el registro predominante, incluimos allí los otros registros cuyos elementos son más frecuentados en el análisis filosófico.⁹

En el plano de las investigaciones académicas asistimos a una revalorización cada vez más extendida del populismo, a partir de la recepción de la obra de Ernesto Laclau, que ha otorgado un estatuto teórico sólido a una categoría que viene siendo usada y estudiada desde hace tiempo, por lo que resulta una referencia insoslayable. Pero también de otros autores que, desde Margaret Canovan hasta Jacques Rancière, pasando por el interesante debate que la irrupción de Podemos ha abierto en España con intervenciones de Jorge Alemán, Íñigo Errejón, José Luis Villacañas o Carlos Fernández Liria, entre

⁹ Cf. Ferry, Jean Marc, *La ética reconstructiva*, Santafé de Bogotá, Siglo del hombre editores/Universidad Nacional de Colombia/Embajada de Francia, 2001. También Ferry, Jean Marc, *Les Puissances de l'expérience. Tome 1: le sujet et le verbe*, Paris, Les éditions du Cerf, 1991.

otros.¹⁰ En el plano académico el populismo ha sido estudiado como discurso político, como lógica política y como proceso político,¹¹ pero siempre en referencia a la constitución del sujeto de la democracia. La categoría de ‘discurso’ alude a toda práctica política de producción de sentido, por lo que no se reduce a su dimensión lingüística. Las características que permiten reconocerlo en grados diversos (nunca puro) pueden ser: la articulación de demandas insatisfechas, la división del espacio social en dos, alguna demanda o nombre que asume la representación del todo y por ello se va vaciando de su significado particular, la referencia al pueblo en el marco de una tensión entre *plebs* y *populus*, la apelación a la posesión de principios legitimantes para ordenar la comunidad, una promesa de redención. Como son características presentes en cierto grado en todo discurso político, algunos proponen hablar de “instancias populistas” de un discurso político. Estos rasgos pueden ser aislados abstractamente en una ‘lógica’ de construcción de sujetos políticos, operación teórica que ha permitido avanzar en su explicación-comprensión superando niveles de análisis descriptivos o normativos, principalmente condenatorios. La sofisticación, complejidad y profundidad del enfoque de Laclau ha contribuido en este sentido, introduciendo y redefiniendo las categorías de antagonismo y hegemonía, a una lógica de las equivalencias y una lógica de las diferencias, significantes vacíos y significantes flotantes, nominación y afecto, dimensión performativa de la representación, etcétera.

Finalmente, al estudiar el populismo como ‘proceso’ político se destaca su carácter inclusivo radical. Desde los estudios clásicos de Germani y Di Tella que hablaban del proceso histórico de inclusión de las masas en la modernidad capitalista periférica hasta los más recientes que proponen “entender al populismo como una forma específica de prácticas políticas radicalmente

¹⁰ Para el debate sobre el populismo puede consultarse: Ardití Benjamín, *La política en los bordes del liberalismo*, México, Gedisa, 2010; Gaete Julio Aibar (coord.), *Vox Populi. Populismo y democracia en Latinoamérica*, Avellaneda, Flacso/UNGS/UNDAV, 2013; Veliz y Reano (comp.), *Gramáticas Plebeyas. Populismo, democracia y nuevas izquierdas en América Latina*, Los Polvorines, UNGS/UNAV, 2015; Aboy, Carlés, Barros y Melo, *Las brechas del pueblo. Reflexiones sobre identidades populares y populismo*, Los Polvorines, UNGS/UNAV, 2013; Alemán, Jorge, *Horizontes neoliberales en la subjetividad*, Olivos, Grama, 2016; Errejón, Iñigo y Mouffe, Chantal, *Construir pueblo*, Barcelona, Icaria, 2015; Fernández, Liria, Carlos, *En defensa del populismo*, Madrid, Catarata, 2016, Baldassari, Marco y Melegari, Diego, *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, Verona, Ombre corte, 2012.

¹¹ Cf. Retamozo, Martín, “Populismo en América Latina: desde la teoría hacia el análisis político. Discurso, sujeto e inclusión en el caso argentino”, *Colombia Internacional*, núm. 82, septiembre-diciembre, 2014, pp. 221-258.

inclusivas”,¹² este rasgo es quizás definitorio para las débiles y excluyentes democracias latinoamericanas, sobre todo para su comprensión y valoración en los procesos “subnacionales”.¹³ Pues lo que se ha jugado siempre entre nosotros no es tanto el problema de poner límites y contrapesos al poder estatal, sino el de incluir y constituir un poder político que ponga límites y contrapesos a los poderes fácticos. Y, en este sentido, la irrupción de los excluidos, además de poner en crisis el sistema de representación, enfrenta el desafío de la reconstrucción y de correr los límites de la comunidad política. En este punto se insertan las indagaciones de investigadores como Gerardo Aboy Carlés quien, en la estela laclausiana, ha insistido en el carácter regenerativo del populismo, al que entiende como una forma de negociar o procesar la tensión y el juego pendular entre inclusión y exclusión, entre *plebs* y *populus*, entre parte y todo.¹⁴

Neoliberalismo

La narrativa neoliberal es claramente antipolítica, aunque pueda presentarse camuflada tras temas o palabras tomados de la narrativa liberal-republicana, o incluso de la populista. El lenguaje voluntarista de la autoayuda pleno de promesas y de afirmaciones insustentables, el reemplazo de la política por el gerenciamiento o *management*, del gobierno por la administración (o gobernanza), la producción de subjetividades “como dispositivo de rendimiento y goce”,¹⁵ estructuradas en torno a la deuda y el deseo infinitos, resignificados como “capital” humano financiarizado ofrecido al mercado de inversiones, en riesgo permanente de caer del lado de los perdedores, la economización de lenguajes, criterios y normas que entienden a la sociedad y al Estado bajo el modelo de la empresa moderna... en fin, todo ello hace de la narrativa neoliberal una mediación hermenéutica que socava todo fundamento de la democracia, pues elimina la idea misma de un pueblo, reduce la vida pública

¹² Barros, Sebastián, “Espectralidad e inestabilidad institucional. Acerca de la ruptura populista”, *Estudios Sociales*, vol. 30, núm. 1, pp. 145-162.

¹³ Cf. Vargas, Mercedes y Vezzosi, José, *Tradición, cambio y política en el peronismo interior. El diario El Liberal y el triunfo laborista*, inédito, ponencia presentada en estas jornadas.

¹⁴ Cf. Aboy, Carles G., “Populismo, regeneracionismo y democracia”, *PostData*, vol. 15, núm. 1, abril, 2010, pp. 11-30.

¹⁵ Laval, Christian y Dardot, Pierre, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2013, p. 325.

sin matar la política —aunque en ésta estén ausentes las instituciones y las condiciones de la democracia: “pasión informada, deliberación respetuosa, soberanía aspiracional, contención drástica de los poderes que podrían dominarla o socavarla”—¹⁶.

El neoliberalismo es “una nueva forma de razón gubernamental” que inaugura “la demolición conceptual de la democracia y su evisceración sustantiva”, pues “ataca los principios, las prácticas, las culturas, los sujetos y las instituciones de la democracia entendida como gobierno del pueblo”.¹⁷ Si en los ‘noventa el neoliberalismo todavía era visto como un conjunto de políticas económicas impulsadas por el Consenso de Washington, la recuperación de los enfoques pioneros del último Foucault posibilitaron una comprensión más atinada de éste como “una racionalidad rectora, amplia y diseminada, que transforma cada dominio humano de acuerdo con una imagen específica de lo económico” (Brown). El problema es que, junto al relato “técnico” de los expertos, hay una permanente referencia a los “valores democráticos”, pero como cáscara vacía que funciona como coartada de la estrategia neoliberal. El neoliberalismo reedita de manera más insidiosa y eficaz el desafío que los totalitarismos del siglo XX presentaron a la democracia. Dice Jorge Alemán: “El Capitalismo en su modalidad histórica neoliberal funciona como un Estado de excepción sin golpe militar. A partir de normas y procedimientos de apariencia institucional, se destruye progresivamente a la democracia como sede de la soberanía popular”.¹⁸

Republicanismo

Una tercera narrativa podemos agregar al campo disputado de los sentidos políticos entre nosotros: la narrativa liberal-republicana. Ésta suele poner el acento en un efectivo funcionamiento de las instituciones que equilibre los poderes en resguardo de las libertades individuales o bien de condiciones para la participación racional en decisiones adoptadas deliberativamente, con mayor énfasis en uno u otro de estos objetivos, según predomine el componente liberal o el republicano. El foco puesto en el diseño institucional supone

¹⁶ Brown, Wendy, *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, México, Mal Paso, 2016, p. 49.

¹⁷ *Ibid.*, p. 5.

¹⁸ Alemán, Jorge, *Horizontes neoliberales en la subjetividad*, Olivos, Grama ediciones, 2016, p. 79.

una ciudadanía virtuosa, siempre en falta, y tiene como puntos ciegos las dinámicas fácticas de los poderes salvajes. Por lo que esta narrativa suele derivar en juicios paternalistas acerca de “la gente”, cuando no en formalismos vacíos o lúdicas puestas en escena encubridoras de los lugares reales de la decisión. Más allá del uso paternal, formal o lúdico, los temas articuladores de esta narrativa tienen muchos puntos de contacto con quienes interpretan lo político desde la mediación populista. Así lo han destacado Eduardo Rinesi en Argentina¹⁹ y Carlos Fernández Liria en España,²⁰ mostrando que el moderno Estado de derecho, constitucional y social, es una conquista política a la que no se puede renunciar, y que el populismo ha venido a rescatar de su vaciamiento por parte del capitalismo en su fase neoliberal, revitalizando sus logros mediante la participación popular y la recuperación política del lenguaje de los derechos. A la nuda democracia como soberanía del pueblo se le añade, en los últimos tiempos, la constitucionalización de los derechos fundamentales como otro principio de legitimidad.²¹

Nuestra democracia

Este último enfoque, que designa lo que podríamos llamar “populismo republicano” o “republicanismo populista”,²² es particularmente posible en países en los que se han dado pasos fundamentales en la institucionalización de determinadas conquistas políticas, como es el caso de los derechos laborales y la organización sindical o los derechos humanos y los juicios por delitos de lesa humanidad en Argentina. Logros nunca definitivos, no exentos de retrocesos, por cierto. Pero, la referencia a experiencias particulares es un momento necesario de debates e investigaciones. En esta línea, Maristella Svampa distingue entre “populismos plebeyos” (Bolivia, Venezuela) y “populismos de clase media” (Argentina, Ecuador).²³

¹⁹ Rinesi, E. y Muraca, M., “Populismo y República”, en Rinesi, Vommaro y Muraca, *Si éste no es el pueblo. Hegemonía, populismo y democracia en Argentina*, Los Polvorines, UNGS/IEC, 2011.

²⁰ Fernández Liria, Carlos, *En defensa del populismo*, Madrid, Catarata, 2016.

²¹ Cf. Greppi, Andrea, *Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo*, Madrid, Trotta, 2006.

²² Cf. Villacañas, José Luis, *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande, 2015.

²³ Svampa, Maristella, *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*, Buenos Aires, Edhasa, 2016.

Estos enfoques hay que situarlos en el marco de una democracia que vamos re-significando —en Argentina— desde su comprensión como conquista de la libertad para dejar atrás la dictadura (1983-1987), hasta su interpretación como conquista de la igualdad por la inclusión y la ampliación de derechos (2003-2015), pasando por la frustrante experiencia de su restricción a rutinas procedimentales (1987-2001)²⁴ o el retroceso doloroso a experiencias de ajuste y neocolonialismo (2016-2017). No se trata, pues, de “la” democracia sin más. Sino de “nuestra” democracia. Cuyo derrotero es diferente al que tuvo en Europa o en Estados Unidos, principales referentes implícitos, no asumidos, por las teorizaciones de los autores que la industria cultural del centro consagra como autoridades para el consumo académico de las periferias. Así, por ejemplo, aclara Laclau que

[...] es preciso tener en cuenta que la democracia latinoamericana presenta desde sus comienzos una bifurcación característica entre la democracia liberal y la democracia nacional-popular. Esto se liga al modo de constitución de los Estados liberales en el continente: ellos no representaron, como en Europa, un poder parlamentario en oposición al absolutismo real, sino que fueron, por el contrario, la forma predilecta de organización de las oligarquías terratenientes locales”.²⁵

Democracia que ha sido identificada en el Norte global con la democracia liberal, reducida a la asociación entre libertad, autoexpresión y posibilidad de elegir. En ese sentido, “la democracia es hoy para el *homo politicus* lo mismo que el shopping para el *homo oeconomicus*”. Es esclarecedor el estudio de Jean y John Comaroff en el que analizan el funcionamiento del modelo de partido único en la República de Botsuana como plenamente democrático, en la medida en que incluye amplia participación en debates y decisiones sobre cuestiones de la vida comunitaria sin necesidad de cambiar al gobernante, a diferencia de la importación del modelo de democracia liberal que valora la periodicidad de elecciones y pluralidad de partidos, pero deriva en la conformación de una “clase política” en la que se delegan las decisiones cada vez menos relevantes para la vida comunitaria. El sistema africano que

²⁴ Cf. Rinesi, Eduardo, “Populismo, democracia y ‘nueva izquierda’ en América Latina”, en Veliz y Reano (comps.), *Gramáticas plebeyas*, Los Polvorines, Ediciones UNGS-UNDAV, 2015, pp. 23-51.

²⁵ Laclau, Ernesto, “Argentina: anotaciones preliminares sobre los umbrales de la política”, *Debates y Combates*, año 3, núm. 5, julio-agosto, 2013, pp. 7-18. Cf. también la experiencia.

analizan los Comaroff se asemeja al funcionamiento democrático de alguna de nuestras provincias, por lo que es de suma utilidad a la hora de evaluar la democraticidad o no de nuestros sistemas.²⁶

No pocos malentendidos se derivan de no tener en cuenta la disputabilidad, contextualidad y situacionalidad de nuestros conceptos. Pues, además de compartir con cualquier otro concepto la tensión entre su pretensión de universalidad y su remisión a una experiencia particular,²⁷ los conceptos políticos son esencialmente disputables, su significado impactará necesariamente en la praxis política, por lo que una lucha por su interpretación es ya un momento de la acción política. Lo que signifique para nosotros el populismo, el neoliberalismo y la democracia no puede desligarse de nuestra experiencia y de nuestros posicionamientos. No podemos obviar, por ello, nuestro posicionamiento y compromisos en o ante esa experiencia, que direcciona las búsquedas y respuestas, la selección de rasgos y de palabras, el peso relativo que les atribuimos –los acentos y énfasis–, pertinencias y relevancias, en una compleja operación que venimos indicando como “pensamiento situado”. Situacionalidad que alude al punto de vista desde donde se habla y piensa, cuya asunción crítica, gnoseológica y axiológica habilita un camino creciente y riguroso de objetividad entendida como intersubjetividad.

Las perspectivas e intervenciones en las ciencias sociales *de* América Latina tienen que hacerse cargo de esa situacionalidad y disputabilidad, cuestionando la normatividad de modelos teóricos pensados para otras realidades, y resignificando las categorías explicativas, las prácticas políticas y los diseños institucionales en función de su conformidad con los principios rectores de la soberanía popular y la constitucionalización de los derechos fundamentales.

Por nuestra historia, por nuestras experiencias, por las opciones emancipatorias que han dado el perfil más humano y más universal a las políticas latinoamericanas, nuestra democracia, en sus diversas escalas, sólo puede ser entendida desde las luchas por la inclusión y por la igualdad. No desde la imposición de un modelo emergente de otras historias, y vaciado hoy en las formas del gerenciamiento meritocrático. En ese entendimiento, podemos

²⁶ Comaroff, Jean y Comaroff, John L., *Teorías desde el sur*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 177. Cf. también Campos, Hernán, *Densidad y pluralidad organizativa: las redes políticas del Frente Cívico de Santiago del Estero en las elecciones municipales (2010-2014)*, inédito, ponencia presentada en las *I Jornadas Nacionales Perspectivas e intervenciones en las Ciencias Sociales del NOA: Sociedad, Economía y Salud a debate*, Santiago del Estero, FHCSYS-UNSE, agosto, 2017.

²⁷ “Non est intelligere sine phantasmate” (Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, IV 11).

resignificar el populismo como la posibilidad cierta de la recuperación del núcleo sustantivo de la democracia: la soberanía popular. Haciendo pie en ese umbral, habrá esperanza en la confrontación con los poderes de-democratizadores que el neoliberalismo ha acentuado en los últimos tiempos.

El desafío para las humanidades y las ciencias sociales es enorme: agudizar la crítica inteligente en la deconstrucción de los mecanismos anti y pseudodemocráticos así como en la descolonización de nuestros esquemas de percepción y de pensamiento, por un lado. Y por otro, intervenir político-discursivamente inventando y resignificando categorías y teorías, situándose—con la humildad del que aprende—no en la vanguardia, sino en la retaguardia de las luchas populares, que no sólo resisten, sino que inventan y ensayan formas de soberanía y de reparto del poder, más allá de los estrechos límites de una democracia sólo electoral.

Bibliografía

- Aboy, Carles G., “Populismo, regeneracionismo y democracia”, *PostData*, vol. 15, núm. 1, abril, 2010, pp. 11-30.
- , Barros y Melo, *Las brechas del pueblo. Reflexiones sobre identidades populares y populismo*, Los Polvorines, UNGS/UNAV, 2013.
- Alemán, Jorge, *Horizontes neoliberales en la subjetividad*, Olivios, Grama Ediciones, 2016.
- Aquino, Tomás de, *Suma Contra Gentiles*, trad. y est. introductorio de C.I. González SJ, México, Porrúa, 1977.
- Arditi, Benjamín, *La política en los bordes del liberalismo*, México, Gedisa, 2010.
- Aristóteles, *Política*. Traducción, estudio preliminar y notas de Gabriel Livov, Bernal, UNQ/Prometeo, 2015.
- Baldassari, Marco y Melegari, Diego, *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, Verona, Ombre corte, 2012.
- Barros, Sebastián, “Espectralidad e inestabilidad institucional. Acerca de la ruptura populista”, *Estudios Sociales*, vol. 30, núm. 1, pp. 145-162.
- Brown, Wendy, *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, trad. de Víctor Altamirano, México, Mal Paso, 2016.
- Campos, Hernán, *Densidad y pluralidad organizativa: las redes políticas del Frente Cívico de Santiago del Estero en las elecciones municipales (2010-2014)*, inédito, ponencia presentada en las *I Jornadas Nacionales Perspectivas e intervenciones en las Ciencias Sociales del NOA: So-*

- ciudad, Economía y Salud a debate*, Santiago del Estero, FHCSYS-UNSE, agosto, 2017.
- Castro Gómez, Santiago, *Revoluciones sin sujeto*, México, Akal, 2015, pp. 303 ss.
- Comaroff, Jean y Comaroff, John L., *Teorías desde el sur*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
- Dussel, Enrique, *Política de la liberación. Vol. II: Arquitectónica*, Madrid, Trotta, 2009.
- Errejón, Iñigo y Mouffe, Chantal, *Construir pueblo*, Barcelona, Icaria, 2015.
- Fernández Liria, Carlos, *En defensa del populismo*, Madrid, Catarata, 2016.
- Ferry, Jean Marc, *La ética reconstructiva*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre editores/Universidad Nacional de Colombia/Embajada de Francia, 2001.
- , *Les Puissances de l'expérience. Tome 1: le sujet et le verbe*, Paris, Les éditions du Cerf, 1991.
- Gaete, Julio Aibar (coord.), *Vox Populi. Populismo y democracia en Latinoamérica*, Avellaneda, Flacso/UNGS/UNDAV, 2013.
- Gallego, Julián, *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires, Miño y Dávila-UBA, 2003.
- Greppi, Andrea, *Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo*, Madrid, Trotta, 2006.
- Laclau, Ernesto, “Argentina: anotaciones preliminares sobre los umbrales de la política”, *Debates y Combates*, año 3, núm. 5, julio-agosto, 2013.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, trad. de A. Diez, Barcelona, Gedisa, 2013.
- Panizza, Francisco (comp.), *El populismo como espejo de la democracia*, Traducción de Soledad Laclau, Buenos Aires, FCE, 2009.
- Pazé, Valentina, *En nombre del pueblo. El problema democrático*, trad. de Andrea Greppi, Madrid/Buenos Aires/Barcelona/San Pablo, Marcial Pons, 2013.
- Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- Retamozo, Martín, “Populismo en América Latina: desde la teoría hacia el análisis político. Discurso, sujeto e inclusión en el caso argentino”, *Colombia Internacional*, núm. 82, septiembre-diciembre, 2014, pp. 221-258.
- Rinesi, Eduardo, “Populismo, democracia y ‘nueva izquierda’ en América Latina”, en Veliz y Reano (comp.), *Gramáticas plebeyas*, Los Polvorines, Ediciones UNGS-UNDAV, 2015.

- Rinesi, E. y Muraca, M., “Populismo y República”, en Rinesi, Vommaro y Muraca, *Si éste no es el pueblo. Hegemonía, populismo y democracia en Argentina*, Los Polvorines, UNGS/IEC, 2011.
- Svampa, Maristella, *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*, Buenos Aires, Edhasa, 2016.
- Vargas, Mercedes y Vezzosi, José, *Tradición, cambio y política en el peronismo interior. El diario El Liberal y el triunfo laborista*, inédito, ponencia presentada en las *I Jornadas Nacionales Perspectivas e intervenciones en las Ciencias Sociales del NOA: Sociedad, Economía y Salud a debate*, FHCSYS-UNSE, Santiago del Estero, agosto, 2017.
- Veliz y Reano (comp.), *Gramáticas plebeyas. Populismo, democracia y nuevas izquierdas en América Latina*, UNGS/UNAV, Los Polvorines, 2015.
- Villacañas, José Luis, *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande, 2015.

Pensamiento crítico en América Latina se terminó de imprimir el 28 de junio de 2019, en los talleres de Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V., Av. México-Coyoacán, núm. 421, Col. Xoco, C.P. 03330, alcaldía Benito Juárez, Ciudad de México, Tels.: 5604-1204 y 5688-9112, <www.edicioneseon.com.mx>. La edición consta de 1,000 ejemplares.

México ha iniciado una nueva etapa como país latinoamericano que lo vincula de forma más imperiosa a la región: a las y los latinoamericanos nos une la exigencia de sociedades más justas y equitativas. Es por lo anterior que hoy es más urgente que nunca reflexionar sobre nuestra condición actual en lo que se refiere a los procesos políticos, a los feminismos latinoamericanos, a la historia de nuestros pueblos y comunidades indígenas. Esta reflexión es también diálogo y praxis: es hora de buscar en el legado de nuestras pensadoras y pensadores las herramientas necesarias para que estas reflexiones se transformen en utopías asequibles. *Pensamiento crítico en América Latina* quiere contribuir a este proceso. El sello editorial de la Cámara de Diputados se ha dado a la tarea de conformar un catálogo tan amplio como sustantivo en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades, esto para poner al alcance de un vasto número de lectores textos imprescindibles para reflexionar críticamente sobre nuestro presente.

Es así que Horacio Cerutti Guldberg, filósofo argentino-ecuatoriano-mexicano, reconocido como uno de los más importantes pensadores latinoamericanistas, se ha dado a la tarea de compilar estos ensayos: “Este libro significa un esfuerzo colectivo por sistematizar algunos tópicos de Nuestra América que en cierta medida determinan los procesos políticos actuales: los retos de la filosofía y del pensamiento crítico latinoamericanos para el siglo XXI, el estado de nuestras democracias y la construcción de ciudadanía; una perspectiva crítica sobre los indianismos en países como Perú y Bolivia; justicia comunitaria en sociedades indígenas; los feminismos desde la perspectiva de nuestra región también nombrada como Abya Yala, así como la complejidad política, simbólica y cultural de los populismos latinoamericanos, su actualidad y relación con nuestras democracias y con el neoliberalismo”.

ISBN: 978-607-8559-84-8



9 786078 559848

