

LA MIGRAÑA...

REVISTA DE ANÁLISIS POLÍTICO
Nº7



LUKÁCS Y LA REVOLUCIÓN
COMO SALVACIÓN

Bolívar Echeverría

EDUARDO NINA QUISPE:
EL EMANCIPADOR, EDUCADOR
Y POLÍTICO AYMARA

Esteban Ticona Alejo

¡MAR PA' BOLIVIA, CARAJO!

Leonel Retamal Muñoz

LA MIGRAÑA...

REVISTA DE ANÁLISIS POLÍTICO Nº7

©LA MIGRAÑA
© Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia
Jach'a Marrka Sullka Irpataña Utt'a
Taqi Markana Kamachi Wakichana Tamtachawi Utt'a

Ñawra Kawsaypura suyuta sullk'a Kamana
Rimanakuy u-mallina suyu kamana

Tëtat guasu juvicha ja+kuerigua jembaliapoa
Tëtaguasuiñoombot juvicha jembaliapoa

Depósito legal: 4-13049-12
ISSNI: 78069
La Paz - Bolivia

Concejo editorial

Héctor Ramírez, Gonzalo Gosálvez, Wara Godoy y Gabriel Limache.

Colaboración

Bolívar Echeverría, Razmig Keucheyan, Itxaso Arias, Patricia
Moldiz, Esteban Ticona Alejo, François Schollaert Paz, Leonel
Retamal Muñoz y Sergio Zapata.

Edición y corrección:

Graciela Tamayo

Diseño

Gabriel Sánchez Castro

Coordinación

Gonzalo Gosálvez, Gabriel Limache, Enrique Parra,
Yaskara Miranda, Doris Luna y Paola Céspedes.

Ilustración portada

"Caminante" Freddy Carvajal

Artes y fotos

Gil Imaná, Freddy Carvajal, Jorge Grisem Mendieta Gonzales,
Rilda Paco Alvarado, Franz Ballesteros, Rosendo Aliaga, Mamani
Mamani, Javier del Carpio, Malena Rada, Juan Diego Alvarado,
Claudia Vilela, iverINT López y Santiago Junior Ayala.

Distribución gratuita
Impreso en Bolivia
SPC Impresores S.A.

2013

CONTENIDO

I SECCIÓN:

PARA SEGUIR PENSANDO
EL MUNDO DESDE BOLIVIA

pág: 12

Lukács y la revolución como salvación
(*Bolívar Echeverría*)

pág: 22

Intelectuales críticos contemporáneos: una
tipología (*Razmig Keucheyan*)

pág: 42

El comunitarismo hermeneúico y la
democracia intercultural (*Itxaso Arias*)

pág: 50

América Latina: Antes y ahora
(*Patricia Moldiz*)

5

II SECCIÓN:

PROYECTO HISTÓRICO Y COMUNIDAD

pág: 60

Eduardo Nina Quispe: El emancipador,
educador y político aymara
(*Esteban Ticona Alejo*)

pág: 78

El Imperio Británico provocó y ganó la
Guerra del Pacífico de 1879
(*François Schollaert Paz*)

pág: 88

¡Mar pa' Bolivia, carajo!
(*Leonel Retamal Muñoz*)



Autor: Jorge Grisem Mendieta Gonzales



"Altiplano" Autor: Gil Imaná

III SECCIÓN:
CULTURAS, EDUCACIÓN Y COMUNICACIÓN

Pág: 98

Evo en el cine
(*Sergio Zapata*)

IV SECCIÓN
OJO LECTOR

Pág: 107

El enigma del capital y
las crisis del capitalismo
(*David Harvey*)

Marx y América Latina
(*José M. Aricó*)

Pág: 108

Filosofía del presente
(*Alain Badiou*)

Espectros de Marx
(*Jacques Derrida*)

Pág: 109

Democracia Estado Nación
(*Álvaro García Linera*)



Gil Imaná

Autor: Gil Imaná

LA MIGRAÑA...

Editorial

8

En el actual proceso, el sustento arquitectónico de la institucionalidad democrática y, por lo tanto, de la construcción del estado plurinacional, es la firmeza de perspectiva histórica de un sujeto social que se hace cargo de su realidad. El proceso de descolonización, es una posibilidad civilizatoria muy profunda. Asimismo, en la dimensión económica, este sujeto también genera condiciones que coadyuvan con la solidez de esta construcción: la estabilidad económica, el cierre de la brecha de la desigualdad, el trecho ganando a la pobreza, todo esto que ha sido obtenido mediante la recuperación de la soberanía real y efectiva de nuestra economía.

En un sentido contrario, la democracia, deja de ser un mecanismo formal mediante el cual se hace legítimo un orden social que está arraigado en condiciones totalmente opuestas: la desigualdad, la pérdida de la soberanía nacional frente a la dominación imperialista, el aumento del dolor de la pobreza en las familias y una economía no solo inestable sino inviable por el perpetuo encadenamiento de la misma al control de los organismos internacionales y la dependencia de sus créditos.

En esta situación de formalidad estatal, no cabe espacio para que los distintos sectores e individuos que conforman la sociedad civil puedan desplegar su potencialidad participativa y propositiva. Es imposible pensar que gobiernos de derecha se encarguen de hacer circular in-

formación en temas estratégicos para la patria, imposible que le enseñen al pueblo de dónde provienen los ingresos del Estado, cómo se los gasta o invierte, difícil que los gobiernos de derecha le enseñen al pueblo a decidir sobre sus propios asuntos, y mucho más difícil, que le enseñen a decidir, manejar y gestionar los asuntos generales del país. Si la derecha se preocupara por desarrollar estas potencialidades anidadas en el pueblo, estaría actuando contra su propia naturaleza, contra su propia razón de ser. En el ámbito de la formalidad estatal a través de la democracia, la derecha vive también amparada y escondida en esta formalidad, convencida de que es indispensable su existencia en la dirección política de una nación, de que su capital cultural acumulado, la prepotencia del ejercicio de su "patronaje", son elementos que no pueden faltar para la vida política del país.

Por otra parte, el gobierno de estos sectores, ha tenido un resultado totalmente contrario al discurso que ha enarbolado, tanto para la patria como para el pueblo, puesto que en el discurso abanderan el desarrollo, el bienestar, la democracia, cuando los resultados fueron la marginación, pobreza, una patria exprimida, enajenada.

La democracia fundamentada en el proyecto y en la praxis de un sujeto revolucionario que encara la continuación y ampliación de un proyecto histórico que viene desde la lucha de nuestros ancestros y que atraviesa por las luchas de otros pueblos hermanos, solo posee la fuerza del pue-



Autor: Freddy Carvajal

blo que la lleva adelante y que la resiste, y partir de esto, puede proyectar la solidaridad de otros pueblos y una conciencia en ciertos espacios dentro de la institucionalidad internacional.

Frente a una conspiración multidimensional del imperialismo que asedia a cualquier proyecto social autónomo, de izquierda, con identidad, el pueblo solo tiene la fortaleza de ser un sujeto que ha sabido resistir, organizarse, informarse, analizar. La democracia directa y la institucionalidad que surgen de procesos profundos de transformación, tienen que traspasar este permanente asedio que se hace conspiración abierta en momentos críticos para exponer como resultado la factibilidad de la construcción social que lleva adelante. Golpes suaves, conspiración, des-

legitimación que pretenden usar los enemigos de la patria, serán insuficientes cuando el pueblo arraiga su firmeza en esta perspectiva histórica.

Pero también como parte de la construcción del estado plurinacional en base a este proyecto histórico, es que en otras dimensiones se debaten temas que hacen a la dignidad del país, la educación indígena, el tema marítimo, el comunismo, la interculturalidad. Este es el debate que compartimos en este número de La Migración, que recoge estos aportes muy sentidos desde diferentes individualidades que tienen toda la intención de hacerse escuchar, de dialogar, de compartir nuestra historia y proyectarla en el sentido que está marcado desde el contenido social y político de todo un pueblo.

I SECCIÓN

PARA SEGUIR PENSANDO EL
MUNDO DESDE BOLIVIA



Lukács y la revolución como salvación

*“hier unten aber können wir doch
vielleicht auch selbst etwas tun”*

Franz Kafka, *Das Schloss*

Bolívar Echeverría

Si el mundo de la vida es concebido como un universo de signos, nuestra actividad práctica se revela como un constante cifrar y descifrar significaciones; actividad inmersa en el campo de eficacia de un código cuya historia *nos hace* al mismo tiempo en que nosotros *la hacemos*. El discurso cotidiano resulta ser así una especie de “lectura”; una lectura que, al leer o revitalizar el texto escrito, lo transforma, lo convierte en un texto diferente. La filosofía sería entonces un intento de poner en palabras y discutir lo que el código *dice* sin ellas, mediante su silenciosa eficacia; un intento de formularlo y criticarlo, que se convierte en interpretación de la vida en la medida en que su pretensión es siempre la de usar esa fórmula para desentrañar y juzgar un *sentido* en esa vida.

Aunque el discurso de los marxistas se concibió a sí mismo, originalmente como un “momento” esencial pero subordinado al movimiento histórico totalizador –unas veces manifiesto, otras apenas perceptible– de la revolución comunista,

su presencia como hecho específicamente teórico en la vida del discurso contemporáneo puede y debe ser juzgada en sí misma. El marxismo es, él también, una lectura-comentario de lo real, una interpretación que desentraña y juzga el sentido de la vida cotidiana.

Desde la época de su aparecimiento, el discurso marxista ha ocupado un lugar excepcionalmente conflictivo en el universo del discurso teórico. En ocasiones, su lectura de lo real ha sido aceptada en sus grandes rasgos pero combatida en algunos de sus teoremas particulares; en otras, la aceptación de uno o varios de estos teoremas ha sido acompañada de un rechazo tajante de lo que en ella hay de *Weltanschauung*¹. Lo que no puede negarse es que el discurso marxista ha sido en estos últimos cien años, y sigue siendo actualmente, un interlocutor ajeno pero al mismo tiempo indispensable en el escenario de la vida del discurso teórico moderno. Personaje

1 Filosofía de vida. [NdE]



Bolívar Echeverría

Nació en Riobamba (Ecuador) el 2 de febrero de 1941 y murió en la Ciudad de México el 5 de junio de 2010.

Obtuvo el título de Magister Artium en Filosofía en la Freie Universität Berlin (1968), licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (1974), Maestría en Economía (1991) y Doctorado en Filosofía (1995) también en la UNAM. Fue profesor titular de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras, de la UNAM. Recibió los siguientes premios: “Universidad Nacional a la Docencia” (México, 1997); “Pío Jaramillo Alvarado” (FLACSO-Quito, 2004) y “Libertador al Pensamiento Crítico” (Caracas, 2007).

13

ajeno, porque, al definirse a sí mismo como crítico, sólo interviene en el drama para desquiciar la acción establecida en el guión que se representa; y personaje indispensable, sin embargo, porque, a fuerza de inmiscuirse ha hecho que los demás personajes en escena lo deban tener en cuenta si quieren afirmar su propia identidad dramática.

A la lectura de lo real que propone el discurso marxista le han sido aplicados los tres procedimientos idóneos para descalificar a una lectura. Se la ha tratado, primero, como lectura *errónea*; segundo, como lectura *insuficiente*; y, finalmente, como lectura *ilusoria*.

La lectura errónea es aquella que es desmentida por el propio texto que pretende leer, y la de Marx lo sería porque la historia del capitalismo no ha sido como él dice que es. Este procedimiento descalificador fue el más usual en el período de la segunda posguerra, antes de que el mundo, ya exhaustivamente capitalista, entrara en la crisis actual —en la que el precario bien-



Autora: Rilda Paco Alvarado

estar de las masas europeas y norteamericanas se revela como un simple islote o como una película superficial sobre un océano planetario de miseria. Entonces se podía decir todavía: “la ley marxista de la pauperización creciente del proletariado no ha tenido verificativo en lo real”. O afirmar también — y muchos lo siguen haciendo, con la misma visión estrecha que deja de lado la función neutralizadora de conflictos que ha tenido la intervención del Estado en la vida de las sociedades contemporáneas— que aquello con lo que contaba Marx, la contradicción y la resistencia de las “nuevas fuerzas productivas” frente a las “viejas relaciones sociales capitalistas”, no ha podido ser constatado en ninguna parte.

El segundo procedimiento descalificador cree poder descubrir una insuficiencia en la lectura del mundo de la vida hecha por Marx; ve en ella una lectura que dejaría sin descifrar un conjunto de significaciones esenciales que están presentes en el “texto” que pretende leer. La realidad del mundo moderno, se dice, sus conflictos y sus posibilidades, presenta niveles de determinación que no son reductibles al nivel puramente económico descrito y criticado por Marx. No todo lo que acontece en el mundo moderno es explotación de plusvalor y acumulación de capital; hay problemáticas antropológicas, sociológicas e históricas que pueden estar imbricadas con la reproducción capitalista de la riqueza, pero

que tienen una existencia autónoma. La lectura crítica de una realidad como la vida moderna, que ella misma, para ser tal, necesita autorreprimirse en beneficio del economicismo, es juzgada así como una lectura empobrecedora de lo real: como si *percibir* la reducción economicista fuera lo mismo que *proponerla*.

Pero es el tercer procedimiento descalificador del discurso marxista el que me interesa destacar aquí. No sólo porque en contraste con él se revela de mejor manera el aporte central de Lukács a la descripción y la crítica del mundo moderno, sino porque, a mi parecer, es el procedimiento más incisivo y el que más obliga al discurso marxista a definir el sentido y el alcance de su lectura-interpretación de lo real. Según este procedimiento, el discurso marxista implicaría una lectura *ilusoria* de lo real; no una lectura errónea ni tampoco insuficiente, sino una lectura que estaría guiada por una formulación desvirtuante del código de lo real; una lectura que puede ser perfectamente coherente y exhaustiva, pero que, *al reconstruir* discursivamente el sentido de lo real, le adjudica un centro de coherencia que resulta restrictivo, que puede responder a necesidades históricas que tuvieron vigencia en toda una serie de épocas pero que la han perdido ya definitivamente. Usando como etiqueta cómoda algo que en su autor original, Heidegger, es el nombre tentativo para un destino inquietante, se dice del discurso marxista que es el último gran representante de la “metafísica de Occidente”.

“Occidente” sería un modo de existencia del ser humano, organizado en torno al comportamiento técnico como el lugar privilegiado, donde el ser de los entes adquiere su sentido más profundo y definitivo. De acuerdo con el discurso occidental, el sentido del ser se da como una inteligibilidad constituida en la perspectiva primordial del poder técnico del hombre. La significación de lo real se revela en el encuentro de la instrumentalidad de los entes con la voluntad productiva del hombre. En esta línea de argumentación, el marxismo resulta ser la versión más acabada y final de este discurso, por cuanto su descripción y su crítica de la modernidad no harían otra cosa que llevar a sus últimas consecuencias el mismo planteamiento básico de la modernidad occidental: la idea de que es el hombre como sujeto del poder técnico el que enciende en definitiva todo el sentido de lo real. El marxismo describiría y criticaría lo moderno en nombre

de la posibilidad de una forma de sociedad en la que la existencia técnica del hombre, como ejercicio de poder, llegaría a su culminación; en la que no sólo la Naturaleza, sino la sociedad misma serían instrumentos de la acción que se guía exclusivamente por la razón instrumental. ¿Es así? ¿Es efectivamente el discurso marxista, por debajo de sus declaraciones revolucionarias, un discurso conservador e incluso reaccionario? ¿La transformación de la modernidad, tal como él la plantea, no implica acaso una ratificación del fundamento de esa modernidad?

Para el Lukács de los años veinte, la respuesta a estas preguntas debería ser afirmativa, si por “discurso marxista” se entendiera únicamente lo que él llamaba “marxismo vulgar”. El marxismo vulgar es el que construye su discurso a partir de una experiencia superficial o “burguesa” del mundo capitalista y que invoca por tanto una idea restringida de las posibilidades del cambio histórico revolucionario. El marxismo vulgar es el que sólo percibe la verdadera pérdida del sujeto social — que es la de su propio carácter de sujeto — bajo su forma productivista y abstracta, como simple pérdida de riqueza económica y de poder estatal. Dicho en otros términos, es el marxismo que no reconoce la mercantificación de la vida social como característica distintiva de la historia moderna y cuya teorización no puede arrancar así de los conceptos básicos de *fetichismo mercantil* y de *enajenación o cosificación* de la actividad humana.

Los comentarios siguientes versan sobre lo que, en mi opinión, es el aporte más valioso de Lukács a la autodefinición y el desarrollo del discurso marxista como discurso crítico sobre la modernidad capitalista y sobre las posibilidades de su transformación revolucionaria. Me refiero a su propuesta de una problemática fundamental para el discurso marxista; aquella que resume en el párrafo inicial de su ensayo sobre “La cosificación y la conciencia del proletariado”²

No existe ningún problema de este período histórico de la humanidad que no remita, en último análisis, a la cuestión de la mercancía, y cuya solución no deba ser buscada en la solución al enigma de la estructura de lo mercantil.

2 En: Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein (Studien über marxistische Dialektik)*, Der Malik - Verlag / Berlín, 1923.

La cuestión de la mercancía es la cuestión central, aquella que organiza a todas las demás en la sociedad moderna.

La estructura de la relación mercantil es aquí el paradigma de todas las formas de objetividad y de las correspondientes formas de subjetividad.

La circulación mercantil es “la forma dominante del metabolismo social” en nuestra época y, por tanto, todos los problemas fundamentales que se presentan en ella “resultan del carácter de fetiche de la mercancía”; de esa “objetividad fantasmal” que adquieren para los hombres sus propias relaciones interpersonales, en tanto que “relaciones cosificadas”.

Esta propuesta de centrar el discurso marxista en torno a la problemática del *fetichismo mercantil* y la *enajenación* no representa otra cosa —y así lo entiende el propio Lukács— que un retorno a lo que fue el planteamiento más profundo y radical del proyecto teórico de Marx, esbozado en los *Manuscritos de París* (1844) y ampliamente realizado en su obra más importante, la “crítica de la economía política” (de cuyo manuscrito sólo pudo publicarse adecuadamente el primer tomo de *El capital*).

Para Marx, la historia de Occidente, que culmina como construcción de la modernidad capitalista y que tiende a substituir o refuncionalizar a otras historias que han existido paralelamente en el planeta, muestra un conjunto de peculiaridades, cuyo fundamento está en la organización del proceso reproductivo de la sociedad en torno a la *circulación mercantil* de los bienes producidos. El proceso reproductivo de la sociedad en Occidente tiende a su atomización en una infinidad de procesos privados de reproducción, y los propietarios privados de cada uno de éstos sólo recobran una socialidad en la medida en que intercambian sus productos/bienes en calidad de mercancías. La modernidad capitalista es la forma culminante de este modo occidental de vivir en sociedad, y esto por dos razones. En primer lugar, porque en ella la mercantificación se completa al expandirse más allá del mundo de los objetos —sean éstos bienes de consumo directo o medios de producción— y afectar también al mundo de las personas: en la modernidad, el propietario privado se convierte, él mismo, en propiedad privada de sí mismo, en

mercancía fuerza de trabajo que él puede alquilar libremente a otros, a un precio determinado. Y en segundo lugar, porque la explotación específicamente capitalista, como apropiación del plusvalor producido por la fuerza de trabajo tomada en alquiler —relación social que pasa necesariamente a organizar la socialidad de los propietarios privados a partir del mercado de trabajo—, se convierte también en el principio conformador de la estructura tecnológica y el progreso de la producción y el consumo social.

Para Marx, la mercantificación de la vida social es la característica fundamental de la modernidad occidental porque la existencia efectiva de todos y cada uno de los conflictos inherentes a la vida social del ser humano se encuentra *mediada*, es decir, posibilitada y modificada, por su “traducción” al lenguaje abstracto e impersonal de la circulación mercantil, en el que la comprensión interindividual es lo mismo que la equivalencia de los objetos. Este lenguaje dominante, el de la socialidad como intercambio mercantil, es el que Marx intenta describir y explicar con el par de conceptos de “fetichismo” y “cosificación”.

Los objetos mercantiles, propios de la vida social moderna —incluido el objeto fuerza de trabajo que reside en la persona humana— pueden ser descritos como “fetiches”, dice Marx, porque, de igual manera que los instrumentos mágicos de la técnica arcaica, poseen un doble estrato, presencia, objetividad o vigencia social; son objetos “místicos”, que fusionan lo profano con lo sagrado; objetos a un tiempo corrientes y milagrosos, sensoriales y suprasensoriales, naturales y sobrenaturales, físicos y metafísicos, que tienen un “cuerpo” y un “alma”. El cuerpo corriente o profano de los objetos mercantiles está constituido por su objetividad “social-natural”, en tanto que bienes producidos; es su presencia o vigencia como resultados del trabajo humano y como condiciones del disfrute humano. El alma milagrosa o sagrada de las mercancías, su objetividad “puramente social”, consiste en su *intercambiabilidad* o valor de cambio: en su presencia como porciones de substancia valiosa, que los capacita para ser cedidos unos a cambio de otros. Esta segunda objetividad de las cosas como objetos mercantiles puede ser llamada “sagrada”, dice Marx, porque es en virtud de ella que acontece el “milagro” de la socialización entre los individuos modernos o propietarios privados. Éstos, que por su constitución misma son individuos



Foto: Franz Ballesteros

sociales, se encuentran sin embargo en una situación de *a-socialidad*. Si viven en sociedad es únicamente debido a que intercambian entre sí los productos de su trabajo; y, para que esto sea posible, es necesario que estos bienes producidos, que son cada uno de ellos cualitativamente heterogéneos o desiguales respecto de los otros, se homogeneicen o igualen todos *cualitativamente*, como valores para el intercambio o como partes, sólo *cuantitativamente* diferentes entre sí, de una misma substancia valiosa. Así, pues, Marx llama fetiches a los objetos modernos o mercancías porque éstos, a más de poner —como cualquier otro tipo no moderno de objetos— la posibilidad de la reproducción *física* de la sociedad, ponen también la posibilidad de su reproducción *política*, es decir, la posibilidad de que exista un conjunto efectivo de relaciones sociales de convivencia.

Junto al concepto de “fetichismo mercantil” Marx introduce el concepto de *cosificación* (o *enajenación*). Más amplio que el primero, este concepto le permite a Marx describir el carácter peculiar de esa socialidad puesta por el mundo de los “fetiches” mercantiles, desentrañar la forma moderna de esa reproducción política de la sociedad.

Cosificación significa para Marx la substitución de los nexos de interioridad entre los individuos sociales por nexos de exterioridad. En la medida en que sus relaciones son el reflejo de la “socialidad cósmica” que impera en el mundo de los fetiches mercantiles, los individuos sociales no viven un *hacerse* recíproco, un actuar directamente los unos sobre los otros, sino que todos ellos viven un *ser hechos* por una entidad ajena, que los impele desde afuera, desde las cosas, a entrar en contacto entre sí. Esta entidad ajena, la circulación de las mercancías, que orienta la vida de la sociedad y la marcha de la historia “a espaldas” de los individuos sociales, entra a substituir al sujeto social concreto; actúa como una “voluntad” mecánica y automática cuyas “decisiones” carecen de necesidad. Son directivas que no obedecen a un proyecto subjetivo y que sólo representan el encuentro y la igualación casual o fortuita de la infinidad de voluntades individuales enclaustradas en el círculo estrecho de sus intereses privados.

Éstos son los conceptos de fetichismo y cosificación mercantil en torno a los cuales Lukács propone

que se centre el discurso marxista acerca de la modernidad. Conviene insistir en que no se trata de una propuesta dirigida a *reducir* todo el panorama problemático de la vida moderna a los problemas de su carácter cosificado, sino de la propuesta de una *vía de acceso*, considerada la más efectiva, a la variedad y la complejidad problemáticas de esa vida moderna.

De ninguna manera puede decirse que esta propuesta de Lukács haya tenido una aceptación amplia o decisiva en la historia del pensamiento marxista: no en lo que respecta al marxismo teórico u “occidental” y menos aún en lo que respecta al marxismo directamente conectado con la actividad política, reformista o revolucionaria, de los momentos, los partidos y los Estados que se han denominado “marxistas”.

Las causas de esta falta de aceptación se encuentran, a mi parecer, tanto en el campo de la historia en general como en el más restringido de la historia del discurso.

El libro de Lukács perdió su *actualidad política* en el momento mismo en que fue publicado. Redactado en la primera posguerra, dentro de ese ánimo exaltado, de inspiración apocalíptica, para el que la posibilidad del “asalto al cielo” estaba “al orden del día”; cuando la “actualidad de la revolución comunista” parecía haber alcanzado su grado más elevado en las sociedades europeas, la publicación de *Historia y conciencia de clase* coincidió sin embargo con la rápida caída de esta actualidad revolucionaria y con el encauzamiento abrumador de ese ánimo en una dirección decididamente mesiánica, tanto hacia su burocratización al servicio de la “construcción del socialismo en un solo país” como hacia su estallamiento contrarrevolucionario, que lo convertiría en el impulso destructor y suicida del nacional-socialismo.

La propuesta teórica de Lukács quedó así descalificada por la falta de actualidad de las conclusiones políticas derivadas de ella por su autor.

Pero también en el terreno especial del discurso teórico es posible distinguir posibles causas de la escasa aceptación de la propuesta lukacsiana. Quisiera detenerme en una de ellas, que me parece especialmente significativa. Planteado como vía de acceso a la problematización de la modernidad, el recurso de Lukács a los con-



Autor: Rosendo Aliaga

ceptos de “fetichismo” y “cosificación” es ambivalente: *abre*, pero al mismo tiempo *cierra* la vía de acceso que existe en la crítica de la economía política a una problematización radical de la existencia humana en la modernidad, tanto en su momento social-individual o íntimo como en su momento social-colectivo o público. La ambivalencia consiste en que, llevada al extremo, su idea de la miseria capitalista como una *deminutio* de la condición humana, puede ser vista lo mismo como un abandono de la explicación metafísica —en particular, del mito judeo-cristiano de la caída y la condena del género humano— que como una reedición “ilustrada” de la misma. Todo sucede como si Lukács, que capta agudamente los efectos del fenómeno histórico de la cosificación bajo la forma de una dialéctica de descomposición y re-composición de la vida social, no alcanzara sin embargo a definir adecua-

damente esa dialéctica ni a descubrir por tanto el modo en que actúa cuando la cosificación que se manifiesta en ella no es la cosificación simple, puramente mercantil, sino la más compleja, la mercantil-capitalista.

Puede decirse que la propuesta de Lukács está a la espera de ser replanteada a partir de una problematización más comprensiva de la estructura de lo mercantil (de la relación que hay en ella entre el “valor de uso” y “el valor”) y de una distinción más precisa de la peculiaridad del fetichismo mercantil-capitalista. Según Lukács, el fenómeno histórico moderno de la cosificación se cumple mediante un proceso combinado de des-totalización y re-totalización de la vida social, en el cual lo que acontece fundamentalmente es la sustitución del sujeto “natural” de esa vida social, el ser humano, por un sujeto artificial, *el capital*. La vigencia de una socialidad humana puesta por el mundo de las mercancías y su dinámica de intercambios implica la suspensión de un modo de vida básico o estructural en el que el ser humano no se distingue de su propia actividad —en el que la sujetidad reside en el sujeto— y dentro del cual mantiene una relación de interioridad con el mundo de las cosas en la medida en que éste es su propia objetivación. Pero implica también la instauración de un modo de vida diferente, en el que, escindida la totalidad hombre-actividad o sujeto-sujetidad, la actividad o sujetidad continúa en funciones pero no sólo de manera separada y autónoma, sino además en sentido negativo o adverso respecto del hombre o sujeto; un modo de vida en el que las cosas —resultados y condiciones de esa actividad— se enfrentan al ser humano no sólo como entes que él no puede reconocer como propios, con los que él no puede mantener una relación de interioridad, sino, mediante otra “vuelta de tuerca”, como entes que, en su conjunto, imponen sobre él las necesidades de su propia dinámica.

Por un lado, el *ser humano*, el sujeto; por otro, su actividad, *la sujetidad*: esta imagen conceptual ilumina toda la versión lukacsiana de lo que es la enajenación o cosificación. Cosificada, la actividad que era *del* hombre y ya no lo es, la sujetidad que se ha enajenado, se determina realmente como *proceso de acumulación de capital*. Enfrentado a la cosificación de su actividad, el hombre, sujeto expropiado de su sujetidad, sufre y contempla la historia del proceso de

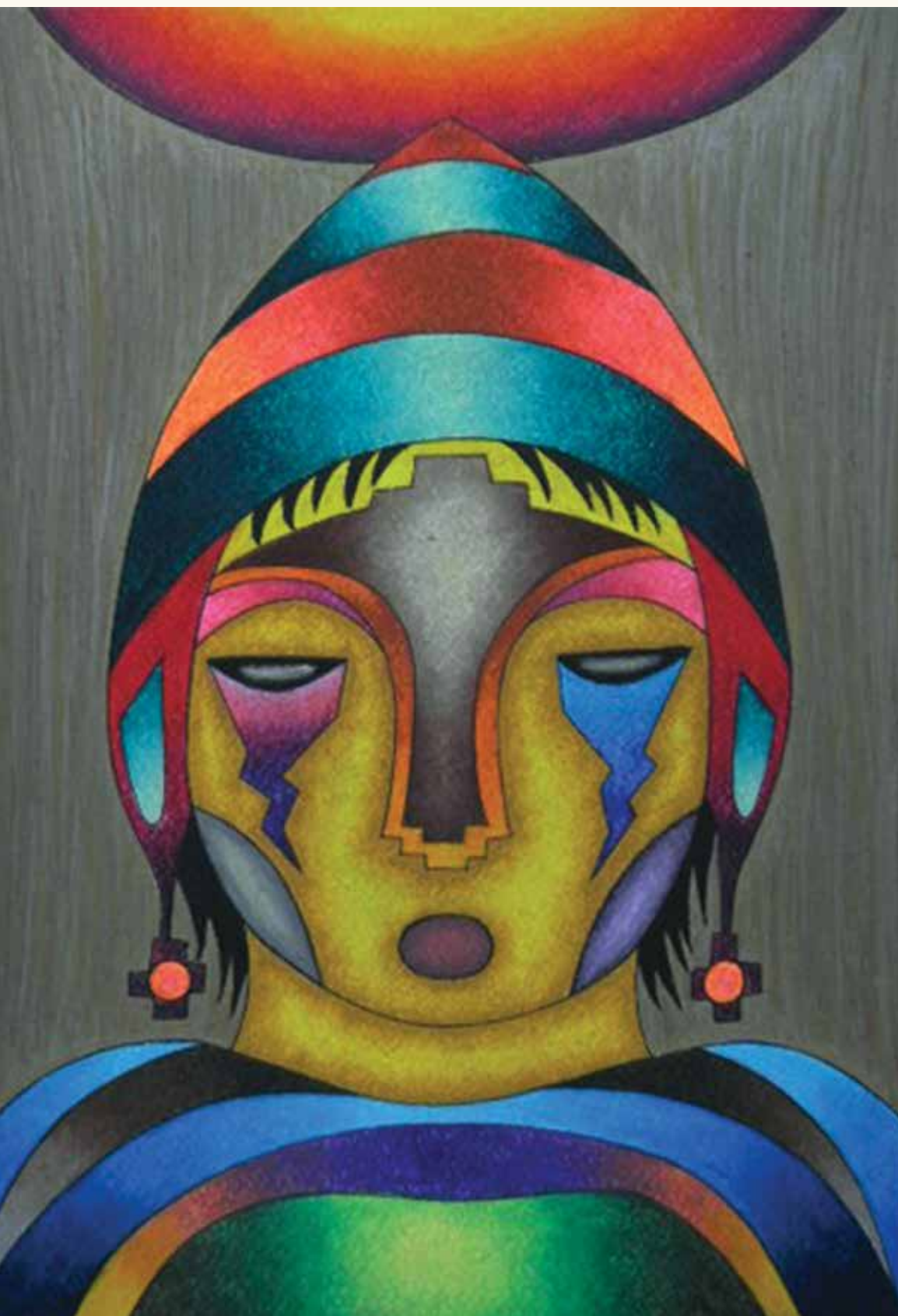
acumulación como un devenir que le es enteramente ajeno. Para Lukács, la cosificación trae consigo una devastación de toda la riqueza cualitativa del sujeto social y del mundo que él despliega con su vida; una devastación que no puede ser compensada por la creación de riquezas promovida por el capital como sujeto sustitutivo, en virtud de que el principio con el que reconstruye al hombre y a su mundo es el de una racionalidad puramente formal, abstracto-cuantitativa, analítico-calculatoria. Indiferente por esencia hacia todo lo concreto, desentendido de

la totalidad cualitativa de la existencia humana, el principio estructurador del mundo en el capitalismo promueve su crecimiento desahogado pero es incapaz de definirlo, de otorgarle una identidad concreta. La proliferación de la Cosa se acompaña de la muerte del Hombre.

No hay cómo pasar por alto la sensación de irrealidad que despierta esta imagen conceptual del fenómeno de la cosificación que presenta el ensayo de Lukács. De una parte (la del hombre despojado de su subjetividad): ¿es posible

postular un *sujeto* paralizado, inactivo, *en suspenso*? Si la característica fundamental del ser humano consiste en el sintetizar la riqueza concreta del mundo de su vida, ¿es él imaginable como una substancia sin forma, como algo aparte, retrotraído o exterior a la dinámica en la que se constituye efectivamente la realidad —a la vez deslumbrante y repugnante— del mundo moderno? De la otra parte (la de la subjetividad cosificada en el capital): ¿es posible imaginar que en la realidad social exista una *actividad* carente de concreción, que una historia pueda acontecer como un proceso de autoincrementación de la riqueza en abstracto, *¿sin otra cualidad que la cantidad*? Si el valor no es otra cosa que la forma abstracta cuantitativa que adquiere el producto social concreto en determinadas circunstancias históricas, ¿es imaginable una autovalorización del valor que no implique un proyecto de mundo, que sea sólo un proceso formal, carente de substancia, independiente del proceso de reproducción del producto concreto (pleno de cualidades o determinaciones)? ¿Es posible hablar de una re-composición efectiva del mundo social moderno, si el capital sólo lo sintetiza

“Niños” Autor: Mamani Mamani



formalmente, y si la fuente de su sintetización substancial se encuentra clausurada?

Esta duda respecto de la coherencia del concepto lukacsiano de cosificación no alcanza a disiparse de la manera en que intenta hacerlo el propio Lukács. La imposibilidad real de concebir un sujeto concreto de-sujetizado, enfrentado en exterioridad a un sujeto abstracto sujetizado es un obstáculo teórico que el ensayo de Lukács pretende salvar mediante un debilitamiento del concepto de cosificación. Para Lukács, en última instancia, ni la de-sujetización del uno ni la sujetización del otro llegan a completarse efectivamente. Por un lado, el sujeto de-sujetizado, identificado históricamente como *proletariado*, retiene un núcleo de sujetidad que no es enajenable; su capacidad de irradiar la concreción cualitativa del mundo se reduce a un mínimo, pero no desaparece: se refugia en el comportamiento espontáneamente anti-capitalista de la clase obrera, es la desadaptación al orden establecido como deseo de comunismo. Por el otro lado, el objeto sujetizado no es enteramente formal o abstracto, desligado de la substancia del proceso histórico; encarnado en la burguesía capitalista, existe como proceso real de explotación de la clase proletaria, como instancia destructora de las posibilidades abiertas por el desarrollo de las fuerzas productivas.

Pero este debilitamiento del concepto de cosificación, lejos de ayudar a penetrar en las relaciones entre el sujeto de-sujetizado y el objeto sujetizado, las vuelven más oscuras. En efecto, según Lukács, la *posibilidad concreta* del sujeto —del proletariado— es pura negatividad respecto del mundo abstracto puesto por el capital; por su parte, la *positividad abstracta* del capital —efectuada por la burguesía capitalista— se traduce como pura negatividad respecto de la vida social concreta. El mundo moderno como totalidad, como interpenetración de la dinámica cualitativa o concreta con la lógica cuantitativa o abstracta resulta inaprehensible. Su totalización sólo podría ser *puntual e instantánea*: la del momento de la revolución, la del acto salvador en que el proletariado re-

actualiza su capacidad de sintetización concreta al reapropiarse la actividad sintetizadora que venía existiendo, cosificada en abstracto, en el capital.

La existencia de un sujeto de-sujetizado por completo o dorado sólo de una sujetidad defensiva, reducida a ser mera *resistencia* al mundo moderno —dada la pureza de su positividad concreta— y, contrapuesta a ella, la existencia de un objeto sujetizado, ya sea absolutamente abstracto, ajeno a la substancia del mundo social, o dotado de una concreción exclusivamente *destructora* —dada la pureza de su negatividad concreta— constituyen supuestos que no sólo carecen de coherencia teórica, sino que desoyen las exigencias que el mundo moderno plantea a la teoría, cuando se intenta pensarlo mediante el concepto de cosificación.

El concepto de cosificación —ésta es la conclusión que se puede sacar tanto de la decisiva propuesta teórica de Lukács como de las limitaciones que se observan en sus desarrollos— permite pensar una realidad que tal vez es la que caracteriza más esencialmente a la modernidad: la de la existencia del sujeto social como sujetidad conflictivamente repartida entre el hombre y las cosas. Para afirmarse como sujeto abstracto, el valor valorizándose necesita realizarse como proyecto concreto; necesita de los seres humanos y de la *elección de forma* —civilizatoria, cultural— que ellos hacen al trabajar sobre la naturaleza: la existencia del capital como sujeto se agota en el ser un proceso permanente, siempre repetido, de enajenación del sujeto humano. Por su parte, con el simple hecho de existir como ser de convivencia social, de afirmarse como agente concreto de capacidades y apetencias, el ser humano se encuentra ya inmerso en la dinámica comandada por el capital; su capacidad de revolucionar el mundo hecho a la imagen del capital no puede ser por tanto una irrupción redentora, salida de la nada: tiene que resultar del propio mundo enajenado, que ser ella misma una ruptura con la metamorfosis que la mantiene traducida a los términos impuestos por el “sujeto” que la enajena.

Intelectuales críticos contemporáneos: una tipología*

Razmig Keucheyan

Tras el declive de los movimientos contestatarios en la segunda mitad de los setenta, existieron diversas reacciones en el campo intelectual. El conjunto de éstas conforma el perfil para una tipología de los pensadores críticos contemporáneos. En este periodo se pueden identificar seis categorías de reacciones de estos últimos, en función de las cuales los podemos denominar: “conversos”, “pesimistas”, “resistentes”, “innovadores”, “líderes” y “expertos”. El carácter de “tipo-ideal” (en el conocido sentido weberiano) de cada categoría es evidente; cualquier intelectual se encontrará siempre definido en varias de ellas.

Algunas de éstas tienden a ser mutuamente excluyentes –si no lógicamente, al menos en la práctica. De todas formas, hablando en términos generales, la mayoría de las combinaciones son concebibles.

Las determinaciones que influyen para adscribir a los intelectuales críticos a una u otra de las categorías varían. El primer factor que afecta sus trayectorias está ligado con el desarrollo general del campo intelectual, en especial el académico, con cambios que han impactado sus convicciones políticas en las últimas décadas. Una cosa es ser un pensador crítico –marxistas en la mayor

* Capítulo 3 del libro de Razmig Keucheyan: *The Left Hemisphere. Mapping critical theory today* (Londres y Nueva York: Verso, 2013). Edición francesa original: *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, París: La Découverte, 2010. La traducción se realizó en base a la edición inglesa. Todas las notas del traductor (Nicolas Laguna) quedan demarcadas por: [NdT]



Razmig Keucheyan

Nació en 1975, es sociólogo y activista de la izquierda radical Suiza. Es profesor en la Universidad París-Sorbonne París IV y miembro del Grupo de Estudio sobre Métodos de Análisis Sociológico de la Sorbona (GEMAS). Su doctorado estuvo bajo la dirección de Raymundo Boudon.

parte de los casos- en una universidad francesa con Althusser dictando un curso sobre *Lenin y la Filosofía* en la Sorbona (Febrero de 1968), y otra muy distinta es serlo veinte años más tarde, con la contra-revolución neo-liberal en pleno apogeo y el porcentaje general de intelectuales críticos declinando considerablemente. El “relineamiento” del campo académico durante las décadas de los ochenta y noventa, arrastró un número importante de los hasta entonces teóricos contestatarios y redujo la probabilidad de que los jóvenes se conviertan en tales. Una vez más, se demuestra que los intelectuales no están exentos de las leyes generales que gobiernan el campo social en el que operan.

Un segundo factor que influye en el rumbo que siguen los intelectuales, es el destino de las orga-

nizaciones a las que pertenecen. La auto-disolución de la *Gauche prolétarienne* [Izquierda Proletaria] en 1973, una de las principales organizaciones maoístas francesas, tuvo un impacto explícito en la trayectoria de sus miembros, sin importar si eran intelectuales. La misma situación se aplica para la *Situationist International*¹ en 1972 o para *Potere operaio*² –la organización de Negri– en 1973.

El tercer factor determinante en la trayectoria de los pensadores críticos de las décadas recientes, es de carácter doctrinal. Los “nuevos filósofos”, que proporcionaron un importante contingente a la categoría de los “conversos”, fueron reclutados en su mayoría de las filas maoístas, en especial los de la *Gauche prolétarienne*. ¿Cómo se puede explicar esto? Como ha demostrado Michel Scott Christofferson, la *Gauche prolétarienne* se distinguía de otros grupos de izquierda de los setenta por su concepción “moralista” de la lucha de clases.³ Esto es evidente en los términos en que, en su periódico *La Cause du peuple*⁴, las acciones de las clases dominantes son denunciadas. Éstas tomaron frecuentemente la forma de condenas a la “inmoralidad” burguesa, en un lenguaje considerado por sus militantes como entendible para los obreros. La sustitución de la ética por la política es una característica típica de los “nuevos filósofos”. En este sentido, el maoísmo de la *Gauche prolétarienne* y la ética de los “derechos humanos” defendida por Glucksmann, Lévy y sus colegas, no son en último término antiéticas.

Naturalmente, esto no significa que el maoísmo haya llevado a abandonar el radicalismo de los sesenta y setenta. Los casos de Badiou y Rancière, igualmente provenientes de corrientes maoístas, prueban lo opuesto, como también los de Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi y Samir Amin. La correlación entre orientación doctrinaria en los sesenta y setenta y la trayectoria política subsecuente definitivamente existe, no obstante es compleja. Requiere un análisis caso por caso.

- 1 Internacional Situacionista. Fue una organización de artistas e intelectuales de izquierda, con una importante influencia marxista, formada en 1956 y disuelta en 1972. [NdT]
- 2 Poder Obrero (1968-1973). Organización política italiana de izquierda radical. Uno de sus líderes fue el intelectual Antonio Negri, autor de *Imperio* (2000) y *Multitud* (2005), entre otros textos. [NdT]
- 3 Christofferson, Michel, *French Intellectuals Against the Left: The Antitotalitarian Moment of the 1970s*, New York and Oxford: Berghahn, 2004, p. 59.
- 4 La causa del pueblo. Periódico editado por la *Gauche Proletarienne*, del cual llegó a ser director Jean-Paul Sartre. [NdT]

CONVERSOS

“Conversos” son los intelectuales que dejaron de participar del pensamiento crítico con el cambio en la coyuntura política de la segunda mitad de la década de los setenta. Ya nos referimos a ellos cuando mencionamos las trayectorias de los “nuevos filósofos”, Colleti y los gramscianos argentinos. No todos los conversos se vuelven conservadores, aunque algunos han pasado de un extremo al otro del espectro político, sin pausa, en tiempo récord. Respecto a esto, las trayectorias de Glucksmann y Alain Finkielkraut en Francia, Irving Kristol y Norman Podhoretz en los Estados Unidos, o Colleti en Italia, son ejemplarizantes. A pesar de que estos pensadores permanecieron ligados a posiciones progresistas, nunca más cuestionaron el capitalismo. Por tanto, dejaron de ser teóricos críticos: dejaron de investigar las condiciones de posibilidad de un mundo distinto.

La conversión en los años noventa de una parte de la escuela regulacionista⁵ a una forma moderadamente heterodoxa del paradigma neo-clásico llamado “economía de las convenciones”, debe ser incluida en esta historia.⁶ La escuela regulacionista, originalmente identificada con el marxismo, tuvo como acto fundacional la publicación, por parte de Michel Aglietta, de *Régulation et crises du capitalisme*, en 1976. Él mismo era miembro del partido comunista, mientras otros regulacionistas eran cercanos al maoísmo (Alain Lipietz) o al partido de izquierda independiente Parti Socialiste Unifié [Partido Socialista Unificado].⁷ Un inicial “relineamiento” ocurrió con la llegada de la izquierda al poder en 1981, que llevó a algunos de los miembros de la escuela a transformarse en asesores del Príncipe. De todas las disciplinas académicas, la economía es sin lugar a dudas la que está sujeta a mayor pre-

- 5 Escuela regulacionista o teoría de la regulación. Vertiente teórica de raíz marxista fundada por Michel Aglietta, Robert Boyer y Alain Lipietz. [NdT]
- 6 Véase, por ejemplo: Orléan, André, ed., *Analyse économique des conventions*, París: Presses Universitaires de France, 2004, y la publicación especial de *Revue économique*, vol. 40, no. 2, 1989.
- 7 Véase: Aglietta, Michel, *A Theory of Capitalist Regulation: The US Experience*, Londres: New Left Books, 1979. [Aglietta, Michel, *Regulación y crisis del capitalismo: la experiencia de los Estados Unidos*, España: Siglo XXI Editores, 1979.] Sobre la evolución de la escuela regulacionista, véase: Husson, Michel, *The Regulation School: From Marx to the Saint Simon Foundation*, en: Bidet, Jaques; Kouvelakis, Stathis, eds., *A Critical Companion to Contemporary Marxism*, Leiden and Boston: Brill, 2008.

sión por parte de la ideología dominante. Esto se explica por su proximidad al poder, que ha hecho de los economistas los “expertos” por excelencia, en especial después de la segunda guerra mundial, y por la función ideológica que hoy cumple esta disciplina. El “credo” económico está en el corazón de la hegemonía neo-liberal, lo que la hace sensible a cualquier cosa que provenga de ella.

Dentro de la categoría de conversos necesitamos distinguir dos tipos de intelectuales. El primero, comprende a aquellos cuya conversión al liberalismo fue el resultado de un largo proceso, muchas veces producto de una crítica interna del marxismo. Durante las décadas de los cincuenta y sesenta, Claude Lefort fue una prominente figura en uno de los colectivos intelectuales y políticos más influyentes, *Socialisme ou Barbarie*⁸, cuyo nombre hacía alusión a la famosa fórmula planteada por Rosa Luxemburgo y que tuvo sus orígenes en la tradición trotskista –más precisamente, el *Parti Communiste International* (PCI)⁹. El protagonista de *Socialisme ou Barbarie* dejó el PCI antes de adoptar ese nombre, a causa de un desacuerdo sobre el carácter de la URSS. Los trotskistas consideraban a ésta última como un “Estado obrero degenerado” –esto es, un Estado obrero cuya economía era post-capitalista, pero cuya revolución fue “traicionada” por sus líderes, primero y ante todo por Stalin. Para Lefort y Castoriadis, en contraste, la URSS representaba una forma de capitalismo de Estado, cuya originalidad consistía en que una clase social específica –la burocracia– había reemplazado a la burguesía. La diferencia era considerable, en la medida en que hacía a la esencia del régimen y, consecuentemente, a la estrategia a ser adoptada frente a él.

Después de esta ruptura, *Socialisme ou Barbarie* avanzó hacia posiciones de tipo “conciliador” –por ejemplo, antileninista y *autogestionnaire*¹⁰. Esto explica el éxito de sus tesis entre los estudiantes, en mayo de 1968 y en lo posterior. El desarrollo teórico de Lefort le permitió asumir una posición cada vez más liberal, llevándolo

8 [Socialismo o Barbarie] La historia de este colectivo recorre desde 1949 a 1967. La otra figura relevante de *Socialisme ou Barbarie* es Castoriadis. La lista de pensadores que en un momento u otro de su carrera coincidieron con *Socialisme ou Barbarie* es considerable. En particular, podemos mencionar a Debord, Vincent Descombes y Lyotard. Véase Philippe Gottraux, “*Socialisme ou Barbarie*”. *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l’après-guerre*, París: Payot, 1997.

9 Partido Comunista Internacional (PCI). [NdT]

10 Autogestionaria. [NdT]



“Tatasantiago (3)” Autor: Mamani Mamani

a estructurar su filosofía política en torno a la oposición entre “democracia” y “totalitarismo”. Entonces, defendió la idea de que en un régimen democrático el poder es un “lugar vacío”, en tanto que el totalitarismo se caracteriza por el “encierro” de la sociedad en sí misma.¹¹ Entre la fundación de *Socialisme ou Barbarie*, en 1949, y la publicación de su ensayo sobre Solzhenitsyn, en 1975, había pasado un cuarto de siglo, que fue testigo de la transición del autor de *L’invention démocratique* desde posiciones de “izquierda” al liberalismo. Lefort dio su apoyo al “Jupé plan” sobre la reforma de pensiones en 1995, para cuya justificación publicó un artículo en el *Le Monde* titulado “Los dogmas han terminado”.¹²

La trayectoria de los intelectuales “anti-totalitarios” antes mencionados es diferente a la de

11 Véase: Lefort, Claude, *L’invention démocratique*, París: Fayard, 1981. [Lefort, Claude, *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990].

12 [Le Monde, diario francés] Lefort, Claude, *Les dogmes sont finis*, Le Monde, 4 de enero de 2006.

Lefort. En su caso, la conversión al orden dominante ocurrió a gran velocidad. Esto está demostrado por el colectivo político-literario *Tel Quel*¹³, del cual fueron reconocidos miembros Philippe Sollers, Julia Kristeva y Jean-Pierre Faye. La transición de *Tel Quel*, fundado en 1960, desde una versión radical del maoísmo a la “nueva filosofía”, ocurrió entre el otoño de 1976 y la primavera de 1977¹⁴, como en el caso de la *Gauche proletarienne*, a la cual *Tel Quel* era muy cercana en lo doctrinario, y en concordancia con el perfil social de sus miembros. Sin embargo, algunos elementos prepararon su rápida conversión al orden dominante. En primer lugar, el maoísmo de *Tel Quel* –oficialmente, de todos modos– era anti-totalitario, en contraste con otras organizaciones de la misma tendencia, como el *Parti communiste marxiste-léniniste de France* o la *Union des communistes de France marxiste-léniniste*¹⁵, que estaban mejor estructurados. El componente libertario –el más individualista del maoísmo de *Tel Quel*– que emergió visiblemente en la interpretación de la Revolución Cultural que hicieron sus miembros, es particularmente elocuente. Este individualismo fue reforzado por el hecho de que el periódico siempre defendió una concepción “modernista” del arte, negándose a subordinar la “autonomía” de éste a ningún rol político. Esto explica la inestable línea editorial de *Tel Quel*, que en algún momento (alrededor de 1967) llegó a gravitar hacia el Partido Comunista y *Les Lettres françaises*¹⁶. No había más que un pequeño paso desde este maoísmo individualista al subsecuente liberalismo anti-totalitario; para darlo, fue suficiente el invierno de 1967-77.

Hay una categoría de intelectuales que es interesante comparar con los conversos –a saber, los “radicalizados”. No son lo suficientemente importantes numéricamente para justificar una categoría separada en nuestra tipología, pero su existencia es sintomática en el desarrollo del campo intelectual de las últimas décadas. Estos son intelectuales que en la década de los setenta defendieron lo que, en comparación con las orientaciones revolucionarias de sus colegas, eran posiciones “reformistas”. De

todas maneras, se radicalizaron en la década de los ochenta y noventa. En otras palabras, tomaron el camino contrario al de los conversos, moviéndose a la izquierda. Entre ellos encontramos a Derrida y Bourdieu. *The Inheritors* (publicado en 1964)¹⁷ fue uno de los libros importantes para mayo de 1968; sin embargo, la participación política de Bourdieu fue tardía. El sociólogo siempre fue desconfiado con el izquierdismo de los sesenta y setenta, al que calificó de “poco realista”.¹⁸ Su compromiso se hizo público en ocasión de una petición de apoyo al sindicato polaco Solidaridad, lanzada con Foucault, en 1981. Pero fue durante las huelgas de diciembre de 1995, cuando Bourdieu se identificó como parte de la tradición de intelectuales “comprometidos” que, iniciando con el *Affaire Dreyfus*¹⁹, se extendió a Sartre y Foucault. En los años siguientes, hasta su muerte en 2002, el sociólogo criticó severamente el neo-liberalismo y ofreció su apoyo a distintos movimientos sociales. De este modo, contradujo la “neutralidad valorativa” (de la fórmula de Weber), que había teorizado en décadas anteriores. Lo más probable no es que las posiciones políticas de Bourdieu hayan cambiado durante la década de los ochenta y noventa, sino que el “realineamiento” general de los campos político e intelectual las hicieron parecer más radicales.

Lo mismo puede decirse de Derrida. En los sesenta y setenta, el autor de *Dissemination* no se encontraba entre los más activos filósofos franceses, sino más bien en los márgenes del compromiso visible, ya sea en organizaciones de la clase trabajadora, grupos “izquierdistas” o asociaciones innovadoras como el *Groupe d'information sur les prisons*²⁰, en el cual dos de sus

13 *Tal Cual* fue una revista literaria francesa (1960-1982). [NdT]

14 Véase: Christofferson, *French Intellectuals Against the Left*, p. 201.

15 Partido Comunista Marxista Leninista de Francia y Unión de los Comunistas de Francia Marxista-Leninista. [NdT]

16 *Las Letras Francesas*, revista literaria ligada al Partido Comunista Francés. [NdT]

17 Bourdieu, Pierre; Passeron, Jean-Claude, *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, París: Les Editions de Minuit, 1964. En castellano: *Los Herederos. Los estudiantes y la cultura*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003. [NdT]

18 Véase: Audier, Serge, *La Pensée anti-68. Essai sur une restauration intellectuelle*, París: La Découverte, 2008, pp. 245-53.

19 En 1894, el capitán francés de origen judío Alfred Dreyfus fue acusado y sentenciado por un tribunal militar a cadena perpetua por, supuestamente, entregar a los alemanes documentos secretos. En 1896 se comprobó que el traidor era el comandante Ferdinand Walsin Esterhazy; sin embargo, fue absuelto y se ratificó la condena a Dreyfus. Surgió entonces un movimiento a favor de éste, liderado por personajes como Émile Zola, Octave Mirbeau y Anatole France, a los que los anti-Dreyfus calificaron peyorativamente como intelectuales. [NdT]

20 Grupo de Información sobre las Cárcenes. Fue un grupo que apoyó al movimiento de lucha por la abolición de las prisiones a finales de los setenta. [NdT]

colegas filósofos –Foucault y Deleuze– eran prominentes.²¹ Esto no evitó que adoptara públicamente posiciones políticas, como en mayo de 1968, o que fuera arrestado y encarcelado brevemente en Checoslovaquia, en 1981, por apoyar a los disidentes. No obstante, la publicación de *Espectros de Marx*, en 1993, marcó un punto de inflexión. Más que un evento editorial, fue un evento político.

Por entonces, Marx era considerado una mala compañía. El que un filósofo de la importancia de Derrida le dedique un extenso libro, en el que ratifica la actualidad de su pensamiento, le con-

21 Para la relación de Derrida con la política, véase: Delacampagne, Christian, *The Politics of Derrida: revisiting the past*, MLN, no. 121, 2006.

fería una nueva legitimidad.²² “Sea que lo quieran, lo sepan o no, todos los hombres del planeta, son hoy en alguna medida herederos de Marx y el marxismo”, escribió Derrida.²³ A eso le siguió una profunda reflexión sobre el significado del legado marxiano, la oposición entre ontología y “fantología”²⁴ (la ciencia de lo que ronda –la “promesa comunista”), y espectros que, como el de Marx, nunca mueren. La línea de Derrida no era particularmente radical, pero en el contexto político de los noventa, el mero hecho de escri-

22 Derrida, Jaques, *Spectres of Marx*, New York and London: Routledge, 1994. [*Espectros de Marx*, Madrid: Trotta, 1995.] Sobre el debate provocado por la interpretación de Marx hecha por Derrida, véase Sprinker, Michael (ed.), *Ghostly Demarcations*, London and New York: Verso, 1999.

23 Derrida, Jaques, *Spectres of Marx*, p. 91.

24 En francés *hantologie*. El verbo francés *hanter* se usa para referirse al rondar de las almas. Derrida habla de una “ontología asediada por fantasmas”. [NdT]

Foto: Franz Ballesteros





Foto: Franz Ballesteros

bir un libro sobre Marx atestigua un proceso de radicalización.

Pesimistas

Una segunda categoría de intelectuales críticos está conformada por los pesimistas. Cabe resaltar que una forma de pesimismo caracteriza también a los pensadores que figuran en la categoría anterior: los conversos. Debido a que consideran la transformación de la sociedad como imposible o peligrosa, un número importante de los que fueron intelectuales críticos se han reconciliado con el orden existente. En este sentido, su conversión es consecuencia de su pesimismo.

El pesimismo es una característica general de la coyuntura actual, derivada del hecho de que el cambio político se ha vuelto difícil de concebir. En términos de Jameson, hoy es más fácil pensar en el fin del mundo que en el del capitalismo, como

indican las recientes películas de Hollywood, que muestran varios escenarios catastróficos, ninguno de los cuales anticipa alguna forma de post-capitalismo.²⁵ El pesimismo imperante tiene también sus orígenes en la experiencia de los grandes desastres del siglo XX –colonialismo, nazismo, stalinismo–, cuya asimilación gradual en la conciencia colectiva ha puesto límite al optimismo que prevaleció en los círculos progresistas antes de la primera guerra mundial y, aunque de manera distinta, en los sesenta y setenta.²⁶

La categoría “pesimistas” comprende a intelectuales que combinan el “pesimismo” con el “radicalismo”. En contraste con los conversos, el pesimismo no les permite renunciar a sus convicciones; coexiste con ellas. Los pesimistas continúan produciendo teoría crítica al mismo tiempo que se muestran escépticos acerca de la posibilidad de derrocar al capitalismo en el futuro previsible. No anulan esta posibilidad, pero la consideran actualmente improbable. El pensamiento crítico siempre incluyó importantes pesimistas, aunque el pesimismo es un sentimiento político tradicionalmente asociado al conservadurismo.²⁷ A esto apunta la conocida frase de Gramsci: “pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad”. Para ceñirnos al siglo XX, Adorno cabe perfectamente en el término “pesimista”. No sólo fue uno de los marxistas más importantes de ese siglo, sino también uno de los fundadores del pensamiento contemporáneo sobre la cultura y los medios, con quien intelectuales como Hall, Bourdieu y Jameson debatieron permanentemente. En razón a esto, Adorno fue incuestionablemente un pensador crítico. No obstante, *Minima Moralia*, su gran “reflexiones desde la vida dañada”²⁸, difícilmente exuda optimismo. La dedicatoria a Horkheimer con la que empieza el libro es evidencia suficiente:

La ciencia melancólica de la que ofrezco a mi amigo algunos fragmentos, se refiere a un ámbito que desde tiempos inmemoriales se consideró el propio de la filosofía, pero que desde la transformación de ésta en método cayó en la irreverencia intelectual, en la ar-

25 Jameson Fredric, *Future City*, *New Left Review*, II/21, Mayo-Junio 2003.

26 De acuerdo con Perry Anderson, el pesimismo es una característica de buena parte del marxismo occidental. Véase su libro *Considerations on Western Marxism*, Londres: New Left Books, 1967, pp 88-9.

27 Véase Honderich, Ted, *Conservatism*, Londres: Hamish Hamilton, 1990.

28 Adorno, Theodor, *Minima Moralia, reflexiones desde la vida dañada*, España: Taurus, 2001. [NdT]

bitrariidad sentenciosa y, al final, en el olvido: la doctrina de la vida recta. Lo que en un tiempo fue para los filósofos la vida, se ha convertido en la esfera de lo privado, y aun después simplemente del consumo, que como apéndice del proceso material de la producción se desliza con éste sin autonomía y sin sustancia propia... La visión de la vida ha devenido en la ideología que crea la ilusión de que ya no hay vida.²⁹

En este aspecto, Debord, particularmente aquél posterior a la disolución de la Internacional Situacionista en 1972, es una figura comparable a Adorno. Obras como *Considerations sur l'assassinat de Gérard Lebovici* (1985), *Cette mauvaise réputation...* (1993), o el primer volumen de *Panegyrique* (1989), se caracterizan por una visión extremadamente pesimista sobre el balance de las fuerzas políticas. Algunas veces se acerca a un pesimismo antropológico –sobre la propia naturaleza humana. De todos modos, esto no evitó que a través de los años mantenga e incluso acentúe la radicalidad de su crítica de la “sociedad del espectáculo”. Su texto *Commentaires sur la société du spectacle*, de 1988, es ciertamente tan radical como *La société du spectacle*, de 1967. Por tanto, pesimismo y radicalismo se conjugan en Debord, así como coexisten en Adorno.

El caso de Debord apunta a una característica típica del pesimismo político, que algunas veces se aproxima a una forma de “dandismo” o “decadentismo”, términos que designan la renuncia “aristocrática” a la política, basada en un diagnóstico catastrófico del carácter irremediablemente corrupto de sociedad. La “desaparición” de Debord, y su obstinada negativa a toda visibilidad o a una base social –“No hago política”, afirmó en *Cette mauvaise réputation*³⁰– ejemplifican esto. En pocas palabras, los pesimistas subjetivan el mundo social a criticar, pero no formulan propuestas o actos estratégicos en la perspectiva de transformarlo.

¿A quiénes podríamos calificar de intelectuales pesimistas contemporáneos? A esta categoría pertenece incuestionablemente Jean Baudrillard, que murió en 2007. Sus ideas tuvieron un

29 Adorno, Theodor, *Minima Moralia: reflections from damaged life*, London: New Left Books, 1974, p. 15. [traducción extractada de: *Minima Moralia, reflexiones desde la vida dañada*, España: Taurus, 2001, p. 9.]

30 Véase: Debord, Guy, *Cette mauvaise réputation*, París: Gallimard, 1993, p. 22.

impacto internacional considerable, a tal punto que el 2004 empezó a circular un diario devoto a sus interpretaciones, denominado *Baudrillard Studies*. Originalmente, Baudrillard fue seguidor y colaborador de Lefebvre en Nanterre³¹, uno de los marxistas franceses más originales de la segunda mitad del siglo XX. El análisis de su libro más famoso, *La Sociedad de Consumo* (1970), forma parte de la tradición de la crítica de la “reificación”. Sin embargo, desde los ochenta, fue transitando gradualmente a una forma de “nihilismo” político, lo que se evidencia en textos como *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu* o *L'Esprit du terrorisme*.³² En ellos describe la situación actual como sofocante y marcada por “no-eventos” (que, a pesar de aparentar lo contrario, no han ocurrido), como la Guerra del Golfo o el ataque del 11 de septiembre de 2001. “El colapso de las torres del Centro Mundial de Comercio –dijo Baudrillard– es inimaginable, pero eso no es suficiente para convertirlo en un evento real. Un exceso de violencia es insuficiente para entrar en la realidad. La realidad es un principio y es este principio el que se ha perdido”³³

Los fundamentos filosóficos del nihilismo de Baudrillard emergen en una de sus principales obras: *Simulacres et simulation*. En ella, defiende la idea de que “la realidad no es lo que era”, y que nuestro tiempo se caracteriza por la proliferación de “simulacros”: “un reemplazo de la realidad por signos de realidad”. En todos los campos –arte, ciencia y política–, el régimen de la “simulación” ha suplantado al de la “representación”. El prerequisite para este último eran los “marcos referenciales fijos” –en otras palabras, los objetos capaces de ser representables. Sin embargo, éstos han desaparecido. Por esta razón, la separación entre lo “real” y lo “imaginario” ha colapsado. De esto, Baudrillard deduce que “el mapa precede al territorio –precesión de los simulacros– que engendra el territorio”.³⁴

31 Henri Lefebvre, sociólogo y filósofo francés. Nanterre (París X), universidad ubicada en las afueras de París, creada para desconcentrar la población estudiantil de La Sorbona; fue escenario importante de las luchas sociales de mayo de 1968. [NdT]

32 Véase: Baudrillard, Jean, *The Gulf War Did Not Take Place*, Sydney: Power Publications, 1995 y *The Spirit of Terrorism*, London and New York: Verso, 2002.

33 Baudrillard, Jean, *L'Esprit du terrorisme*, Le Mond, 2 de noviembre de 2001.

34 Baudrillard, Jean, *Simulacra and Simulation*, University of Michigan Press, 1994, p. 1. El “mapa” y el “territorio” hacen referencia a un cuento de Borges en que geógrafos construyen un mapa en escala 1:1.

A pesar de su carácter artificial, para él los simulacros son todopoderosos. Por tanto, la crítica a la “simulación” no representa ninguna consideración estratégica porque no hay nada que pueda contraponerse a los simulacros, concebidos como un horizonte no-trascendible. Este es el tema de “*El fin de la política*” –de la ineficacia de la acción colectiva en las condiciones actuales. No obstante, encontramos en sus escritos una mezcla, típica de los pesimistas de izquierda, entre la crítica radical al orden existente y el escepticismo acerca de las posibilidades de transformarlo.

Perry Anderson es otro importante pesimista contemporáneo, pero de una manera muy distinta a la de Baudrillard. En una editorial de *New Left Review* escribe:

Hoy en día, el único punto de partida para una izquierda realista es una revisión lúcida de la derrota histórica... Por primera vez desde la Reforma, no existen movimientos contestatarios significativos –esto es, perspectivas sistémicas contrapuestas– en el mundo del pensamiento occidental; y casi ninguno a escala mundial, si calificamos como arcaísmos inoperantes a las doctrinas religiosas.

30
Agrega además que el neo-liberalismo fue “la más exitosa ideología de la historia de la humanidad”.³⁵ Este texto data del año 2000, por lo que es anterior al Foro de Porto Alegre (2001), como también a los ataques del 11 de septiembre. Algunos de sus argumentos están abiertos al debate y han suscitado importantes reacciones.³⁶ Diez años después de su publicación, el neo-liberalismo ya no es lo que era, de todas maneras conserva su hegemonía ideológica –lo que no evita que las políticas inspiradas en él obtengan todo lo que desean. Es más, descartar los movimientos religiosos –en especial las corrientes evangelistas e islamistas– como meros “arcaísmos” es más bien perentorio. Pero, sea como fuere, desde los años sesenta Anderson no modificó el radicalismo de su crítica al capitalismo. Sus posiciones sobre la Guerra de Irak, la degeneración de la izquierda y del pensamiento francés o la ONU, no cedieron en nada con referencia a aquellas adoptadas por él anteriormente. De todas formas, el

estilo de su pensamiento y el contenido de sus artículos traicionan el pesimismo del intelecto aparentemente abandonado por el optimismo de la voluntad.

Resistentes

La tercera categoría de intelectuales comprende a aquellos que se mantuvieron firmes en sus ideas después de la derrota de los setenta. Incluye a pensadores que, habiéndose identificado de alguna manera con el marxismo, anarquismo u otro, se mantuvieron apegados al mismo –sin importar si en algún momento fueron miembros de alguna organización inspirada por esas doctrinas o si permanecieron como tales.

Sin embargo, leales a su compromiso inicial, los “resistentes” adaptaron sus teorías a la coyuntura actual. En primer lugar, la derrota los llevó a renunciar a la parte más “ambiciosa” de su proyecto político. A esto se suma la emergencia en las últimas décadas de nuevos fenómenos, como la crisis ecológica o el retorno de lo religioso a la esfera pública, frente a los que han tenido que posicionarse. En este sentido, hay cambios incluso entre los intelectuales que mantuvieron la posición más cercana a aquella de los sesenta y setenta.

Esta categoría se interseca parcialmente con la siguiente –la de los “innovadores”. Éstos últimos son todos resistentes –pensadores no reconciliados con el orden existente. Lo inverso no es necesariamente cierto: no todos los resistentes son innovadores. Para pertenecer a éste último grupo es imprescindible no sólo haber mantenido cierto grado de radicalidad, sino también haber innovado teóricamente.

Tomemos dos teóricos contemporáneos del anarquismo, Chomsky y Daniel Colson. El primero defendió, desde los años sesenta, el anarquismo inspirado por la guerra civil española y la poderosa corriente “anarco-sindicalista” surgida en ella.³⁷ En la base de su teoría política se encuentra una concepción optimista de la naturaleza humana, que está siempre orientada hacia la libertad. Consecuentemente, toda restricción es

35 Anderson, Perry, *Renewals*, *New Left Review*, II/1, enero - febrero de 2000, pp. 16-17.

36 Véase: Achcar, Gilbert, *El Pesimismo Histórico de Perry Anderson* y Kagarlitsky, Boris, *The Suicide of New Left Review*, ambos en: *International Socialism*, no. 88, 2000.

37 Véase Barsky, Robert, Noam Chomsky: *A Life Dissent*, Cambridge (MA): MIT University Press, 1998. Es importante también el diálogo entre Chomsky y Foucault en 1971, reproducido en: *Chomsky versus Foucault: A debate on human nature*, New York: New Press, 2006.



Foto: Franz Ballesteros

ilegítima, salvo en aquellos casos en que la carga probatoria recae sobre los que la ejercitan. La inspiración de Chomsky, para desarrollar esta concepción libertaria de la naturaleza humana, proviene de sus estudios sobre lingüística, particularmente aquellos sobre la “gramática generativa”. Según él, basado en una cantidad finita de reglas gramaticales, el ser humano es capaz de crear un número infinito de oraciones. Esta inclinación creativa aplicaría no sólo al lenguaje, sino al comportamiento humano en general. En consecuencia, el mejor sistema político sería aquel que permitiera en mayor medida el florecimiento de esta capacidad –a saber: el anarquismo.

Por su parte, Daniel Colson es uno de los filósofos anarquistas más interesantes del presente.³⁸ Siendo profesor de la Universidad de Saint-Étienne y activista de la región de Lyon, es uno de los pensadores que busca renovar esta corriente, basándose principalmente en Deleuze. En un párrafo de *Mille plateaux*, Deleuze y Gua-

ttari definen el anaquismo como “no la unidad del Uno, pero una unidad mucho más extraña que sólo aplica al múltiple”.³⁹ Según Colson, la conceptualización que realiza Deleuze del “múltiple” hace posible avanzar en el proyecto anarquista y crear una multiplicidad de formas de ser sin jerarquía ni dominación. Desde su punto de vista, empezando por estos postulados – como también por los de Spinoza y Nietzsche –, un nuevo anarquismo puede emerger.

Chomsky pertenece a la categoría de los “resistentes”, en tanto que Colson forma parte más bien de los “innovadores”. El lingüista estadounidense caracteriza su posición como “anarquista tradicional”, situándose al inicio del iluminismo y el liberalismo clásico. Al contrario, Colson es incuestionablemente un innovador. No hace falta decir que la relación entre estas dos categorías es fluida; muchas veces la diferencia no es visible. Cada pensador se inclina a una u otra, en mayor o menor medida, pero siempre existen elementos teóricos de innovación y conserva-

³⁸ Véase, Colson, Daniel, *Petit Lexique de Philosophie Anarchite, De Proudhon a Deleuze*, París: Le Livre de Poche, 2001, como también *L'anarchisme aujourd'hui*, Solidarités, no. 102, 2007.

³⁹ Deleuze, Gilles; Guattari Félix, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, London: Athlone, 1988, p. 175.

ción. Es más, una teoría no es mejor o más interesante por ser más reciente; después de todo una de las más estimulantes teorías críticas sigue siendo la de Marx...

Entre los “resistentes” encontramos varios marxistas. La cuestión sobre quién es marxista hoy en día es bastante compleja –siempre lo fue– porque esta corriente ha sido siempre plural. ¿Qué tienen en común los marxistas de temperamento “positivista”, como Kausky, con aquellos que consideran la teología como una fuente legítima de inspiración para el materialismo, como Benjamin o Goldman? Es más, todas las teorías críticas contemporáneas son, en algún sentido, “post-marxistas”, ya que ninguna pudo escapar a la influencia del marxismo durante el siglo XX. Por tanto, es totalmente legítimo para André Tosel usar la frase (prestada de Immanuel Wallerstein): “un millar de marxismos”, para caracterizar el periodo 1989-2005.⁴⁰

Entre los marxistas, los trotskistas representan un contingente considerable de resistentes. Los comunistas estaban orientados por la URSS y sus países satélites, los maoístas a China, los tercermundistas a Cuba o Algeria, y los socialdemócratas a los países escandinavos. Los trotskistas nunca lograron estar relacionados a un régimen “realmente existente”, excepto por los primeros años de la Revolución Rusa. Esto es determinante en su reducido número durante el siglo XX, pero significó también que no estuvieran afectados decididamente por el colapso del socialismo. El trotskismo ha sido siempre una corriente en desarrollo, que contrapuso una forma de “autenticidad” revolucionaria a la “traición” stalinista.⁴¹

¿Qué impacto doctrinario tiene esta característica? Permite a los trotskistas inscribir su actividad teórica en una dialéctica que combina la preservación con la innovación. No existe mejor ejemplo que las referencias de Daniel Bensaïd, hechas en un conjunto de textos de 2001, a la figura del “marrano”.⁴² Los “marranos” eran Judíos se-

fardíes convertidos forzosamente al cristianismo durante la inquisición, pero que clandestinamente preservaban la fe y ritos judíos. Los marranos conservaron sus creencias por varios siglos y produjeron importantes figuras, incluyendo a Spinoza. Para Bensaïd, el Marrano combina la lealtad a su tradición con paciencia respecto a las posibilidades de su realización. La primera no excluye modificaciones en el tiempo respecto a esta relación; la dialéctica entre continuidad y ruptura con el pasado está en el seno del “comunismo marrano”, en el que Bensaïd deposita sus esperanzas. Pero, incluso así, se asume que el núcleo más rígido de la tradición es transmitido de una generación a otra, mismo que contempla los principios básicos del marxismo. La paciencia –la “lenta impaciencia” que da el título a la autobiografía de Bensaïd⁴³ revela la capacidad de los revolucionarios para “esperar” en periodos en los que la correlación de las fuerzas políticas está en contra de ellos.

Esto se verifica de una manera totalmente distinta en los trabajos de otro “resistente” –Alex Callinicos, profesor del King’s College de Londres y uno de los principales intelectuales del Partido de los Trabajadores Socialistas (SWP, por sus siglas en inglés). La hipótesis que formula consiste en que la particular ruptura entre teoría y práctica del marxismo occidental será superada en el futuro: “¿Hemos empezado a salir del periodo en que el movimiento de los trabajadores vivió un conjunto de severas, no obstante, temporales derrotas y entramos a una era en que las nuevas huelgas, estimuladas por el neoliberalismo, permitirán al marxismo clásico convertirse una vez más en una fuerza material?”⁴⁴ De acuerdo a Callinicos, el marxismo occidental constituye un paréntesis en la historia del movimiento de los trabajadores. La ruptura entre los intelectuales y las organizaciones marxistas, provocada por el fracaso de la revolución alemana, podría llegar a ser meramente temporal, y el marxismo tendría que llegar a restablecer la “unidad entre teoría y práctica” en un futuro cercano. No hace falta decir que Callinicos no aboga por un retorno, puro y simple, al marxismo de ayer; su hipótesis consiste en que, condiciones similares a la de la emergencia del marxismo clásico pueden reaparecer bajo diferentes formas.

40 Véase André Tosel, *The Development of Marxism: from the end of Marxism-Leninism to a thousand Marxisms - France - Italy, 1975-2005*, en: Bidet and Kouvelakis, eds, *Critical Companion to Contemporary Marxism*.

41 Una versión sobre este argumento se encuentra en Raynaud, Philippe, *L'Extrême gauche plurielle. Entre démocratie et révolution*, París: Autrement, 2006.

42 Véase, por ejemplo, Bensaïd, Daniel, *Resistances, Essai de taupologie général*, París: Fatyard, 2001.

43 Véase Bensaïd, Daniel, (en francés): *Une lente impatience*, París: Stock, 2004. Y (en inglés), *An impatient life: a memoir*, London and New York: Verso: 2014 (pronta publicación).

44 Callinicos, Alex, “Where is anglo-saxon marxism going?” en: Bidet and Kouvelakis, eds, *Critical companion to contemporary marxism*, p. 94.

Innovadores

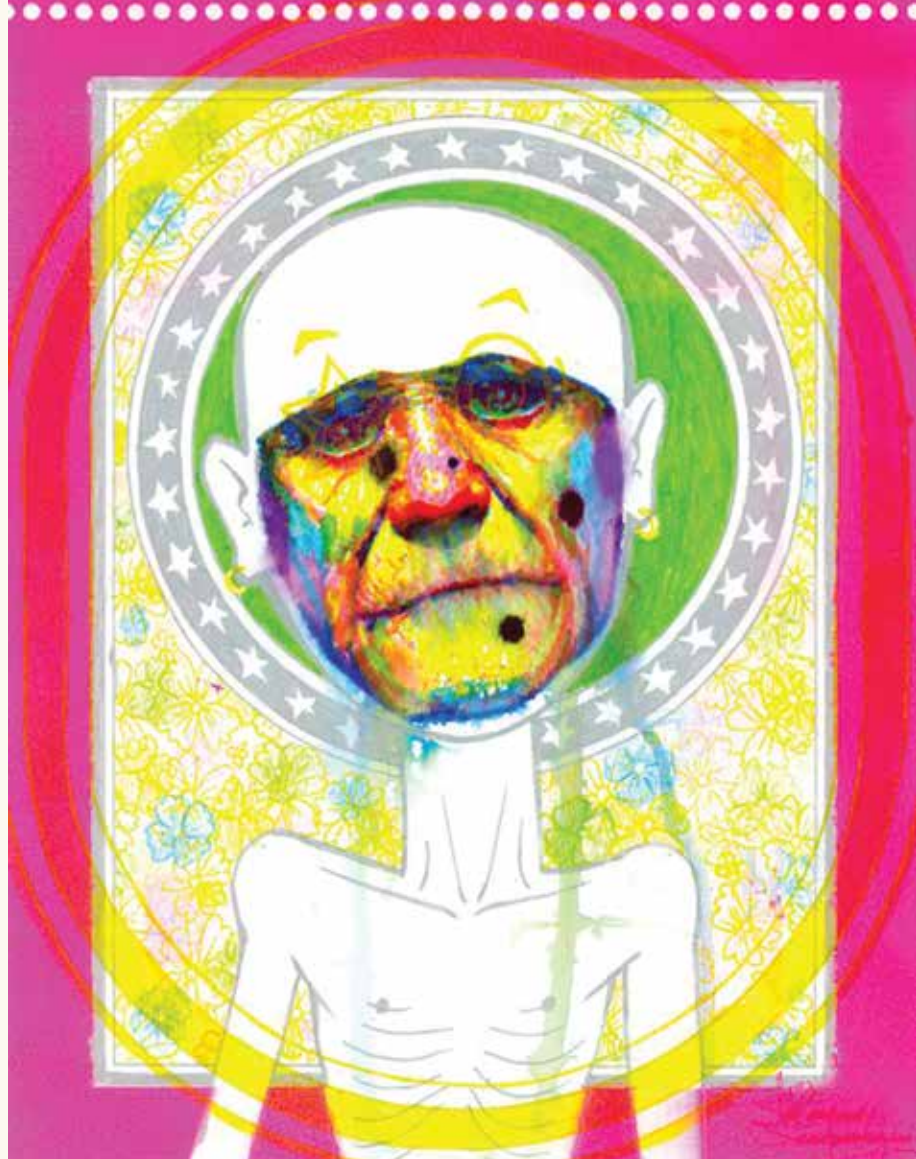
Una de las condiciones para la innovación teórica es la *hibridación*. La mezcla de componentes heterogéneos es un atributo común de aquellos a quienes denominaremos “innovadores”. En este sentido, los trabajos de Negri y Hardt se caracterizan por una combinación de marxismo y “Deleuze-foucaultismo”. Por su parte, Žižek es una verdadera máquina de hibridación de teorías. El pensador esloveno aspira a refundar el marxismo-leninismo basándose en Hegel y Lacan, mientras esboza sobre la teología cristiana. Butler y Laclau –dos privilegiados colegas de debate de Žižek⁴⁵– han sido también influenciados por el pos-estructuralismo (Lacan y Derrida, en particular), cuyos aportes incorporan a la hora de desarrollar sus propias versiones “post-marxistas”. De todos modos, Butler inclina la suya hacia el feminismo, dando espacio a la teoría *queer*, en tanto que Laclau privilegia la problemática gramsciana de la “hegemonía” y el “populismo”. Seyla Benhabib, parte de la tercera generación de la escuela de Frankfurt, junto con Alex Honneth y Nancy Fraser, es también representante del feminismo. Sin embargo, asocia su variante con la “ética comunicativa” de Habermas y el republicanismo de Arendt. Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga boliviana de ascendencia aymara, es una de las precursoras de los “estudios de la subalternidad” en América Latina.⁴⁶ De esta forma, combina dos tradiciones que originalmente fueron trazadas sobre la misma base: el marxismo indígena de Mariátegui, que recibió la influencia de Sorel, y los estudios de la subalternidad, que le deben a Gramsci varios de sus conceptos, en quien influenció en buena medida también Sorel. John Bellamy Foster, Joel Kovel y Paul Burkett han llevado adelante una importante revisión del marxismo, que consiste en actualizarlo a la problemática ecológica que encara la humanidad en el siglo XXI. El “eco-socialismo” resultante se encuentra entre las más estimulantes temáticas de la crítica contemporánea.⁴⁷

¿Dará lugar esta serie de hibridaciones a nuevas corrientes, como en el siglo XIX una inesperada

45 Véase: Butler, Judith; Laclau, Ernesto; Žižek, Slavoj, *Contingency, Hegemony, Universality: contemporary dialogues on the left*, London and New York: Verso, 2000.

46 Véase: Rivera, Silvia; Barragán Rossana, eds., *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz: SEPHIS, 1997.

47 Véase: Merchant Carolyn, *Radical Ecology: the search for a liveable world*, London and New York: Routledge, 2002.



Autor: Javier del Carpio

síntesis de la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés, dio lugar al marxismo? Aunque es muy temprano para saberlo, podemos decir que algunas de ellas permanecerán en los márgenes de los paradigmas existentes, en tanto que otras podrán formar nuevos. Respecto a esto, como a otras cosas, nos encontramos en una fase de transición. Por otro lado, es cierto que la hibridación es un producto de la derrota. Ayer como hoy, quienes se sustentan en una teoría derrotada buscan por fuera los recursos con los cuales desarrollarla.

Un segundo factor de la innovación teórica es la emergencia de nuevos objetos. La ecología política es uno de estos, habiendo surgido en la segunda mitad del siglo XX, particularmente bajo el ímpetu de los trabajos de André Gorz, Ivan Illich y Nicolás Georgescu-Roegen.⁴⁸ La aparición de nuevos objetos normalmente conlleva la confrontación con nuevas corrientes o la reinterpretación de las anteriores a la luz de la nueva problemática. El tema legal es otro que ha recibido mucha atención en décadas recientes, movili-

48 Véase: Afeissa, Hicham-Stéphane, *Qu'est-ce que l'ecologie?*, París: Vrin, 2009.

zando a autores como Habermas, Boaventura de Sousa Santos, Unger y Agamben.⁴⁹ La relevancia del mismo se explica por la “judicialización” de las sociedades contemporáneas y por los cambios en el derecho internacional desde el ataque del 11 de septiembre de 2001.

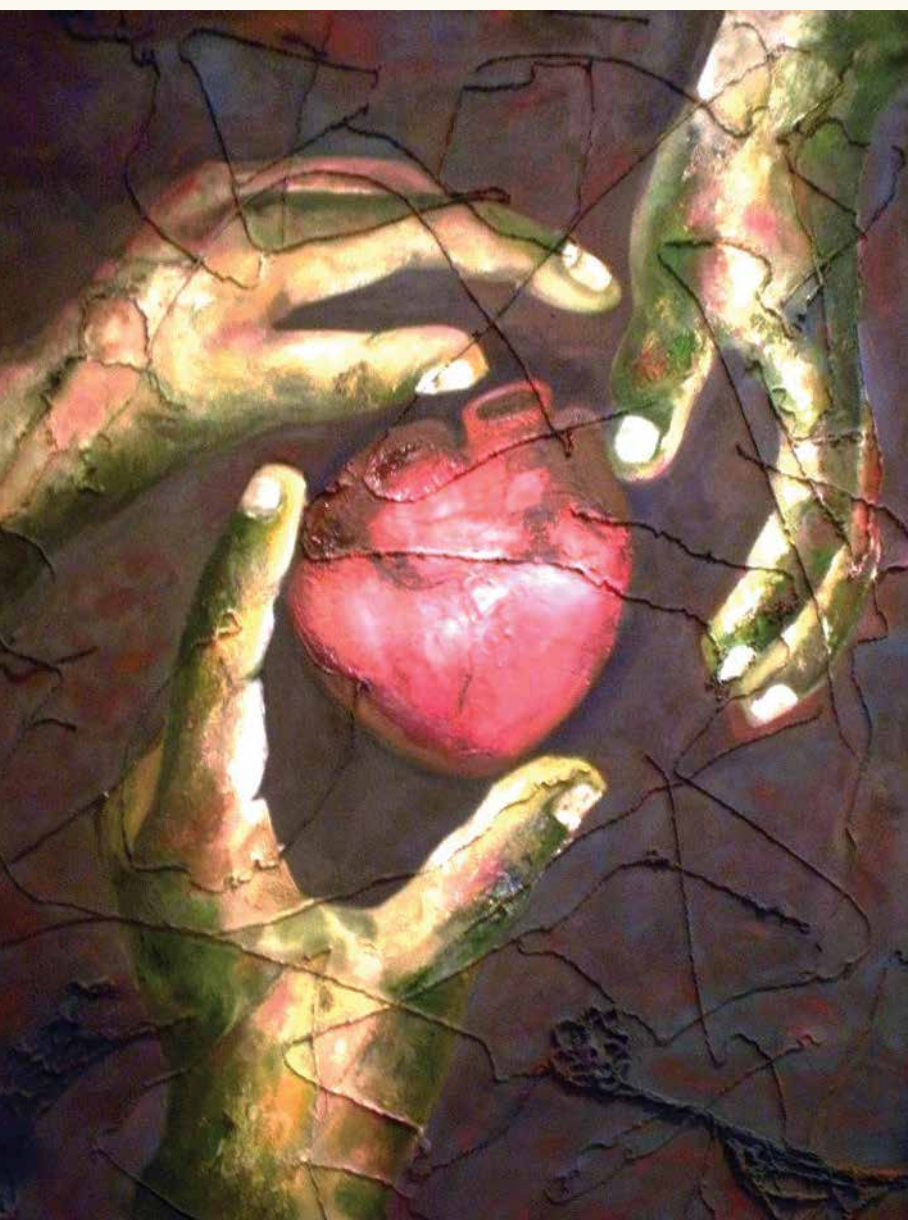
Entre los temas que se debaten en las teorías críticas está la cuestión “étnica”. El sociólogo británico de origen guyanés, Paul Gilroy, representante de los estudios post-coloniales, toma ésta como una de sus problemáticas. En un famoso libro titulado *Black Atlantic* (1993)⁵⁰, Gilroy repasa la historia de la modernidad, empezando por la idea de que es el corazón del océano Atlántico.⁵¹ Según él, la historiografía de la modernidad se caracteriza por su “nacionalismo” metodológico –esto es, por el hecho de que la nación ha sido

49 Derrida también ha reflexionado sobre las leyes. Véase, por ejemplo, *Force de loi*, París: Galilée, 1994. Rancière, Jaques, *On the Shores of Politics*, London and New York: Verso, 1995. Žižek, Slavoj, *Against Human Rights*, en *New Left Review*, II/34, julio-agosto 2005.

50 Atlántico Negro. [NdT]

51 Véase también, Gilroy, Paul, *Against Race: imagining political culture beyond the color line*, Cambridge (MA): Belknap, 2000.

“Extraño ser” Autora: Rilda Paco Alvarado



considerada siempre como la unidad elemental de su despliegue. Una ruptura con esta historiografía nacionalista, da nuevas luces sobre el rol de los negros –esclavos, pero también músicos e intelectuales– en la formación del mundo moderno. De ahí la idea de un Atlántico *negro*. El pensamiento de Du Bois, Fanon y C.L.R. James sólo puede entenderse en la medida en que fue trans-Atlántico. Por ejemplo, al final del siglo XIX, Du Bois vivió en Berlín, donde siguió la cátedra de Gustav von Schmoller, uno de los líderes de la escuela histórica alemana, que influyó en su concepción sobre los negros americanos.

Entre los más relevantes tipos de crítica, figura de forma importante el análisis de los medios, cuyos orígenes se encuentran en Gran Bretaña. La tradición de los estudios culturales fue iniciada por pensadores como Hoggart, Williams, Hall y Dick Hebdige. Bajo la influencia de Gramsci, Hall desarrolló un modelo de recepción de productos culturales llamado “codificación/decodificación”.⁵² Él argumenta que la recepción de una audiencia respecto a un texto o imágenes puede ajustarse a la intención de su autor, cambiarla o implicar una combinación de ambas posiciones. Contrario a los supuestos de la teoría de Adorno y Horkheimer sobre la “industria de la cultura”, Hall demuestra que las audiencias no son nunca pasivas frente a la información.

Una segunda forma de crítica a los medios tiene a Chomsky como su figura principal.⁵³ Además de ser un pensador anarquista y el más importante lingüista de la segunda mitad del siglo XX, ha producido también una influyente teoría sobre los medios. La misma se basa en la idea de que la circulación de la información en la opinión pública pasa a través de “filtros”, como la propiedad privada de la prensa y las cadenas de televisión o la ideología, que sirven a los intereses de quienes los poseen. El “modelo de propaganda” de Chomsky demuestra, de este modo, el carácter sistemáticamente parcializado de los reportes noticiosos.

El tercer tipo de crítica a los medios de comunicación fue desarrollado por Bourdieu y sus colaboradores. Acá, el periodismo es analizado

52 Véase: Hall, Stuart, *Encoding/decoding*, en Hall; et. all., eds., *Culture, Media, Language*, London and New York: Routledge, 1980.

53 Chomsky, Noam; Hermann, Edward, *Manufacturing Consent: the political economy of the mass media*, New York: Pantheon, 1988.

utilizando conceptos sociológicos en conexión con otras disciplinas –en particular aquellas de “campo” y “capital”. En *Sur la télévision*, Bourdieu muestra que el campo periodístico se caracteriza por una “circulación circular de la información”, que está dirigida por cada productor de información para referirse a la información producida por otros y, por tanto, para perpetuar errores y producir información ideológicamente homogénea.⁵⁴

La innovación teórica puede ser resultado también de la actualización de viejos temas por parte de autores contemporáneos. Este es el caso de la teoría del valor, que autores como Moishe Postone, Robert Kurtz y Anselm Jappe –representantes de la “crítica del valor”– han desarrollado nuevamente. En *Time, Labor and Social Domination*⁵⁵, Postone propone una novedosa interpretación de esta teoría, que ha dado lugar a importantes debates y a una original manera de pensar.⁵⁶ De acuerdo con este autor, el trabajo no es una categoría trans-histórica, aplicable a todas las sociedades, que el capitalismo aliena transformándolo en una mercancía. Es una categoría específicamente capitalista; definiendo al sistema capitalista por el hecho de que está apuntalado por el valor: “La teoría obrera del valor de Marx... no es una teoría de las propiedades del trabajo en general sino un análisis de las especificidades del valor como una forma de riqueza y del trabajo que supuestamente la constituye.”⁵⁷ Lo que permite que mercancías cualitativamente diferentes sean intercambiables en el mercado, es su capacidad de encarnar tiempo de trabajo. Este tiempo es abstracto, porque sólo a partir de su división en unidades temporales comparables las mercancías se vuelven conmensurables. Esta abstracción crea una estructura de poder específicamente capitalista, cuyos efectos han sido subestimados hasta ahora.

Para Postone, el marxismo “tradicional” comete un error al considerar el proyecto de Marx como una crítica del capitalismo desde el punto de vista obrero o de la clase trabajadora. Éste desa-

rolló más bien una crítica del obrero. Los “críticos del valor” rechazan la idea, extendida en el movimiento obrero, de que la contradicción principal del capitalismo consiste en el creciente carácter social de la producción y su apropiación por los empleadores. Esta idea imparte una connotación positiva de la producción y la clase trabajadora detrás de ella, y sostiene que el socialismo ocurrirá cuando la producción alcance un determinado grado de desarrollo. Para Postone, la contradicción se ubica en la esfera misma de la producción, de donde proviene la estructura de las sociedades capitalistas, que está sobre-determinada por el obrero-valor. Esta tesis tiene implicancias estratégicas considerables. Asume que el derrocamiento del capitalismo no es tarea del proletariado, porque éste es un síntoma de la omnipotencia de la forma valor en un régimen capitalista. Por tanto, esto sólo es posible suponiendo la abolición de la clase trabajadora, no su universalización.

En el capitalismo estamos gobernados por abstracciones –lo que Marx y el marxista alemán Alfred Sohn-Rethel, siguiendo las ideas del primero, llamaron *abstracciones reales*. Como dice Marx en los *Grundrisse*, bajo el capitalismo “los individuos están ahora dominados por abstracciones, donde antes dependían el uno del otro”.⁵⁸ La dominación no es ciertamente un invento del capitalismo; no obstante, lo que resulta novedoso es el hecho de que los individuos no son dominados por otros individuos, o grupos de individuos (lo que Postone llama dominación “manifiesta”), sino por abstracciones. De acuerdo con este último, el capitalismo sumerge a los individuos en un tiempo y trabajo abstractos que se convierten en la medida universal. En otras palabras, generaliza la forma fetichista de la mercancía a la realidad social en su totalidad.

Aunque pueda parecer puramente teórico, el enfoque de Postone sobre la teoría del valor puede ser aplicado al análisis de los fenómenos políticos reales. A la luz de éste, Postone ha avanzado en un original análisis del antisemitismo moderno.⁵⁹ Para él, constituye un error considerar éste último como una simple continuación, aunque en una forma exagerada, del antisemitismo europeo

54 Bourdieu, Pierre, *On the television and journalism*, London: Pluto, 1998.

55 Tiempo, Trabajo y Dominación Social. [NdT]

56 Véase: Moishe, Postone, *Time, Labor and Social Domination: a reinterpretation of Marx's critical theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Véase también, Jappe, Anselm, *Les Aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, París: Denoël, 2003.

57 Postone, *Time, Labor and Social Domination*, p. 26.

58 Marx, Karl, *Grundrisse*, Harmondsworth: Penguin/NLR, 1973, p. 164. [Marx, Karl, *Grundrisse (1857-1858)*, España: Siglo XXI Editores, 2005.]

59 Véase: Postone, Moishe, *Anti-Semitism and National Socialism*, en: Zipes, J.; Rabinach, A., eds., *Germans and Jews since the Holocaust*, New York: Holmes and Meier, 1986.

tradicional. La versión moderna no puede separarse de una teoría “conspirativa” del rol de los judíos en la historia. Esta visión atribuye ciertas características al pueblo judío –carácter elusivo, abstracción, universalidad, movilidad– que son de hecho características del valor. La figura del judío es, por tanto, a los ojos del antisemitismo moderno, una encarnación o personificación del valor. En la ideología nazi, la oposición entre arios y judíos es el reflejo de la oposición entre concreto y abstracto, cuyas formas emergen con el capitalismo y el trabajo que los sustenta. Una condición necesaria del antisemitismo moderno, concluye Postone, es la posibilidad del fetichismo.

Expertos

Durante los ochenta, surgió un nuevo tipo de intelectual crítico: el “experto” o más bien “contra-experto”, cuyos análisis apuntan a contradecir el discurso dominante. El término contra-expertise posee la particularidad de basarse en una crítica “interna” del discurso dominante –situada en el mismo terreno que el análisis que objeta, y formulada en nombre de la misma norma científica. Esta perspectiva es diferente de aquella que busca, por ejemplo, demostrar el rol ideológico que juega el discurso a ser criticado.

La contra-expertise es practicada invariablemente en disciplinas de un alto perfil empírico. ¿Qué forma puede adoptar la contra-expertise cuando se trata de temas de filosofía política o incluso teoría sociológica? En estos campos existen ciertos antagonismos, pero pertenecen a una lógica distinta a la de la contra-expertise, una más ligada a “visiones del mundo” irreconciliables que a estadísticas precisas o categorías analíticas. Por esto, los intelectuales que pertenecen a esta categoría son mayormente economistas o sociólogos empíricos, como en el caso de la mayoría de los miembros del comité científico de ATTAC, que conduce estudios en áreas en que intervienen organizaciones anti-globalización. Los miembros son registrados por el consejo de administración de la asociación acorde a dos principios: su compromiso como activistas y su “reconocida expertise en una o varias materias”.⁶⁰ Economistas y sociólogos conforman la gran mayoría de la organización, aunque también existen algunos filósofos y sindicalistas. La sobrerrepresentación de estas disciplinas en

espacios de contra-expertise se explica por el hecho de que son a la vez más “fácticas” y más homogéneas metodológicamente.

La contra-expertise es sólo comprensible en un contexto en que una porción significativa de los intelectuales críticos son académicos. Esto implica el uso de las mismas reglas científicas por parte de los grupos confrontados –expertos y contra-expertos–, las mismas que gobiernan las disciplinas académicas. En este sentido, la proporción de contra-expertos entre los intelectuales críticos está en función a su incorporación a las instituciones académicas.

El surgimiento de contra-expertos se explica también por la aparición de las nuevas problemáticas a las que nos hemos referido anteriormente. Esto es particularmente cierto en el caso de la ecología, un área que involucra el dominio de materias, muchas veces complejas. Por tanto, un grupo de científicos –biólogos, físicos, químicos– figuran en la categoría de los contra-expertos. Una de las más conocidas es la física indú Vandana Shiva, que en 1982 estableció la Fundación para la Investigación en Ciencia, Tecnología y Ecología –un instituto especializado en temas ecológicos que colabora con comunidades rurales del norte de la India.⁶¹ Su participación durante las movilizaciones contra la biopiratería fue relevante –el patentado de seres vivos y saberes de los pueblos indígenas por parte de empresas farmacéuticas y multinacionales del procesamiento de alimentos, sobre las que Shiva ha publicado un libro.⁶² Esto le permitió desarrollar una crítica radical sobre las relaciones entre la ciencia y el capitalismo, como también militar en las filas de una de las organizaciones del “eco-feminismo”. Resulta similar el caso de Jacques Testar, biólogo francés que ayudó en el nacimiento del primer bebé probeta a principios de los ochenta. Es miembro del comité científico de ATTAC, columnista en el diario *La Décroissance* y un decidido crítico de las GMO⁶³ y de la “mercantilización” de los seres vivos. Una vez más, su estatus de biólogo significa que posee el prestigio y la competencia necesaria para defender sus puntos de vista.

61 Véase: Bonfiglioli, “Vandana Shiva, la lute altermondialiste entre écologie et féminisme”, en Bonfiglioli, Chiara; Budgen, Sébastien, *La Planète altermondialiste*, París: Textuel, 2006.

62 Véase: Shiva, Vandana, *Biopiracy: The plunder of nature and knowledge*, Dartington: Green Books / Gaia Foundation, 1998.

63 Organismos Genéticamente Modificados, por sus siglas en inglés. [Ndt]

60 Véase la presentación del comité científico en la página web de ATTAC: attac.org.

La lucha contra el SIDA ha presenciado el surgimiento de una nueva forma de contra-expertise, al mismo tiempo política y científica. El objetivo de las asociaciones inmersas en esta temática, no es sólo asegurar el interés de los pacientes y ayudar a distribuir información, sino también involucrarlos en el tratamiento de la epidemia. Esto ha implicado desafiar el monopolio del tratamiento por parte de los doctores y cuestionar el poder que se atribuyen en nombre del mismo.⁶⁴ Por este motivo, diversas asociaciones de lucha contra el sida se han especializado en “terapéutica contra-expertise”. ACT UP, Aides, Arcat y muchas otras organizaciones crearon el colectivo “TRT-5”, para Tratamientos e Investigación Terapéutica⁶⁵ en 1992.

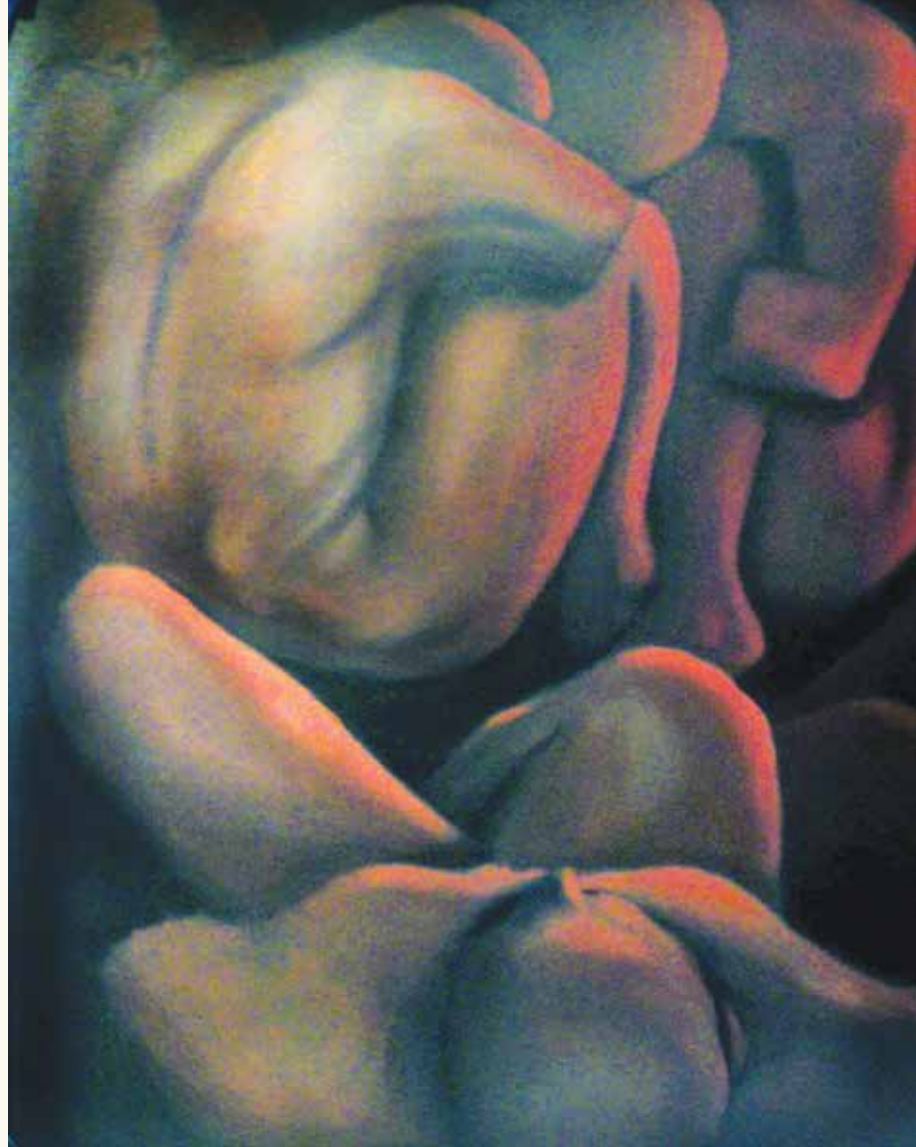
Los principios políticos y epistemológicos detrás de la actividad de estos grupos frente al poder médico, se remonta a los movimientos homosexual y feminista de los años sesenta y setenta. Por ejemplo, las feministas practicaron la “expertise - no oficial” en materia de ginecología. Su objetivo era constituir el objeto tradicional de la ginecología –la mujer– en sujeto de conocimiento de su propio cuerpo; en otras palabras, hacer de ellas “la experta informada sobre sí misma”.⁶⁶ Otra fuente histórica de contra-expertise es el intelectual “específico”, teorizado por Foucault en los setenta. En una famosa entrevista con Deleuze, éste contrastó al intelectual “específico” con el intelectual “universal”.⁶⁷ Él último –desde Zola hasta Sartre– se pronuncia sobre cualquier tema y, para esto, depende de (supuestamente) valores universales como el bien, la verdad, la justicia y la razón. En contraste, el intelectual “específico” sólo interviene en temas de su área de competencia, basando sus intervenciones en conocimientos particulares. Foucault mismo practicó este tipo de compromiso cuando fundó el *Groupe d'information sur les prisons*, en 1972, con el propósito de recolectar y publicar información sobre las condiciones en que se encontraban las prisiones.

64 Véase Dodier, Nicolás, *Leçons politiques de l'épidémie du sida*, París: Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2003.

65 En francés, *Traitements & Recherche Thérapeutique*, TRT. [NdT]

66 Véase: Dorlin, Else, *Sexe, genre et sexualités*, París: Presses Universitaires de France, 2008, p. 12.

67 Véase: *Intellectuals and Power*, en: Foucault, Michael, *Language, Counter-Memory, Practice: selected essays*, Oxford: Blackwell, 1977.



Autora: Malena Rada

Uno de los pensadores que contribuyó a legitimar la contra-expertise fue Bourdieu. Si bien no se consideraba un “experto”, su concepción de la sociología lo llevó hacia este tipo de intervenciones. En 1997, cuando empezó a apoyar a los huelguistas durante las huelgas francesas de diciembre de 1995, fundó la asociación *Raisons d'agir*⁶⁸, uno de los centros de contra-expertise de Francia, similar en su *modus operandi* al comité científico de AT-TAC. Una de las características más importantes de la sociología de Bourdieu es que está basada en una estricta distinción entre la *doxa* y la *episteme* –esto es, entre la opinión de sentido común y el conocimiento científico. Como resultado, sólo los sociólogos pueden conocer la objetividad del mundo social, porque únicamente ellos poseen las herramientas –en particular las estadísticas– que permiten desembarazarse del sometimiento a las opiniones corrientes. Consecuentemente, su trabajo consiste en alcanzar esta objetividad y luego ponerla a disposición de los actores sociales. La posición “dominante” conferida por esta concepción a quienes ejercen el conocimiento sociológico no es distinta a la que pretenden los “expertos”.

68 Razones para actuar. [NdT]



"Deidades en conflicto" Autor: Freddy Carvajal

Líderes

La sexta categoría de intelectuales es la de los “líderes”. En ésta se encuentran pensadores que desempeñan roles de liderazgo en organizaciones políticas o movimientos sociales, o quienes subsecuente o simultáneamente hacen una contribución significativa a la teoría crítica. Como hemos visto, la tendencia dominante desde los años veinte del siglo pasado ha sido claramente la separación entre los intelectuales y las organizaciones de la clase trabajadora. Entre los teóricos críticos contemporáneos, algunos juegan también un rol de liderazgo en partidos políticos. Bensaïd se encuentra entre los que mantuvieron una posición marxista próxima a la de décadas anteriores a los ochenta y noventa, trabajando sobre la base de los elementos esenciales de esa tradición. Al mismo tiempo, durante la década de los sesenta fue uno de los fundadores de la *Ligue communiste révolutionnaire* y un miembro influyente del *Nouveau Parti Anticapitaliste* (NPA)⁶⁹. Un caso análogo, mencionado anteriormente, es el de Callinicos, miembro del SWP. No obstante, estas organizaciones son microscópicas si las comparamos con aquellas lideradas por los marxistas de la época clásica. A lo sumo tienen unos cuantos miles de partidarios –una figura que palidece frente al millón de miembros inscritos en la social democracia alemana a principios del siglo XX, o el medio millón de miembros del Partido Comunista francés en un momento tan tardío como 1970.

Álvaro García Linera, actual Vicepresidente de Bolivia, es quizá el único pensador mencionado en este libro que es al mismo tiempo un intelectual crítico innovador y un líder político de primera línea. En esto, es un raro espécimen, una suerte de “marxista clásico” perdido en una era que supuestamente ya no los produce.⁷⁰ En primer término, él es heredero del poderoso movimiento obrero boliviano, por mucho tiempo encarnado en la Central Obrera Boliviana (COB), que se impuso firmemente en la revolución de 1952, la que significó un “capitalismo de Estado” fuertemente barnizado por el nacionalismo, y que sobrevivió hasta las reformas neo-liberales

69 Liga comunista revolucionaria y Nuevo Partido Anticapitalista. [NdT]

70 Para una presentación de las ideas y carrera de Álvaro García Linera, véase: Stefanoni, Pablo; Sain-Upéry, Marc, *Le laboratoire bolivien*, en García, Álvaro, *Pour une politique de l'égalité. Communauté et autonomie dans la Bolivie contemporaine*, París: Les Praires Ordinaires, 2008.

de mediados de los ochenta. García Linera es un marxista de formación: los escritos de Marx sobre “los pueblos sin historia” y la India o aquellos de Lenin sobre los cuales escribió un libro, no guardan secretos para él. Pero es también producto del movimiento indigenista (aunque proviene de una familia blanca de clase media), en especial el “katarista”, así denominado en honor al rebelde indígena Túpac Katari (1750-1781).⁷¹ El katarismo sostiene que el colonialismo español fue sucedido por uno “interno” establecido por las élites del país. Aboga por la defensa de la identidad y tradiciones aymara y quechua. La participación de García Linera en este movimiento le ha permitido complementar el marxismo, la visión “clasista” del marxismo, con una visión “identitaria”. Esta combinación de marxismo e indigenismo, bastante acentuada en la América Latina contemporánea, fue ya iniciada por Mariátegui.

A inicios de los noventa, García Linera participó de un grupo guerrillero llamado Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK). Fue arrestado en 1992 y pasó cinco años en prisión. Una vez liberado, se convirtió en profesor de sociología –originalmente era matemático– en una universidad de La Paz. En el año 2000, tras un aumento en el precio del agua, que siguió a la privatización de ésta, estalló la “Guerra del Agua” en la región de Cochabamba. La protesta social librada por nuevos estratos urbanos pauperizados, en general de origen indígena, se multiplicó, en especial con bloqueos en La Paz –una ciudad rodeada por montañas y fácil de aislar. García Linera fue el principal teórico de estas nuevas formas de protesta, que buscó conceptualizar en base a los trabajos de Negri y Bourdieu, particularmente. En 2005, Evo Morales lo escogió para el puesto de Vicepresidente de Bolivia, posición que ha mantenido desde entonces. Desde su ascenso al poder, García Linera ha desarrollado el controvertido concepto de “capitalismo andino”. De acuerdo a él, la transición al socialismo no es parte de la agenda en Bolivia, que presupone un largo periodo en el que debe llevarse adelante un capitalismo nacionalista “virtuoso”.⁷²

Un caso similar al de García Linera es el del Subcomandante Marcos, líder del Ejército Za-

71 *Ibid.*, p.28.

72 Véase la entrevista con García Linera, “No estamos pensando en socialismo sino en revolución democratizadora”, Página 12, 10 de abril de 2006.

patista de Liberación Nacional (EZLN). Marcos es un ex-profesor de filosofía en la Universidad Autónoma de México. Es el autor de una vasta obra desde el levantamiento zapatista de 1994 en Chiapas, que lo hizo famoso. La misma comprende varios volúmenes y se presenta en forma de artículos que fueron publicados por el diario *La Jornada*. Marcos se inspira en “realismo mágico” de escritores del “boom” de la literatura latinoamericana (Gabriel García Márquez, Alejo Carpentier). “El Sup” es un crítico radical del neo-liberalismo y el neo-colonialismo que sufre América Latina. De todas maneras, él no es, estrictamente hablando, un teórico, en la medida en que no desarrolla un sistema intelectual nuevo. En sus publicaciones no es posible encontrar conceptos o teorías que específicamente le pertenezcan. Esto no evita que contengan percepciones políticas precisas. En un famoso pasaje, él explica la razón de su célebre pasamontañas, refiriéndose a la pregunta de quién es Marcos:

Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal, chavo banda en Neza, rockero en CU, judío en Alemania nazi, ombudsman en la Sedena, feminista en los partidos políticos, comunista en la posguerra fría, preso en Cintalapa, pacifista en Bosnia, mapuche en los Andes... En fin, Marcos es un ser humano cualquiera en este mundo. Marcos es todas las minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, explotando, diciendo “¡ya basta!” Todas las minorías a la hora de hablar y mayorías a la hora de callar y aguantar. Todos los intolerados buscando una palabra, su palabra, lo que devuelva la mayoría a los eternos fragmentados, nosotros. Todo lo que incomoda al poder y a las buenas conciencias, eso es Marcos.⁷³

La teoría política del Zapatismo comprende dos elementos. Primero el indigenismo, Marcos milita a favor de la integración de los indígenas en la nación mexicana, en base al postulado de que, a pesar de su “integración” formal, son aún víctimas de una profunda segregación. Durante sus conferencias de prensa, generalmente habla con una bandera mexicana detrás de él, lo que implica una concepción de la “patria” muy distinta a

aquellas de las guerrillas latinoamericanas marxistas de las décadas anteriores. Marcos es el representante del pensamiento de las “minorías” –en otras palabras, promoción de la condición de minoría–, uno de cuyos orígenes se fundamenta en el posestructuralismo. En este sentido, él encarna el encuentro entre esta corriente –la que practicaba durante sus años de filósofo en México, cuando dedicó su tesis a Althusser– con las demandas indigenistas en su país.

Es más, Marcos está fuertemente influenciado por las teorías del “anti-poder” –en particular por aquella desarrollada por el filósofo escocés, residente en México, John Holloway en su libro *Cambiar el Mundo sin Tomar el Poder*, publicado en 2002. La idea básica que subyace a las teorías anti-poder es que la transformación de la sociedad mediante la toma del poder estatal, que sigue la línea “leninista”, es una ilusión que siempre resulta en regímenes más detestables que aquellos que confrontaban. En base a esta apreciación, Holloway es partidario de renunciar a la toma del poder, y más bien cambiar el mundo explotando los espacios de libertad que inevitablemente produce el capitalismo. En esta misma línea, y en contra a las tendencias de las guerrillas latinoamericanas influenciadas por el modelo cubano, los zapatistas nunca han buscado el poder estatal. Cuando van a México lo hacen para hacer escuchar sus demandas y ocupar el terreno mediático. Un famoso dicho del Subcomandante Marcos dice: “No queremos el poder del Estado, queremos poder”.

Un caso interesante de líder es el de Edward Said. Entre 1977 y 1991 fue miembro del Consejo Nacional Palestino, la asamblea legislativa de la Organización para la Liberación Palestina (PLO) [por sus siglas en inglés]. Dejó esta instancia en 1991, en protesta por los acuerdos de Oslo que se veían venir. A partir de entonces sus relaciones con la Autoridad Palestina en general, y con Yasser Arafat en particular, fueron empeorando hasta el punto en que este último prohibió la venta de los trabajos de Said en los territorios autónomos. En 2002, Said ayudó a formar la “Iniciativa Palestina” liderada por Mustafá Barghouti, en un intento por crear una tercera fuerza política –progresista y secular– al lado de Fatah y Hamas. Aunque se autodefinió como un “patriota” palestino, Said fue cercano a los círculos radicales anglo-americanos durante toda su vida. Su compromiso no era del mismo tipo que

⁷³ Subcomandante Marcos, *The Majority Disguised as the Represented Minority*, EZLN Press Release (31 de Mayo de 1994).

el de Bensaïd y Canillicos, en el sentido de que no era el líder de un partido revolucionario en la arena política nacional; tampoco fue miembro de un gobierno como García Linera, o cabeza de una guerrilla como el Subcomandante Marcos. En todo caso, fue uno de los pocos intelectuales críticos que han influido en procesos políticos reales durante los ochenta y noventa.

Muchas hipótesis se han adelantado en la primera parte de este libro. Es bueno recordarlas antes de embarcarnos en la segunda parte. La primera parte es la que señala que las nuevas teorías críticas se han desarrollado en el marco de las coordenadas políticas heredadas de los sesenta y setenta. Esto significa que algunos de los principales debates de estas teorías emergieron en aquellos años, lo que es particularmente cierto para las discusiones en torno a la naturaleza de los sujetos de la emancipación y el problema del poder. En ambos casos, las temáticas que emergieron de la crisis de los modelos clásicos y las teorías del movimiento obrero de fines de los cincuenta persisten hasta hoy. De esto dedujimos que, en cierto aspecto, seguimos situados en la secuencia histórica que empezó en ese momento. Es más, las nuevas teorías críticas deben entenderse en conexión con el ciclo político de los sesenta, en la medida en que son producto de la derrota de los movimientos de aquel momento. No es posible entender nada acerca de la situación política y teórica actual si no nos percatamos de que está cubierta del pesimismo característico de los periodos marcados por la derrota.

Una segunda hipótesis establece que los teóricos críticos actuales, en contacto con procesos polí-

ticos reales, son raros. En la mayor parte de los casos, los pensadores sobre los que tratamos en este libro tienen poca o ninguna relación con organizaciones políticas, industriales o comunales. Es más, esto aplica a los más radicales de ellos como a los más moderados. En suma, se trata de un problema estructural. Las nuevas teorías críticas han acentuado la tendencia inaugurada a mediados de los veinte por el marxismo occidental descrito por Anderson, avanzando hacia una desconexión entre la teoría y la práctica.

Una tercera hipótesis trata de la internacionalización del pensamiento crítico. Progresivamente irá incrementándose en regiones de la periferie del sistema-mundo, como Asia, Latinoamérica y África. Europa y el mundo occidental han perdido el (cuasi) monopolio que una vez tuvieron sobre la producción de teorías críticas. Esto no excluye el carácter central de los Estados Unidos y sus universidades en la "república mundial de las teorías críticas". Para los teóricos críticos de hoy, las universidades estadounidenses constituyen un espacio de reconocimiento comparable a París para los escritores en la primera mitad del siglo XX.

La cuarta hipótesis establece que la innovación en las actuales teorías críticas es esencialmente fruto de dos mecanismos. Primero, la hibridación, que da luz a originales combinaciones o asociaciones entre las viejas referencias del cuerpo teórico crítico y nuevos actores o corrientes. Segundo, la innovación puede ser fruto de la introducción de los nuevos objetos de análisis, como los medios o la ecología. Esto implica una renovación del aparato conceptual en que las formas relevantes del pensamiento crítico descansan.

El comunitarismo hermeneúutico y la democracia intercultural

“Sí, creo que la actitud hermenéutica [...] es en el mundo intelectual

lo que la democracia es en el mundo político”

Richard Rorty, *El futuro de la religión*, 2005

Itxaso Arias

Son varias las propuestas existentes que actualmente se esfuerzan por diseñar un proyecto político desde la hermenéutica¹. Las tradicionales críticas al conservadurismo hermenéutico (es de sobra conocido el conservadurismo político y cultural de Heidegger y Gadamer) están dando paso a nuevas formas de proyectar las consecuencias políticas del pensamiento hermenéutico como una herramienta útil para construir el espacio público del vínculo social. La conexión entre hermenéutica y comunismo desde su propuesta de la eman-

cipación política de los “débiles”² o entre hermenéutica y anarquismo³ y su planteamiento de la desestructuración de las relaciones de poder, al plantear ambas la defundamentación de los lenguajes, son dos ejemplos de un pensamiento político *posfundacional*⁴.

Como iremos viendo, en este artículo vamos a defender una noción de política alejada de la

1 Ver, Vattimo y Zabala; *Comunismo hermenéutico de Heidegger a Marx*. Herder. Barcelona, 2012.

2 Tal y como propone Vattimo.

3 Ver, Schürman, Reiner; *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Bloomington, University of Indiana Press, 1990.

4 Este concepto plantea, de modo general, que la política no puede estar basada en fundamentos científicos y racionales.



Itxaso Arias

Nació en Bilbao (País Vasco) en el año 1971, es licenciada en Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Deusto (Bilbao) y Doctora en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Complutense de Madrid (2006). Es integrante del Centro de Investigación Filosófica y en Humanidades de la Universidad de Alcalá de Héroes desde el año 2008. Presidenta del Centro de Investigación Social. Realizó numerosas investigaciones en el País Vasco, México, Bolivia, Perú y Ecuador sobre temáticas diversas: migración, estudios de género, interculturalidad, política cultural y economía social.

fundamentación teórico-filosófica, considerándola como una experimentación, valiente e imaginativa de nuevas prácticas sociales que tengan como objetivo la disminución de situaciones de sufrimiento, de dolor concreto y preciso.

Este planteamiento rortiano se centra en *redescribir o redefinir* la democracia, pero ahora en términos contextuales; por lo tanto, su legitimación ya no es universal, sino local, cultural –algo propio. Un buen ejemplo de esta redescipción sería el planteamiento de la democracia intercultural que se está construyendo en Bolivia que analizaremos posteriormente. Entonces, podemos justificar las democracias, pero ya no fundamen-



Foto: Franz Ballesteros

taremos filosóficamente su existencia, sino que nos fijaremos más en los resultados que tiene y no en las promesas que nos ofrece. Y todo ello porque: *en la medida en que los seres humanos no comparten las mismas necesidades, pueden disentir sobre qué sucede objetivamente. Pero el desenlace sólo puede ser político: hay que usar las instituciones y los procedimientos democráticos para conciliar diferentes necesidades, y ampliar así el grado de consenso sobre el estado de las cosas*⁵.

Si entendemos la política como un asunto de *solidaridad y experimentación*, centrándonos en las prácticas sociales y no en la fundamentación teórico-filosófica, de un modo coherente, reflexionaremos posteriormente sobre la democracia no sólo como una forma de gobierno, sino como un *estilo de vida*, tal y como propuso John Dewey⁶.

Pero, antes de pasar a desarrollar estas importantes nociones vamos a dar un paso atrás para comprender *desde dónde* hemos llegado a esta propuesta elaborada en el marco del denominado pragmatismo hermenéutico rortiano.

5 Rorty, R.; *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Paidós. Barcelona, 1999, p. 43.
6 Ver, Dewey, J.; *La reconstrucción de la vida democrática*. Editorial Guaranía. México. 1951.

¿Qué supone pensar y actuar desde el pragmatismo hermenéutico?

1.- Situarse en una perspectiva anti-dualista. Abandonamos los dualismos: ser humano-naturaleza (planteando una diferencia de grado y no de clase), mente-cuerpo, pensamiento-acción (ya que el pensamiento se concibe como un plan de acción), hecho-valor (ya que no existe una relación neutra con la experiencia), objetivo-subjetivo, etc.

2.- La importancia del lenguaje y su relación con la experiencia. Entendemos el lenguaje como una práctica social, conductas lingüísticas que son en realidad formas de vida. Por lo tanto, los léxicos o los lenguajes, entendidos como conductas lingüísticas que se dan en una comunidad determinada, son formas de vida contingentes, nacen, se desarrollan y caen en desuso al perder su carácter de herramienta apta para relacionarse con el mundo.

3.- Abandonar la empresa epistemológica de la búsqueda de la Verdad. Queremos pensar desde una lógica diferente, no porque pensemos que la lógica epistemológica no sirve sino porque creemos que se pueden aportar elementos interesantes desde una lógica hermenéutica. Así, el *giro pragmatista* nos permitirá referir toda justificación,

tanto epistémica como moral a las prácticas sociales (contingentes) y, por otro lado, eliminar la autoridad y la racionalidad de la epistemología como fundamento de toda justificación posible. La filosofía colocada en un marco más amplio en su apuesta por la contingencia, es despojada del privilegio moral auto-atribuido a la epistemología.

4.- Consideramos que no existe ningún lenguaje, ya sea el de la ciencia, la religión, la filosofía, la economía, las ciencias sociales, la política, etc., que tenga el privilegio de describir la realidad “tal cual es” (no hay espejos), lo que se elabora desde cada lenguaje son interpretaciones diferentes, justificadas ante auditorios distintos.

5.- No pensamos desde verdades universales sino desde las creencias justificadas desde cada comunidad. Aunque escuchemos al fantasma del relativismo ya veremos más adelante cómo no creemos caer en él (tal y como se entiende desde una lógica epistemológica), o quizás lo entendamos de otra manera, ya que vamos a trasladar este debate al campo de la ética.

6.- Nos situamos en la *contingencia* afrontando nuestra radical libertad como seres humanos y la infinidad de posibilidades de construcción. Sabiendo que no tenemos más que nuestras creencias justificadas o interpretaciones para dar sentido a las experiencias que son el punto de partida de nuestra construcción como seres humanos, no podemos apelar a una autoridad que sea extrasocial o extracomunitaria para defender nuestras convicciones.

7.- La principal herramienta que tenemos para manejarnos en la contingencia es tomar conciencia de que nuestro punto de partida es etnocéntrico (lenguaje en el que nos hemos socializado, o sentido común con el que juzgamos otras realidades), y para abandonarlo necesitamos, cultivando una actitud *ironista*⁷, abrirnos a otros lenguajes (entendidos como otras formas

de vida, otros estilos de pensamientos) para poder *edificarnos*⁸ y contribuir a la construcción de nuestra comunidad. En este sentido, el *comunitarismo hermenéutico*⁹ que proponemos conlleva un punto de partida y una proyección: nuestro inevitable punto de partida etnocéntrico y la posibilidad de superarlo desde una actitud hermenéutica de apertura y cuestionamiento.

En síntesis, por un lado, el pragmatismo se mueve en la noción fundamental de la experiencia, de las prácticas sociales y de las consecuencias de estas prácticas a nivel político, ético, moral, cultural, etc., para el desarrollo de la persona y de la comunidad, y por otro, la hermenéutica conlleva profundizar en el papel del lenguaje (como otra práctica social) en la experiencia. La *hermenéutica*, desde la perspectiva rortiana, duda de la existencia de ese terreno común donde “todo ser humano confluye”. Ser racional, para la *hermenéutica*, es no apelar a un lenguaje universal, a un conjunto de reglas en común, tal y como pretende la *epistemología*, sino *estar dispuesto a adquirir la jerga del interlocutor en vez de traducirla a la suya propia*¹⁰. Los participantes en el discurso están unidos en *Societas* y no en *Universitas*.

La cultura desde el punto de vista de la comunicación

Como es de sobra sabido, hay muchas formas de definir qué es “cultura”, en este caso, simplemente vamos a compartir la noción desde la que estamos trabajando, que no anula otras formas de analizar la cuestión, simplemente es una perspectiva desde la que pensamos que se pueden aportar elementos interesantes de reflexión.

Lo que hace posible la cultura, como nos recuerda Lledó¹¹, es la convivencia ya que toda creación de cultura supone la necesidad de comunicación ante la constatación de la indefensión individual. La conciencia de esta limitación del ser humano,

7 Para Rorty, el ironista es la persona que reúne las siguientes condiciones:

-Tener dudas radicales y permanentes acerca del *léxico último* que utiliza habitualmente, debido a que han ido incidiendo en ella otros léxicos, léxicos que consideran últimos las personas o libros que han conocido.

- Advertir que un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas.

- En la medida en que filosofa acerca de su situación, no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros, o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma.

8 Retomando la noción gadameriana de *bildung*.

9 A diferencia de la propuesta elaborada por Vattimo y Zabala denominada “comunismo hermenéutico”, consideramos que el “comunitarismo hermenéutico” nos da un mayor margen para ampliar el espacio lógico del debate moral y ampliar así las posibilidades que en cada comunidad puedan existir para construir una organización social que responda a sus necesidades. Cada comunidad sabrá cómo denominar a esa propuesta de organización comunitaria.

10 Rorty, R.; *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1979, p. 290.

11 Ver, Lledó, E; *Los libros y la libertad*. RBA. Barcelona, 2013.

pudo ser el principio de la necesidad de hablar y sentir, entonces, *lenguaje y sentimiento*¹² pueden ser concebidos como el principio de la socialización y de la cultura.

Esta conciencia de la limitación del ser humano que señalamos, la retomaremos al hablar de la interculturalidad también como una necesidad ante la limitación que supondría movernos sólo desde el lenguaje heredado de nuestra comunidad.

Desde esta perspectiva cuando hablamos de diferentes culturas nos vamos a referir a diferentes lenguajes o formas de vida que, como ya señalamos, responden a unas necesidades determinadas y son contingentes históricamente situados.

Como sabemos, nacemos en una comunidad determinada y nos socializamos adquiriendo un lenguaje determinado, este lenguaje que es heredado (por lo tanto no elegido), nos transmite unas coordenadas gracias a las cuales nos podemos mover por el mundo (nociones de lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto...), dicho de otra manera, adquirimos un *lenguaje último o sentido común*¹³ que nos da un criterio para movernos por el mundo, pero también para juzgar a otros desde ese lenguaje heredado, esto último es caer en el etnocentrismo. Cuando compartimos un lenguaje heredado es más fácil predecir al otro, pero cuando no lo compartimos porque ese otro se ha socializado en un contexto diferente, entonces, es más complicado poder predecir su conducta o su forma de pensar. Esto último, como es lógico, genera inseguridad y dudas. La tendencia, por lo tanto, es aferrarse a la seguridad que da el compartir ese lenguaje último o sentido común, no ponerlo en duda y juzgar al otro desde ahí: afirmando que sus creencias son equivocadas, o primitivas, o directamente falsas.

Pero si lo que hace posible la cultura es la convivencia, estamos hablando de que la cultura es precisamente la convivencia entre lenguajes diferentes, por lo tanto, toda cultura es intrínsecamente intercultural para poder existir y seguir desarrollándose.

12 La necesidad de comunicación tiene que ver con los afectos, impulsos y deseos, su expresión más constante podría definirse con el término *philia* (vinculación afectiva hacia el prójimo). Hablamos del lenguaje y sentimiento de amistad como los fundamentos de la socialización. Ver, Lledó, E; *El silencio de la escritura*. Colección Austral. Espasa Calpe S.A. Madrid, 1998, p. 21.

13 Terminología rortiana.

Como vemos, estamos planteando el encuentro entre lenguajes diferentes a un nivel muy básico situándonos en una dimensión micro de la interacción humana, y ya nos damos cuenta de las dificultades con las que nos encontramos, si a esto le añadimos las inevitables relaciones de poder que impregnan toda interacción o nos situamos a un nivel más macrosocial, el análisis se complicará aún mucho más. Por todo ello, hemos de plantearnos, ¿cuáles son las condiciones de ese encuentro entre lenguajes de una manera simétrica o en condiciones de igualdad?

La interculturalidad democrática

Una primera condición fundamental para que ese encuentro se de en condiciones de igualdad es que un determinado lenguaje adquiriera el logro de la *autoridad moral o semántica*, esto es, no aceptar como propias las descripciones elaboradas desde otros lenguajes (procedentes de otros contextos) sobre *la experiencia de ser*. Cuando hablamos de la experiencia de ser, nos referimos, a construir con un lenguaje propio, basado en la propia experiencia, la experiencia de ser, por ejemplo, indígena o mujer o ambas. Ahora bien, esa autoridad moral o semántica sólo se consigue si escuchas tus afirmaciones como parte de una práctica compartida.

Redefinir la experiencia de ser indígena en un Estado Plurinacional conlleva que esa autoridad moral o semántica tendrá que integrar nuevas prácticas sociales comunes a las diversas naciones indígenas (por ejemplo respecto al proceso de descolonización común a todas ellas y a los *nuevos derechos* que este proceso implica) y un nuevo léxico o lenguaje propio elaborado desde la lógica de las lenguas indígenas que dé sentido y significado nuevo a dichas prácticas. Esto supone la resignificación de un pasado (colonial) desde el presente (revolución democrática cultural) que se proyecte a un futuro (Estado plurinacional). Por todo ello la cuestión no será reconocer lo que siempre ha sido ser indígena pero no fue reconocido, sino construir una nueva experiencia de ser, en este caso, indígena, desde las necesidades, aspiraciones y proyecciones futuras del presente.

Pero, una vez que hemos logrado esa autoridad moral o semántica. ¿Nos podemos quedar en una dimensión comunitarista?



Autor: Rosendo Aliaga

Una segunda condición fundamental es que no se puede salir al encuentro de otra cultura de una manera auténtica sino se duda de la propia, si no nos planteamos de alguna manera que pueden existir otras formas de convivencia, otros estilos de pensamiento diferentes al nuestro igualmente válidos y, por lo tanto, que no podemos juzgarlos desde nuestro *sentido común* que es precisamente el lenguaje en el que nos hemos socializado. Es decir, reconocer la autoridad moral o semántica del otro. Para poder resolver estas dudas hemos de salir al encuentro de otros lenguajes ya que desde el nuestro los argumentos siempre serán circulares.

Como ya señalamos al principio, esto no conlleva a caer en un relativismo al estilo “todo vale” ya que lo importante es nuestra actitud respecto a los otros lenguajes, es decir, la conciencia de la necesidad de acercarnos a ellos para poder construirnos. Situar el debate del relativismo en el campo de la ética es trasladarnos desde una lógica epistemológica a una lógica hermenéutica.

Siguiendo con el ejemplo de la construcción de la experiencia de ser indígena una vez que se ha logrado esa autoridad moral o semántica es necesaria la apertura hacia otras formas de construcción de la experiencia, por ejemplo, las de

aquellos que se autoadscriben como mestizos, claro que esta última adscripción ya no significa lo mismo que hace diez años ya que al introducir un nuevo elemento en pie de igualdad (pueblos indígenas) todo el contexto nacional cambia. Es como introducir una nueva creencia en nuestra red de creencias, no es una sumatoria sino que toda la red se transforma para integrar a la nueva creencia ya que su estructura es básicamente “relacional”. Por ello la adscripción mestiza podría encubrir cierto vacío o resistencia al esfuerzo de construirse desde un nuevo contexto social, cultural y político. También pudiera ser que hiciera falta un nuevo vocabulario y que esta noción estuviera, en cierto sentido, necesitando también un nuevo contenido desde el presente momento histórico.

Por lo tanto la interculturalidad así entendida es una necesidad y un reto constante en nuestra construcción como individuos y como comunidades, y conlleva no tanto interpretar al otro desde nuestro lenguaje sino más bien *estar abierto a adquirir algunos elementos de su lenguaje*, esto es, estar abiertos a la *redescripción*. Esto quiere decir que si no se produce un cambio, en algún grado, en nuestra red de creencias, no podemos hablar de un encuentro intercultural auténtico. En este sentido señala



"Lágrimas" Autor: Gil Imaná

Rorty que *nada puede servir como crítica de un léxico salvo otro léxico semejante; no hay respuesta a una redescrición salvo una re-re-redescrición. Como más allá de los léxicos nada hay que sirva como criterio para elegir entre ellos, en la crítica se trata de comparar esta y aquella figura, no se trata de comparar a ambas con el original. Nada puede servir como crítica de una persona salvo otra persona, o como crítica de una cultura salvo otra cultura alternativa, pues, para nosotros, personas y culturas son léxicos encarnados. Por eso nuestras dudas acerca de nuestros caracteres o de nuestra cultura sólo pueden ser resueltas o mitigadas mediante la ampliación de nuestras relaciones*¹⁴.

Pero, como sabemos, la tendencia no es a *redescribirse* como consecuencia del encuentro con otros lenguajes diferentes al nuestro, y esto es fácilmente comprensible ya que el encuentro, así planteado, no es placentero ni reconfortante porque supone dudar de aquello que hemos necesitado para poder movernos por el mundo y no sentirnos perdidos, dudar de nuestro sentido común.

Cuando hablamos de la interculturalidad utilizamos palabras como: respeto, armonía, integración, convivencia, pero dónde queda el cuestionamiento, la extrañeza, las dudas, la inseguridad, la confrontación, el esfuerzo, incluso el sufrimiento, porque, como sabemos, hay cierto grado de sufrimiento cuando el cuestionamiento es profundo.

A pesar de todo ello, la alternativa de la redescrición merece el esfuerzo que supone, ya que tiene como consecuencia la posibilidad de ampliar el espacio lógico del debate moral (el espacio de lo posible) incorporando nuevas formas de hablar (de narrarnos) y nuevas prácticas sociales que respondan a las necesidades derivadas de un encuentro auténtico. Este sería el comienzo de la construcción de un proyecto común, nuevo, imaginativo y valiente, que se sabe históricamente situado, y que sabe que perderá vigencia ya que surgirán nuevas necesidades producto del devenir contingente de la comunidad.

La democracia como un estilo de vida

Estamos hablando de la cultura desde la convivencia, desde los sentimientos y desde la necesidad de comunicación, entonces, cuando hablamos de democracia, de forma sencilla pero compleja a

14 Rorty, R.; *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 98.

la vez, nos referimos a una forma de convivencia que consideramos útil porque nos ayudaría a vivir mejor, mejor en el sentido de ser más felices, más sociales y por lo tanto más morales¹⁵.

Entonces, vamos a pensar en la democracia no sólo como una forma de gobierno, sino como un *estilo de vida, como una manera de vivir en comunidad*, nos fijaremos más, como ya señalamos, en los resultados que tiene y no en las promesas que nos ofrece. Por lo tanto, estamos entendiendo la democracia como un *conjunto de experiencias compartidas* por los miembros de una comunidad. Desde este planteamiento el sentido de la democracia, su justificación no estará en una fundamentación racional o en la verdad, sino en nuestro compromiso con una serie de valores que pueden llevarnos a mejorar nuestras vidas. Estamos hablando de compromiso y responsabilidad.

Lo fundamental de la democracia es que tenga consecuencias positivas, útiles y adecuadas para nosotros (disminuir la desigualdad y la discriminación, reducir el abismo entre nuestros ideales y nuestras realidades). Por ello decíamos que su justificación es local, contextual, atendiendo a las necesidades de la comunidad específica en la que se desarrolla con el objetivo fundamental de ampliar la libertad de sus miembros.

Otro aspecto fundamental de la democracia deweyana se basa en que los miembros de una sociedad tengan apertura hacia los miembros de otras comunidades, que compartan intereses y mantengan una voluntad común. La interacción con otros grupos sociales impulsa a una sociedad a su constante reconstrucción, favoreciendo: *un cambio en los hábitos de la sociedad, su reajuste continuo al enfrentarse a situaciones nuevas producidas por el intercambio variado*¹⁶.

Por todo ello, desde el pragmatismo se habla de la democracia como una *revolución institucionalizada*¹⁷ insistiendo en el mejoramiento y transformación continua de sus instituciones democráticas para el logro de la justicia social.

15 Nos basamos en la afirmación del pragmatista George Herbert Mead de que *somos morales en cuanto seres sociales*, es decir, son buenos los fines que conducen a la persona a realizarse como ser social, invirtiendo así el planteamiento kantiano. En Mead, G.H.; *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós Básica, Barcelona, 1973, p. 387

16 Dewey, 1916, MW:IX92 en "La educación democrática en John Dewey" tesis de Ana Paola Romo López, Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Educación, Pamplona, 2006, p. 33

17 Noción planteada por G.H. Mead

América Latina: Antes y ahora

Patricia Moldiz

Han transcurrido muchos años desde su publicación; sin embargo, impera en nuestra memoria aquella historia de América Latina, contada en una serie de páginas, de tal forma que parece como si hubiera sido parte de nuestras vivencias, de nuestras propias experiencias. Eduardo Galeano, escritor uruguayo, logró a través de su texto *Las Venas Abiertas de América Latina* compenetrar en nuestra mente y ponernos en conexión con todo aquello que narraba acerca del maltrato, trabajo forzado y exterminio a los indígenas; con aquella historia cargada de pasiones viciosas, de codicia insaciable que llevó a los europeos a la búsqueda incansable de metales preciosos, de oro y plata para la construcción de sus palacios, para el enriquecimiento de unos pocos y el desarrollo de su economía.¹

La acumulación originaria en América estuvo marcada por el tráfico de esclavos en Domini-

¹ El texto de Eduardo Galeano "*Las Venas Abiertas de América Latina*" fue publicado por primera vez en 1984.

cana, llevado a cabo por la campaña militar preparada por Cristóbal Colón; el descubrimiento y extracción de la plata en el Cerro Rico de Potosí por parte de los españoles, la ocupación del territorio brasilero por los portugueses y el comercio ilegal que permitió a Inglaterra absorber el oro de Brasil. España se benefició en una primera etapa, pero posteriormente Inglaterra a través del dominio del territorio portugués, se encaminó al desarrollo industrial.

Empero, los países europeos no fueron los únicos que buscaron conquistar y explotar las riquezas de América, sino también Estados Unidos. Las formas de sumisión han pasado del esclavismo, al feudalismo para continuar rumbo al capitalismo. La independencia de los países, si bien contribuyó a que se rompieran las cadenas de represión sujetas a España, Inglaterra, Portugal y Francia, también permitió su sustitución por una cadena más poderosa que llevaba consigo —aunque de forma más sutil—



Patricia Moldiz

Estudia Sociología en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y forma parte de la organización: Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia (TSCB) del municipio de La Paz.

nuevas formas de dominación ancladas en la creación de un mundo ficticio, abordado por ideales y sueños falsos.

Estados Unidos se ha presentado ante el mundo como un país a seguir, como un modelo de libertad y respeto a los derechos humanos, donde la igualdad y la riqueza son posibles, donde la justicia es una generalidad que se encuentra en todos los rincones de esta nación. No cabe duda, que en los hechos la realidad es otra, durante siglos Norteamérica ha ido planificando, organizando y perfeccionando sus tácticas y estrategias de dominación a los pueblos de América Latina, sobre todo de aquellos que contienen riquezas que puedan expropiar, o dirigida a aquellas regiones que representan una amenaza para el sistema capitalista. Esta nación a lo largo de la historia ha violado los principios de soberanía, respeto y democracia a través de la injerencia política hacia los países del sur de América y el Caribe. Durante años

ha buscado hacer realidad aquella frase proclamada por el presidente Monroe: "América para los americanos".

Un claro ejemplo de esta situación es el caso de Cuba, que a pesar de la victoria nacional en la Sierra Maestra de los guerrilleros en 1959, que ponía fin a la dictadura de Batista y a la injerencia imperialista en asuntos políticos y económicos; Estados Unidos decide establecer una guerra mediática, un bloqueo económico que obligó a la isla a comprar los productos que requiere para su progreso a países terceros y con precios elevados. Además, Cuba es expulsada de la OEA. El problema de un acceso limitado con respecto al internet a los habitantes de este país, no es absolutamente sorprendente si se considera qué nación maneja esta forma de comunicación.

Colpes de Estado, Dictaduras e Injerencia de la CIA

Los acontecimientos ocurridos en los años 70 en América Latina han generado nuevos fenómenos sociales y políticos. La conformación de movimientos rebeldes que buscaban mejorar las condiciones de vida de las personas de la región, movimientos que se rebelaban contra la pobreza y la dominación, fueron masacrados con la intención de frenar su expansión, para lo cual se crea aparatos de represión con financiamiento de la comunidad de inteligencia, cuyo centro de poder es Norteamérica. La Agencia Central de Inteligencia (CIA)² es parte de esta comunidad.

El movimiento de renovación estudiantil en la universidad de Venezuela en 1969, pretendía realizar cambios en el currículo formal y generar un conocimiento flexible. Pero sus propósitos se ven obstruidos por el gobierno del conservador Rafael Calderas, quien para detener la rebelión, no sólo se limita a cerrar la universidad, sino también se comunica con la CIA y renueva su aparato de inteligencia para mantener el orden. DIGEPOL y posteriormente DISIP se constituyen en un cuerpo policial que aglutinaba a elementos que eran traídos de Miami.

2 "Con la creación de la CIA en 1947 durante la presidencia de Harry Truman, el grado de especialización que alcanzó esta siniestra estructura forzó la elaboración de planes específicos para tratar el problema social de América Latina contra la expansión del comunismo, expansión que puso en peligro las inversiones yanquis (Juan García Baradaño: 2005 : 252).

La injerencia de Estados Unidos en asuntos internos de otras naciones, no sólo se limitaba a la represión de movimientos sociales, sino que también a desestructurar toda forma de gobierno que representara una amenaza para el sistema capitalista. El caso del derrocamiento de Salvador Allende³ en Chile es un gran ejemplo de la intervención de los servicios de inteligencia que llevaron a este país a una dictadura que duró 18 años.

La noticia de que el candidato socialista de Unidad Popular ganó las elecciones presidenciales de 1970, asusta al presidente Nixon de Estados Unidos, quien busca a través de todos los medios, frenar el posicionamiento de Allende. La CIA intenta convencer al general René Schneider de no respetar el sistema de leyes y establecer una nueva elección para que gane otro candidato, pero este personaje se niega a ser cómplice de este fraude y unos días después es asesinado por un grupo fascista de Chile cuyo nombre era "Patria y Libertad", que recibió financiamiento de la CIA.

Tras desmoronarse los planes de Estados Unidos, debido a que Salvador Allende es ratificado como presidente, Nixon aprueba más de 7 millones de dólares para apoyar a los servicios de inteligencia para la elaboración de un plan de desestabilización. Llega el año 1973. Se da un golpe militar. Allende es obligado a entregar el poder a las Fuerzas Armadas. Se da una masacre en Chile, la población no contaba con armas. El nuevo gobierno de Pinochet recibe instrucciones de la CIA para realizar políticas que se traducían en desapariciones y detenciones.

La dictadura acompañada de acontecimientos sangrientos se expandía en la región en los años 70, para posteriormente ser parte de la triste historia de América Latina. Los objetivos del imperialismo una vez más, encontraban una oportunidad para materializarse. Los intentos por parte de gobiernos y sectores sociales de generar un cambio en la estructura social se desmoronaba como resultado de la fuerte polarización, cuyas fuerzas habían actuado a favor de aquellos que buscaban mantener y consolidar el sistema.

El golpe militar en agosto de 1971, en Bolivia, pone fin al gobierno de Juan José Torres⁴. Un

3 Primer presidente socialista que llega al poder a partir de la vía electoral.

4 Durante su gobierno se inaugura una asamblea popular que buscaba sustituir el Congreso. Donde obreros, estudiantes, fabriles y clase media discutía, debatía para buscar una solución a los problemas nacionales.



golpe que no se da de la noche a la mañana, sino que había sido previamente conspirado, planeado por parte del general Hugo Banzer Suárez con el apoyo de la embajada de Estados Unidos y de las empresas privadas. El golpe era inevitable, las contradicciones en el interior de la sociedad ya no podían ser contenidas, el país se encontraba polarizado, en el imaginario del pueblo estaban dos personajes: Torres y Bánzer.

La historia de este país ha estado marcada por la ironía. Dos partidos políticos que habían sido históricamente enemigos (MNR y FSB)⁵ deciden ir de la mano para brindar su apoyo al general Hugo Banzer en el golpe de Estado. ¿Pero qué explica que Víctor Paz Estenssoro, líder de la Revolución Nacional se sume a un golpe de estado?

El golpe de Estado, llevado a cabo en 1971, no constituyó un golpe más en la historia de Bolivia, por que condujo al país a una época de dictadura que duraría hasta 1978. Durante el gobierno de Banzer se dio la masacre a los campesinos de Tolata en 1974; el asesinato y el exilio de hombres y mujeres de izquierda forman parte de esta historia, al igual que las intervenciones universitarias.

54

La Emergencia de una Nueva América Latina

En base a lo ya mencionado, es relevante preguntarse y además reflexionar sobre lo que, en este nuevo siglo, ha venido pasando en el continente americano, para posteriormente responder a la siguiente interrogante: ¿Cuál es la América Latina de hoy? Y ¿Estados Unidos, “actual potencia mundial”, sigue considerando a nuestro continente como su patio trasero?

Con la llegada de este siglo, América Latina se ha transformado, ya no es la misma que hace unos años atrás; ha entrado en un nuevo proceso de cambio, donde la dinámica no es propia del ámbito económico, sino también está presente en lo político y social. En este nuevo siglo, millones de personas creen que es posible un mundo mejor.

Bolivia no solo ha experimentado por primera vez en toda su historia la llegada al poder de un presidente indígena, sino que también ha promo-

5 La Falange Socialista Boliviana tenía como líder a Mario Gutiérrez y el Movimiento Nacionalista Revolucionario a Víctor Paz Estenssoro.

vido una mayor participación política de las organizaciones sociales. El gobierno de Evo Morales aumentó los salarios mínimos, impulsó la electrificación rural, estableció políticas sociales para los grupos marginados y reformó la Constitución Política del Estado y aún se encuentra luchando por una Bolivia digna y democrática y plurinacional.

Venezuela, en primera instancia, con el comandante Hugo Chávez inició el proceso bolivariano, realizando una serie de proyectos sociales para encaminar su país al socialismo. Después de su trágica y lamentable muerte, su cargo es asumido por Maduro, quien continúa la lucha en el marco revolucionario.

Cuba, que a pesar del inhumano bloqueo implantado por Estados Unidos, ha logrado convertirse en una potencia mundial en cuanto a salud y es reconocida por la calidad educativa que brinda.

En Ecuador el presidente Rafael Correa se dedicó a luchar contra la corrupción y además impulsó inversiones en industrias petroleras e hidroeléctricas; también, incentivó la producción nacional para obtener una soberanía alimentaria. Es importante considerar que este presidente cuenta con un basto apoyo del pueblo ecuatoriano.

Otro aspecto importante es la integración de América Latina, llevada a cabo por tratados internacionales como el ALBA⁶ y la creación de una moneda del Sur que permite a los países que conforman este continente obtener beneficios en cuanto a sus riquezas, e incentivar las relaciones comerciales y la realización de proyectos sociales dirigidos al pueblo. Antiguamente, el tratado que imperaba en el continente era el TLC⁷ que permitía obtener ventajas a Estados Unidos, en base a relaciones desiguales y unilaterales.

Dentro de este marco, para dar cumplimiento a la construcción de una América integrada y solidaria, buscando evitar que las naciones del Sur y el Caribe se encuentren aisladas y fragmentadas, se ha llevado a cabo una serie de convenios que han permitido el fortalecimiento de las relacio-

6 El ex presidente de Venezuela Hugo Chávez Frías propuso en la III cumbre de Jefes de Estado y Gobierno de la Asociación de Estados del Caribe que se realizó en Margarita en 2001, los principios de una integración de América Latina y el Caribe basada en la solidaridad entre los pueblos, con el nombre de Alternativa Bolivariana para las Américas.

7 Tratado de Libre Comercio.



Foto: Franz Ballesteros

nes políticas, sociales y económicas entre Bolivia, Nicaragua, Argentina, Ecuador, Venezuela, Uruguay y Cuba, entre otros.

Entre las actividades realizadas como resultado de los convenios, se encuentra en primer lugar: “La Misión de solidaridad Moto Méndez”⁸ que se realizó en Bolivia entre los años 2010 y 2011, organizada tanto por cubanos como por venezolanos, y consistió en identificar aquellas personas que tengan algún tipo de discapacidad para posteriormente brindar a las mismas ayuda con materiales como ser sillas de ruedas, medicamentos, muletas, etc. Además entregaron al Estado boliviano los datos estadísticos obtenidos del trabajo para que pueda elaborarse políticas públicas y sociales para atender a este sector de la población.

En segundo lugar, el gobierno cubano ha entregado becas completas a los jóvenes de diversos países latinoamericanos para estudiar la carrera de medicina en su país. Otra actividad que se ha llevado a cabo y aún se encuentra vigente es la asistencia médica gratuita a la población de

⁸ Para más información consultar el texto de Alberto Núñez (2010) “Misioneros del Alba”. Oficinas de Publicaciones del Consejo del Estado. La Habana-Cuba, p. 231.

Ecuador, Nicaragua, Bolivia, por parte de médicos cubanos que fueron enviados a cada una de estas regiones por su gobierno.

Claro que la pobreza sigue siendo un tema de enorme relevancia. Es necesaria y urgente la elaboración de proyectos sociales que permitan una mayor distribución de los recursos de forma equitativa. Pero es evidente que existe una diferencia entre antes y ahora; es visible que América Latina ya no se queda atomizada frente a los abusos del “imperio”. Las naciones del Sur y el Caribe han despertado, se han dado cuenta que la única manera de crear una sociedad mejor es la lucha contra el capitalismo y en contra de todos los actos inhumanos. Frente a esto el imperio no ha cruzado los brazos, más al contrario, ha buscado intimidar y amedrentar a los pueblos.

Bolivia se ha transformado, pero la injerencia externa persiste

No es casualidad lo que ocurrió en julio del 2013. Las negativas de Francia, España, Portugal e Italia de permitir el uso del espacio aéreo al avión del Presidente de Bolivia para aterrizar



Autor: Rosendo Aliaga

de emergencia, ya que poseía poco combustible, constituyó un atentado. Por lo tanto el avión se vio obligado a aterrizar en Austria, donde permaneció 14 horas. No es de extrañarse que cuatro países decidieran “al mismo tiempo” dar ésta negativa; ya que actuaron en base a órdenes de Estados Unidos, quienes consideraban que junto a Evo Morales viajaba Edward Snowden, ex técnico de la CIA.

Norteamérica ha caído en su propia trampa. Ha sido burlado por sus propias estrategias que durante siglos usó como una forma de dominación y de legitimación. Me refiero al rumor y a la mentira. Si para moverse en la política hay que ser inteligente, Estados Unidos, junto a sus aliados serviles al imperialismo, ha mostrado ser todo lo contrario. Sin verificar, si sus sospechas eran ciertas o no, decidió actuar. Pero esto, que

quede claro, no es absolutamente justificable, el atentar contra la vida de un presidente y contra toda una nación es muestra de que han violado aquellos principios que durante años han proclamado: La Democracia y el respeto a los Derechos Humanos.

América Latina, hoy en día, no deja de ser objeto de intervención e injerencia de Norteamérica a través de sus servicios de inteligencia y de otros mecanismos que el imperialismo utiliza para perpetuar su poder en el planeta. Los obstáculos para frenar los fenómenos sociales y políticos que emergen en la región seguirán siendo una realidad si no se toman cartas en el asunto; si los ciudadanos y ciudadanas comunes no reclaman frente a las injusticias que afectan a las sociedades y esperan que los gobiernos sean los únicos en resolver los conflictos.

II SECCIÓN

PROYECTO HISTÓRICO Y COMUNIDAD



Gil Imaná

"El sol negro" Autor: Gil Imaná

Eduardo Nina Quispe: El emancipador, educador y político aymara*

Esteban Ticona Alejo

A pesar de los trabajos pioneros de Roberto Choque (1985, 1986, 1992, 1996 y 2006) y Carlos Mamani (1991), además de los míos (1992, 2005 y 2010) y la rica experiencia y propuesta educativa y política indígena de fines de los años 20 y principios de los treinta del siglo XX del aymara Eduardo Leandro Nina Quispe en Bolivia, su historia continúa, en cierta medida, desconocida. Este trabajo busca sistematizar el contenido ideológico-po-

lítico y programático educativo que impartía a los aymaras, a fines de la década de 1920. Es otro avance más en la tarea de continuar indagando el legado descolonizador de Nina Quispe.

1. Breve contexto histórico

Bolivia en las primeras décadas del siglo XX, estaba gobernada por dos tendencias políticas liberales: Por una parte el Partido Liberal (1900-1920) y

* Las primeras versiones se publicaron bajo el título de "Conceptualización de la educación y alfabetización en Eduardo Leandro Nina Qhispi" en Choque y otros, 1992: 99-108; "La educación y la política en el pensamiento de Eduardo Leandro Nina Quispe" en Ticona, 2005:101-116 y "Eduardo Leandro Nina Quispe: el político y educador aymara" en Ticona, 2010:13-43. Con leves modificaciones se publicó: "La educación liberadora de Eduardo Leandro Nina Quispe" en Entrepalabras Nos. 3-4. Revista de la Carrera de Literatura de la UMSA, 2009. Por interés de Laura Gotkowitz, fue traducida al inglés, bajo el título de "Education and Decolonization in the Work of the Aymara Activist Eduardo Leandro Nina Qhispi" (Gotkowitz, 2011: 240-253).



Esteban Ticona Alejo

Sociólogo y antropólogo (FLACSO-Ecuador), es candidato a doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina "Simón Bolívar", con sede en Ecuador. Es autor de varios libros, entre los que destacan: "Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua" (2010); "Lecturas para la descolonización. Taqpachani qhispiyasipxañani (Liberémonos todos)" (2005). Es docente en la carrera de Antropología de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), y en los programas de posgrado de AGRUCO de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) de Cochabamba - Bolivia.

61

el Partido Republicano (1920-1930). La caída de los gobiernos liberales después de 1920 y la asunción de los republicanos, no significó grandes cambios en la política de civilizar a los indios. Según la interpretación histórica de Roberto Choque:

"Entre 1910 y 1940 se empezó a teorizar sobre la educación indigenal, por medio de discursos, artículos y libros. Existía preocupación sobre el tema de la educación del indio, llevando a la práctica con entusiasmo la creación y el sostenimiento de las escuelas rurales" (Choque y Quisbert, 2006:53).

La educación rural, durante los gobiernos liberales citados, fue apostar por las "escuelas am-



Autor: Rosendo Aliaga

bulantes”, con el propósito de alfabetizar a los *indios*¹ en las primeras letras, propuesta que en la práctica quedó en buenas intenciones. Otra medida liberal fue la creación de “escuelas fijas” en distritos cercanos a la ciudad de La Paz.

En el período republicano, las propuestas pedagógicas para el área rural fueron tratadas después de la experiencia indígena aymara en los centros de reclutamiento militar del departamento de La Paz. Pero el civilizar al indio, mediante la educación básica, seguía siendo la política central del Estado oligárquico. A esta apuesta, se sumaron fácilmente la iglesia católica y la evangélica, aunque por separado. Pero ambas instituciones tenían sus propios intereses con el indio: Evangelizar a través de la lecto-escritura (Mendoza, 2007:337-338).

1 *Indio* era el término genérico para nombrar a los pueblos ancestrales de la región andina (aymaras, quechuas y urus), ésta se modificó a campesino después de la revolución de 1952.

¿Por qué se quería civilizar al indio mediante la educación? Felipe Segundo Guzmán, otrora ideólogo de la educación, lo expresa tácitamente:

“El indio dentro del coloniaje y la república, no ha sido ni es otra cosa que bestia destinada a tal o cual trabajo sin más retribución que el alimento, cuando buenamente quiere dárselo el patrón(...), entonces hay que civilizar al indio” (Guzmán, 1910:77).

¿Cuál fue el resultado de estas políticas? En la práctica fueron buenas intenciones, aunque en algunas provincias comenzó a ejecutarse la apuesta de civilizar al indio, proporcionándole una educación elemental: “a fin de que no fuese peligroso para el blanco, y no saliera de su medio físico (geográfico)”. Se buscaba que el indio no migrase hacia los centros urbanos. Pero, contradictoriamente, había fuertes acciones de despojo de tierras comunales por parte de los hacendados, en complicidad o silencio de las autoridades del Estado anti-indio (Choque y Quisbert, 2006: 64).

En este escenario general aparece la figura de Eduardo Leandro Nina Quispe, nacido en un ayllu y expulsado de su lugar de origen por los patrones. En la ciudad de La Paz, encuentra en la educación otra manera de seguir resistiendo a la colonización interna.

2. Breve aproximación a la personalidad de

Eduardo Leandro Nina Quispe

Nina Quispe nació en el ayllu Ch'iwu o Chivo del cantón Santa Rosa de Taraqu o Taraco (Prov. Ingavi) el 9 de marzo de 1882; hijo de Santiago F. Quispe y Paula Nina de Quispe, oriundos de las provincias Ingavi y Pacajes del departamento de La Paz, respectivamente. No sabemos las causas del porqué optó por llevar primero el apellido de su madre Nina y luego el de su padre Quispe; posiblemente, haya sido por la persecución que sufría por los hacendados de su región (Nina Quispe, 1932:1).

Las informaciones documentales que existen sobre Nina Quispe se encuentran, en su mayoría, en los fondos de expedientes de la Prefectura y de la Corte Superior de Distrito del Archivo de La Paz², y se refieren principalmente a la consolidación y accionar de la "Sociedad República del Kollasuyo" o el "Centro Educativo Kollasuyo", institución que tenía como uno de sus principales objetivos fundar escuelas en ayllus, comunidades y haciendas rurales para todos los indígenas del país. Nina Quispe fue uno de los gestores y directores de este centro en 1930 (Choque 1985, 1996 y 2006).

Sobre el tema de abrazar la emancipación, sólo contamos con referencias orales, en el testimonio de don Leandro Condori Chura, quien otrora fue uno de los principales escribanos del movimiento indio de los "caciques - apoderados". En un texto autobiográfico, escrito conjuntamente con el autor, Condori Chura relata:

"Lo conocí en 1925. Vivía en la casa de mi tío, donde yo también vivía, era su arrendatario. Ahí pues diría a los indios. Hablamos bien porque era indio de Taraqu. Había sido siervo de Montes, indio de hacienda, esclavo de la hacienda. Por este motivo se hizo Apoderado, para defenderse. Ya era de edad, yo jovencito..." (Condori y Ticona, 1992:118).

2 Hoy administrado por la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz.

Este testimonio no coincide con informaciones documentales según las cuales la hacienda Ch'iwu o Chivo fue en realidad "propiedad" de Benedicto Goitia. Sin embargo, tanto Montes como Goitia compartían un dominio casi absoluto en Taraqu y fueron no sólo los más grandes hacendados del altiplano, sino también políticos correligionarios y hombres de Estado. Don Leandro, oriundo de Tiwanaku, compartía con Nina Quispe la condición de indio expulsado por los terratenientes y víctima de la usurpación territorial. Según recuerda, Leandro Nina Quispe había tenido que huir de su comunidad forzado por un juicio de desahucio contra su familia:

"Yo estoy en contacto con las autoridades, estoy continuando la lucha, carajo. Los patrones me han expulsado, me han echado", me dijo. Había estado expulsado Nina Qhispi de su estancia. Eso por los años veinte, uno, dos, tres; esos años expulsaban indios en todas partes. Ésos le habían expulsado" (Condori y Ticona, 1992:118).

Según la documentación revisada en el Archivo de La Paz, la década de 1920 representa la culminación del conflicto territorial entre haciendas y comunidades, y fue escenario de un alzamiento general que afectó principalmente a las áreas próximas al Lago Titicaca. Como ejemplo se puede citar la rebelión de Taraqu (Taraco), Waqi (Huaqui) y Tiwanaku, en el período 1920-1922, y la de Jesús de Machaca, en 1921 (Mamani 1991; Choque y Ticona 1996).

Por su parte, los expoliadores de tierras buscaron el respaldo del Poder Judicial instaurando juicios de desahucio contra sus "colonos". Estos juicios les servirían a los patrones para justificar sus agresiones y resarcirse de los supuestos daños y perjuicios ocasionados por los indios, que se resistían a prestar servicios gratuitos en las haciendas. La usurpación de tierras indias por parte de la oligarquía minero-feudal estuvo ligada a un proyecto de educación indigenal que:

"...consistía en civilizar y culturizar al indígena desde su etnocentrismo cultural occidental-criollo, para integrarlo a la "nacionalidad boliviana" como eficiente productor, más para esto, las tierras no debían estar en poder del "indígena ignorante y atrasado", sino en manos de emprendedores criollos" (Claire, 1986:37).

Este es el contexto general específico en el cual Eduardo Nina Quispe resultó expulsado de su ayllu y estableció su residencia en la ciudad de La Paz. Acerca de este período, Leandro Condori recuerda algunos rasgos de la personalidad y el estilo de trabajo de Nina Quispe:

“Vivía en Ch’ijini (hoy denominada zona El Gran Poder)³, por eso lo visitaba libremente. Por las razones dichas había migrado a la ciudad. En ese entonces yo era joven y no comprendía por lo que luchaba, además el patrón estaba destruyendo las estancias y muchos indios migraban. Cuando lo conocí aún era joven, apenas tendría unos cuarenta (años). Era de baja estatura, como yo; sin embargo, era hablador, hablaba harto y hablaba bien de todo, hablaba como mujer... Era hablador, pequeño y flaco (...), inteligente y hablador, por eso también tenía ese cargo, por las dotes señaladas. Él hablaba español, aunque no muy bien; quiero decir que no sabía correctamente. También sabía escribir; quiero decir que no lo hacía perfectamente” (Condori y Ticona, 1992:118-119).

La descripción de Leandro Condori pone de relieve algunas peculiaridades de su personalidad, en las que estaba asentado su liderazgo: Lo que más llamaba la atención de Condori era la condición de “hablador” de Nina Quispe. Si, por un lado, este rasgo lo asemeja con las mujeres, por otro lado, es la condición imprescindible para el papel que le tocó jugar como representante y mediador ante el mundo mestizo-criollo dominante. Respecto a la infancia y parte de la juventud de Nina Quispe, sólo se tiene una pequeña referencia, en la que se refleja su extraordinaria voluntad y capacidad de conocer el mundo criollo a través del aprendizaje por cuenta propia del abecedario castellano. Al respecto, la periodista Ana Rosa Tornero, le consultó:

“¿En qué escuela aprendió a leer?”

Y Nina Quispe respondió:

“Desde pequeño me llamaba la atención cuando veía a los caballeros comprar diarios

³ Hoy el antiguo barrio de indios *Ch’ijini* (traducido del aymara al castellano quiere decir, lugar de césped o pasto) y de inmigrantes aymaras se ha convertido en una de las zonas más comerciales de la ciudad de La Paz. Uno de los símbolos culturales, no sólo de este barrio sino de la ciudad de La Paz, es la fiesta de El Gran Poder, que se celebra cada año, en honor al señor del Gran Poder.

y darse cuenta por ello, de todo lo que sucedía: Entonces pensé en aprender a leer mediante un abecedario que me obsequiaran, noche tras noche comencé a conocer las primeras letras; mi tenacidad hizo que pronto pudiera tener entre mis manos un libro y saber lo que encerraba” (El Norte, 28-X-1928).

3. La educación del indio:

Primera etapa de lucha

La lucha emprendida por Eduardo Nina Quispe, para que el indio tenga acceso a la educación, es comprender el inicio de la recuperación de las raíces culturales propias desde la educación. Pero también significa la comprensión de una sacrificada lucha de aymaras, quechuas y otros pueblos nativos, en busca del acceso a la escuela. Como señala Claure:

“Ninguno de estos precursores de la educación indígenal se libró de castigos, cárcel, amenazas, burlas y a veces la muerte” (Claure, 1986:21).

A partir de la segunda mitad de la década de 1920 y principios de la de 1930, Eduardo Nina Quispe comenzó a plantear que la liberación de los aymaras, quechuas, tupi-guaraníes, moxeños y otros pueblos originarios de esta parte del continente americano, sería posible a partir de una genuina educación y alfabetización, con contenidos programáticos propios. Es en este entendido que Nina Quispe empezó a desarrollar su labor educativa en la ciudad de La Paz.

Sobre la base de los antiguos ayllus asentados en los suburbios de la ciudad, se creó, desde tiempos coloniales, una serie de gremios indios. Estas asociaciones se vieron fortalecidas con la migración aymara, que se intensificó en las décadas de 1910-1920 a raíz de la represión terrateniente. Así surgieron poderosas organizaciones gremiales indígenas, como las de los albañiles, lecheras, picapedreros, carniceros o matarifes, etc. Fue precisamente en el gremio de matarifes donde Nina Quispe estableció la base principal para la organización de la “Sociedad República del Kollasuyo” o “Centro Educativo Kollasuyo”, en su primera etapa de creación, entre los años 1928 y 1930.

Paralelamente, el gobierno y la iglesia católica de entonces, asesorados por intelectuales so-

cial-darwinistas, intentaban implementar políticas indigenistas de educación del indio mediante la Gran Cruzada Nacional Pro-indio, que pretendía “civilizar” al indio y borrar su identidad cultural propia. Según un documento de la iglesia católica, se afirmaba:

“...el indio por el momento y por muchísimo tiempo, y tal vez casi nunca, podrá escalar a la altura de los hombres civilizados, que tienen el concepto claramente formado del Estado de adelanto del siglo en el que viven, casi hasta definirlo, si es posible el estado del ambiente religioso, político, social, comercial, industrial, etc. del mundo entero” (Un incógnito, 1926:7).



Eduardo Nina Quispe con algunos de sus estudiantes. (Foto: Archivo)

El gobierno boliviano a la cabeza del presidente Hernando Siles, mediante el Ministerio de Instrucción Pública, publicitaba la supuesta convicción de redimir al indio. A. Gehain que fungía de Director General de Instrucción Pública, se le atribuía aportar decisivamente hacia “una nueva evolución en la educación cultural”, que no era otra cosa que la castellanización del indio. Abel Retamoso gran difusor de estas ideas decía:

“Constituida la colonia administrativa, civil y militar, sería labor primordial e indispensable la enseñanza del castellano, ya que toda la cultura y civilización tiene que difundirse en este idioma; de otro modo, esa civilización, tendría que someterse o al idioma aymara o al idioma quechua, lo que haría mucho más difícil nuestros propósitos” (Retamoso, 1927:44).

La prioridad estaba puesta en la castellanización, como una manera de “preparar al indio para su alfabetización” (Claure, 1986:36). Eduardo Nina Quispe, pese a recibir la influencia de la Cruzada Nacional Pro-indio, en la tarea de alfabetizar comenzó a forjar una escuela aymara en su propio domicilio, a la que asistían en su gran mayoría los hijos de los matarifes. Esta experiencia es recordada por él mismo de la siguiente manera:

“Cuando se inició la Gran Cruzada Nacional Pro-indio, leía los comentarios en los diarios; en las calles me detenía frente a los cartelitos y entonces pensé: ¿Por qué no puedo secundar esta obra? Yo que íntimamente conozco la tristeza del indio macilento y vencido; yo que he sentido sollozar en mi corazón el grito de una raza vejada, visité varias casas de mis compañeros, haciéndoles comprender el beneficio que nos aportaría salir de los caminos ásperos de la esclavitud. Pasó el tiempo, mi humilde rancho era el sitio de reunión del gremio de carniceros; éstos acordaron enviarme sus hijos para que les enseñara a leer” (El Norte, 28/X/1928).

La experiencia no tardó en ser recibida con simpatía por importantes autoridades de gobierno e intelectuales progresistas. Los primeros suponían que estaban en tareas coincidentes y comunes, mientras que los últimos encontraban una respuesta indígena a los planteamientos del gobierno sobre la problemática de la alfabetización y educación indígena. De esta manera, Eduardo Leandro Nina Quispe se fue convirtiendo en portavoz y líder de los ayllus y comunidades de distintas zonas del país, con amplias facultades para representar a aymaras, quechuas y



“La inclinación no es la solución” Autor: Juan Diego Alvarado Madueño

tupi-guaraníes ante los gobiernos de turno. Su constante preocupación en bien de sus hermanos le permitió abrir otros espacios de enseñanza. Este hecho fue relatado por él mismo en los siguientes términos:

“Mi casita era ya pequeña, y entonces pensé en solicitar a la municipalidad un local más apropiado para dictar mis clases. Personalmente hice gestiones; muchas veces me detenía un buen rato en las puertas, porque temía ser arrojado ya que mi condición social no me permitía hablar un poco fuerte; sentía que mis pupilas se humedecieran, y esto mismo me daba impulsos para seguir adelante” (El Norte, 28/X/1928).

Sus gestiones se vieron coronadas con éxito al serle concedida un aula de una de las escuelas municipales para que pueda continuar su labor:

“Al fin conseguí que me cedieran una clase en la escuela nocturna de la calle Yanacocha⁴ No. 150. Lleno de alegría les comuniqué la buena nueva a mis alumnos, y antes de que tomara posesión de la clase hicimos la “challa” para que la buena suerte nos ayudara, y así fue como día a día crecía el número de mis discípulos. El inspector, señor Beltrán, me obsequió algunos cuadernos, libros y pequeño material de enseñanza. He ahí cómo a los siete meses pude lograr que mis alumnos tomaran parte en la exposición junto con otras escuelas” (El Norte, 28/X/1928).

Al finalizar la primera gestión, el resultado de esta experiencia escolar con niños aymaras fue haber contado con 57 alumnos como asistentes regulares. Al culminar la tarea escolar de 1928, los educandos que pasaron por las aulas de su escuela no sólo comenzaron a surgir como buenos alumnos, sino que estuvieron en la capacidad de competir con los alumnos regulares de otros establecimientos municipales. Un certificado otorgado por el Inspector Técnico de Instrucción Municipal señala:

“En el mes de octubre del año 1928, presentó en el local del Teatro Municipal,⁵ conjuntamente con los planteles educacionales municipales, una exposición de los trabajos ejecutados por los alumnos de la escuela de su cargo, habiendo merecido el aplauso de la prensa, de los HH. Concejales y del público” (cit. en Nina Quispe, 1933:1).

Estas acciones se lograron sin el apoyo de ninguna subvención económica oficial, pues su labor gratuita como maestro se alternaba con el trabajo cotidiano para obtener su subsistencia:

“En el día trabajo en una panadería y en la noche me dedico a mis alumnos, juntamente con mi hijo Mariano, que tiene grandes condiciones para ser más tarde un hombre de bien” (El Norte, 28-X-1928).

Los resultados de su trabajo encontraron eco en el presidente de entonces, Hernando Siles (1926-

4 Esta calle está situado a escasos metros de la sede de Gobierno de Bolivia, en la Plaza Murillo.

5 El Teatro Municipal es el ícono cultural de raigambres oligárquicas, edificado a mediados del siglo XIX. Hasta el presente es el espacio cultural más importante de Bolivia, aunque su acceso a la misma se ha democratizado.

1930), con quien se entrevistó personalmente, ganándose la simpatía y el respaldo oficial:

“...uno de mis recuerdos más gratos es la visita que hice al señor Presidente de la República. Tímidamente ingresé a palacio⁶, pero luego que conversé con el caballero Siles desapareció mi temor. Le expuse mis propósitos y me felicitó por mi obra, prometiéndome ayudar en todo. Al despedirme me abrazó cariñosamente. Sus palabras me alentaron tanto, que gozoso les conté a mis alumnos de mi entrevista, haciéndoles ver cómo la primera autoridad era ya para nosotros un gran apoyo” (El Norte, 28-X-1928).

La experiencia educativa con niños aymaras y sus buenas relaciones con las principales autoridades, intelectuales y dirigentes comunales contribuyeron a la maduración del pensamiento de Nina Quispe, quien ya tenía en 1928 el proyecto de crear la “Sociedad República del Kollasuyo” o “Centro Educativo Kollasuyo”. También maduraba la forma de implementar las tareas de alfabetización, de modo que quienes protagonicen la acción fueran los propios aymaras analfabetos, que debían educarse de acuerdo con su propia realidad nacional y cultural. En la entrevista citada se refirió a sus proyectos de la siguiente manera:

“Pienso formar un Centro Cultural de indios y pedir a los intelectuales que semanalmente nos ilustren con su palabra. Quisiera hacer también una gira de propaganda por el altiplano y reunir a todos los analfabetos. A principio del año entrante lanzaré un manifiesto por la prensa para que vengan a mí todos los indios que desean aprender a leer, así tendré la satisfacción de transmitirles mis pequeños conocimientos” (El Norte, 28-X-1928).

4. Concepto de educación

“Jach’a jaqirus, jisk’a jaqirus jaqirjamaw uñjaña-xa”, profesa un proverbio aymara, que traducido literalmente al castellano quiere decir: “Tanto a las personas grandes, como a las pequeñas, hay que mirar como gente”. Es decir, que sin distinción de edad o posición social, es necesario el respeto mutuo entre personas. Este dicho constituye uno de los principios éticos de la cultura

aymara, por lo que en todas las instancias de relación social se halla garantizada una comunicación respetuosa.

Consideramos que Eduardo Nina Quispe aplicó este principio ético aymara en la enseñanza a los niños, convirtiéndolo en la base ideológica de su propuesta de educación. Al respecto, dice:

“Lo primero que enseñé es el respeto a los demás. Les explico el significado de la palabra justicia, haciéndoles ver los horrores que causa el alcoholismo, el robo y las consecuencias de estos vicios” (El Norte, 28-X-1928).

Esta propuesta muestra que, Nina Quispe, no sólo estaba preocupado por la educación sino también por una formación integral de sus educandos dentro de los principios éticos e ideológicos de su cultura. Por eso buscaba que sus enseñanzas sean la toma de conciencia del indio respecto a su realidad de opresión e injusticia. En este entendido, planteaba una especie de “educación liberadora”, aunque con un contenido de descolonización. Por eso se centraba en el tema de la “justicia”, que era una idea avanzada y peligrosa para su época, ya que sus enemigos q’aras o criollos-mestizos sólo veían en su escuela el foco de formación “comunista” y de rebelión india.

Su lucha contra la opresión y explotación latifundista se hizo explícita en sus memoriales ante los poderes públicos. Así la plantearon en una solicitud dirigida a la Cámara de Senadores por él y los preceptores indígenas Pedro Castillo, Adolfo Ticona, Feliciano Nina y Carlos Laura:

“En nuestra calidad de preceptores indígenas que hace tiempo hemos dedicado nuestros esfuerzos a desanalfabetizar a nuestros congéneres, ocurrimos ante el H. Senado Nacional para pedirle respetuosamente se sirvan dictar leyes y resoluciones legislativas en amparo de nuestra degradada raza... de la explotación inicua de que es objeto de parte de propietarios latifundistas que no ven sino el provecho propio sin que les importe el nuestro” (26-VIII-1929, cit. en Nina Quispe, 1933:4).

El marco de agudo racismo que existía y que aún subsiste por parte de la oligarquía criolla-mestiza con respecto a las sociedades indígenas nos lleva

6 Se refiere al Palacio de Gobierno, ubicado en la Plaza Murillo.

a deducir el difícil contexto en el que luchó y propugnó sus ideas. En este ámbito surgió, el 23 de septiembre de 1929, la Sociedad de Educación Indígenal Kollasuyo, que tenía como principal objetivo la difusión de estos mensajes de liberación, enmarcados dentro de una tarea de alfabetización y educación del indio por los propios indios.

Al principio, la creación de la Sociedad tuvo el respaldo de algunas personalidades, como es el caso del presbítero Dr. Tomás de los Lagos Molina, quien fue nombrado presidente honorario de esta Sociedad. La información periodística resalta que la sede de fundación de la sociedad era la escuela, sostenida por la parroquia de San Sebastián:

“Ayer fue inaugurado solemnemente el Centro de Educación Indígenal en el local antiguo del Liceo San Sebastián, habiendo asistido a esta ceremonia los representantes indígenas de los diferentes cantones” (El Norte, 24-IX-1929).

A partir de este Centro de Educación Indígenal, Eduardo Nina Quispe plantea que la solución al problema de la educación se dará a partir de la toma de conciencia de los propios indios y su participación activa en el proceso de educación. La crónica periodística resalta el discurso de Nina Quispe en esta ocasión:

“...abrió la sesión el maestro Eduardo Nina Quispe expresando que siendo un anhelo de todo patriota indígena preparar la instrucción y educación entre todos los indígenas de la República, se había resuelto proceder a la formación del Centro de Acción Educativa que tenga por miras la difusión más amplia de la alfabetización del indio y a cuyo efecto cada cantón tenga su representante... Terminadas las palabras de Nina Quispe, los demás representantes abundaron en iguales expresiones” (El Norte, 24-IX-1929).

El principal planteamiento metodológico de esta Sociedad, que auspició la fundación de innumerables escuelas en todos los confines del país, consistió en la participación activa de los propios aymaras, quechuas y guaraníes (izoceños y ava) en el proceso de educación, como un modo de garantizar que sus contenidos no se desliguen de la realidad cultural de las comunidades y permitan fortalecer sus reivindicaciones socia-

les y territoriales colectivas. Los miembros de la Sociedad –que incluía a Caciques de las provincias Cordillera, de Santa Cruz, y Gran Chaco, de Tarija– se vincularon con el fortalecimiento de la organización y la lucha legal de las comunidades, ayllus y cabildos para lograr la ansiada justicia propugnada en sus documentos y en los contenidos de la educación impartida.

En este entendido, y a fin de sistematizar mejor las ideas de los preceptores indígenas, Nina Quispe propuso la realización del congreso de maestros y representantes indios de diferentes comunidades del altiplano, valle y oriente del país para el mes de julio de 1930. La crónica periodística relata el futuro acontecimiento de la siguiente manera:

“El infatigable Eduardo Nina Quispe, dirigente del movimiento indígenal, ha visitado nuestra redacción en compañía de los representantes de los diferentes cantones y “ayllus” que en breve iniciarán el congreso de maestros indios. Nuestros visitantes, llegados de apartadas regiones, nos han manifestado el deseo que tienen, porque de una vez por todas los indios se alfabeticen y para ello están empeñados en organizar un Congreso que debe reunirse en las próximas fiestas ju-lias” (El Norte, 11-V-1930).

El Centro Educativo Indígenal tenía respaldada su acción mediante un decreto gubernamental de 1926, en el que se sentaban las bases y programas para la educación de indios en comunidades y haciendas del país. Como parte de su temario, el congreso de maestros e indígenas iba a considerar:

“...La petición que llevarán al Supremo Gobierno, pidiendo que la Dirección General de Instrucción Pública dé cumplimiento al Decreto de 1926, en el sentido de que se sienten las bases y programas para la educación de la raza indígena; asimismo pedirán que se asigne en el presupuesto una partida especial para crear escuelas libres. Otro de los puntos a considerarse es la supresión del pongueaje, inculcando a la vez el respeto que debe el agricultor al patrón y hasta dónde debe colaborar, tratando por todos los medios posibles que los propietarios sean los que establezcan en sus fundos escuelas” (El Norte, 11-V-1930)

5. La entrevista de Ana Tornero a Nina Quispe⁷

La periodista Ana Rosa Tornero⁸, antes de su entrevista a Nina Quispe, parece estar convencida de que éste tenía estudios formales en alguna escuela y por ello su incursión en la enseñanza de los niños; sin embargo –al parecer– fue grande su sorpresa al escuchar a Nina Quispe que decía que no fue a ninguna escuela y su formación obedecía a convicciones autodidactas, como testimonia la entrevista.

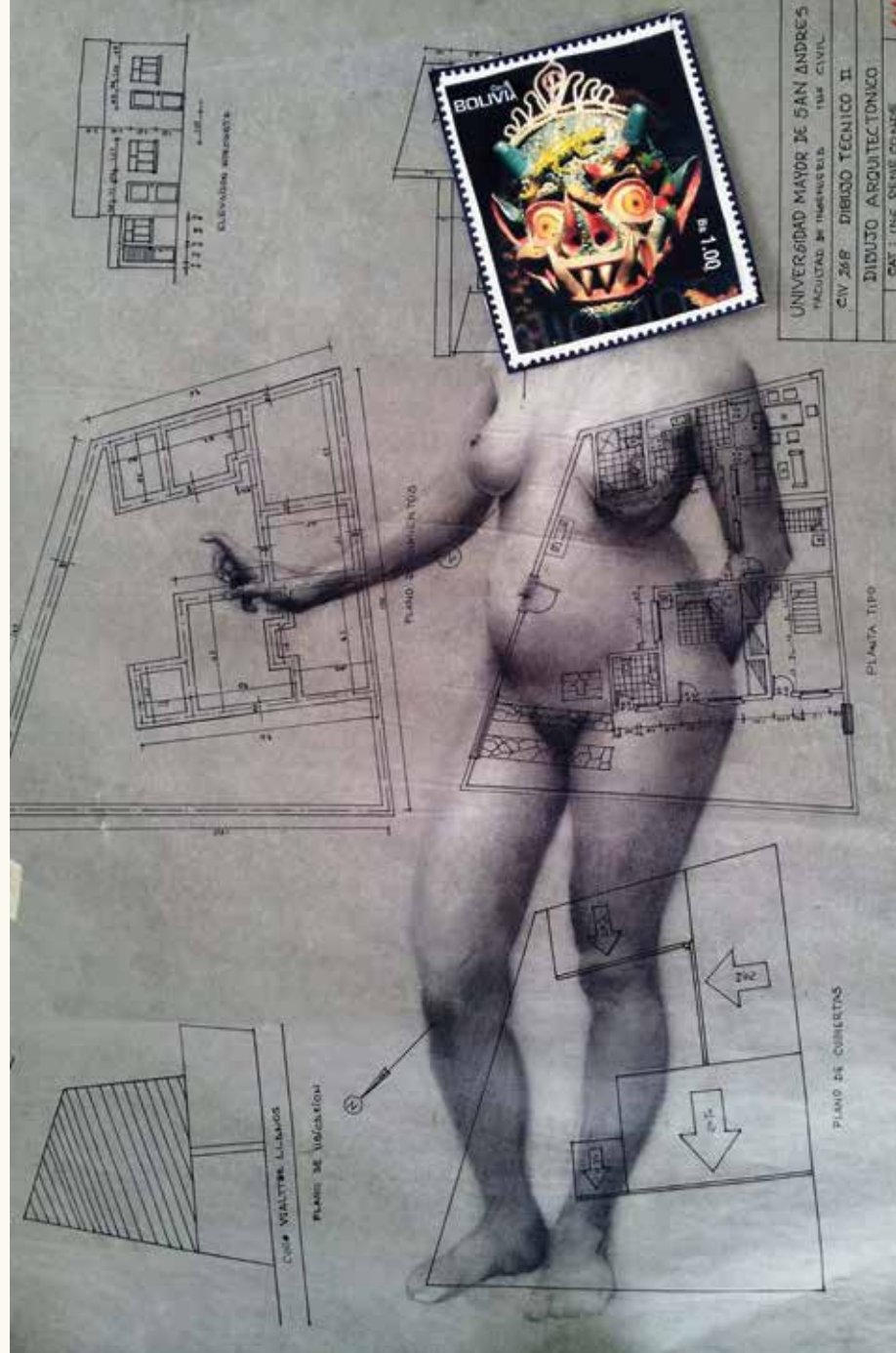
En Tornero se nota cierta actitud de soberbia con su entrevistado, como el decir que “le sometí a un interrogatorio” o a una especie de confesión; pero a la vez siente alguna compasión por él, sobre todo por su condición de indio. Pero también la entrevista nos muestra como una especie de levantamiento etnográfico, al narrarnos actitudes de Nina Quispe en el momento de la entrevista, como los criterios subjetivos de la periodista. Queda claro, que pese a los avances en la investigación sobre Nina Quispe (Choque 1986, 1992 y 2006; Mamani 1996 y Ticona 2005), aún queda pendiente la indagación sobre la propuesta pedagógica de Nina Quispe.

En la misma entrevista Eduardo Nina cuenta que han ch'allado o han realizado la libación a la Pachamama, a los nuevos ambientes de la escuela que dirigía, lo cual es una muestra de su convicción de las prácticas andinas muy arraigadas en la formación de los niños. Pero lo más extraordinario es la respuesta de Nina Quispe a la pregunta de Tornero: “¿Cuál es su plan de estudios?” “Lo primero que enseñó es el respeto a los demás. Les explico el significado de la palabra justicia, haciéndoles ver los horrores que causa el alcoholismo, el robo y las consecuencias de estos vicios”.

Esta es una pregunta concomitante después de saber que Nina Quispe no había ido a ninguna

7 Incluimos en el anexo, la entrevista inextensa titulada “Una entrevista a Nina Quispe. El maestro indio que sostiene una escuela a costa de sus propios recursos” de Ana Rosa Tornero, publicada en *El Norte* el 28 de octubre de 1928, pgs.1-4. La Paz.

8 Ana Rosa Tornero de Bilbao La Vieja fue profesora de filosofía y letras. Fue Directora de varios colegios estatales en la ciudad de La Paz y Cochabamba en las décadas de 1920 y 1930, del siglo XX. Además fue fundadora del primer periódico femenino “Ideal Femenino” y de varios ateneos femeninos en La Paz y Cochabamba (Corral, 1944:82-83).



Autora: Claudia Vilela

escuela y es como decir: ¿qué puede enseñar alguien que no ha sido educado en la escuela formal? Resulta difícil creer que alguien que sufrió la humillación colonial de ser expoliado de sus tierras de origen y además de desarraigado de su hogar, no haya perdido los grandes valores del ser humano, como es el respeto a los demás. Pero, enseñar la palabra justicia en tiempos de injusticia, resulta paradójico y a la vez extraordinario, porque existía la convicción de que en algún momento el país tendría que cambiar.

En definitiva, la entrevista de Ana Rosa Tornero a Eduardo Leandro Nina Quispe nos muestra las profundas convicciones de cambiar el país, sobre todo desde el plano de la ética y los valores humanos. En alguno de los boletines que publicaba (Nina Quispe, 1932) este convencimiento de la mudanza está expresado en la idea de la

“Renovación de Bolivia” que no es otra cosa que construir otra sociedad a partir de los ejes aymaras, quechuas y mestizos, que para Nina Quispe son hermanos y todos somos bolivianos.

6. El rechazo al “traje típico”

La periodista Tornero, le preguntó a Nina Quispe:

-¿Qué piensa usted del traje típico?

Eduardo Nina Quispe le respondió:

“Sería mejor que desterráramos el poncho. Nuestro traje hace que los extranjeros nos miren con recelo y nos coloquen de inmediato la máquina fotográfica; además, la diferencia de nuestro vestuario da lugar a que nos cataloguen en el plano de las bestias humanas”.

Es muy contundente la respuesta de Nina Quispe sobre el poncho, la toma fotográfica y la supuesta bestialidad del indio. Posiblemente para algún folklorista que valora el poncho, signifique estar en contra de la identidad del vestir ancestral. Pero el razonamiento agudo de Nina Quispe apunta a “desterrar el poncho”, porque no es una vestimenta ancestral y más bien es una prenda impuesta por los colonizadores a los pueblos aymaras y quechuas.

La crítica de Nina Quispe con la toma fotográfica a los indios con trajes típicos es frontal. En el fondo es el cuestionamiento a la exotización del indio, de retratarlos siempre como pobres, práctica que hasta ahora no ha desaparecido. Por último, Nina Quispe, es muy consecuente con la idea de igualdad entre los seres humanos. Su respuesta es como expresar: ¿sólo el criollo-mestizo tiene el derecho de vestir con terno? ¿Acaso los indios no tienen derecho a vestir con terno? ¿Los indios sólo tienen derecho a vestir con su ropa típica? Eduardo Nina Quispe en las pocas fotografías que existen de él, aparece con terno, sombrero e incluso paraguas, que fue una forma práctica de mostrar que también tenía derecho a vestir con ropa occidental, aunque eso no le quitó el ser aymara.

7. La lucha contra el alcoholismo

Eduardo Nina Quispe apostó por una educación integral del ser humano, es decir, no sólo le inte-

resaba apropiarse de las herramientas de la lecto-escritura castellana, sino también le preocupaba los valores morales y éticos de los aymaras y quechuas, frente a vicios como el alcoholismo y el robo.

Al ser preguntado por la periodista Ana Tornero, le decía al respecto: “Les explico el significado de la palabra justicia, haciéndoles ver los horrores que causa el alcoholismo, el robo y las consecuencias de estos vicios”. ¿Por qué le preocupaba el alcoholismo y el robo? Aunque no se tienen investigaciones, la memoria oral andina nos relata que en muchas haciendas de la época y en las ciudades, se producía cada vez más el consumo excesivo del aguardiente por parte de los comunarios e inmigrantes indígenas a las ciudades. También se cuenta que en las áreas urbanas el indio con traje típico era visto como posible ladrón o que por el sólo hecho de transitar las calles de La Paz, vestido típicamente, era apresado por las autoridades policiales de la época.

Hay que recordar que en estos años aun está vigente la época de prohibiciones a los indios, como el ingreso a la Plaza Murillo o la plaza principal de la sede de gobierno en La Paz. Otro líder de esta década de la región de Achacachi del departamento de La Paz, que fue candidato a la diputación en 1927, Manuel Chachawayna, en su plataforma de lucha redentora de los pueblos aymara y quechua, anunciaba el combate contra el alcoholismo de la siguiente manera:

“Me esforzaré para que se clausuren las fábricas de alcoholes y aguardientes, porque con la excesiva producción de estas bebidas nocivas tratan de envenenar a nuestra raza viril y laboriosa, y hacernos tan borrachos como son ellos, los mestizos” (Ticona, 2002:75).

Nina Quispe, al abordar la relación de los pueblos indígenas con el alcoholismo, afronta un tema que siempre fue y es soslayado por varios sectores indígenas como un tema tabú de abordarlo y cuestionarlo. Eduardo Nina estaba convencido que si no se emprendía la lucha, era como ocultar un problema originado y dinamizado por la política colonialista de dominar mejor a los pueblos indígenas mediante el incentivo del consumo del aguardiente.

8. La Sociedad República del Kollasuyo

La Sociedad República del Kollasuyo fue fundada en Chuqiyapu marka o ciudad de La Paz, el 8 de agosto de 1930, por Eduardo Nina Quispe. Esta institución se constituyó en el centro generador de ideas, capaz de luchar contra el sistema imperante, mientras las autoridades educativas se esforzaban por establecer escuelas normales rurales en los Andes, especialmente en Caquiaviri y Warisata, o las iglesias Católica y Evangélica pensaban darles “algún oficio” y adoctrinamiento religioso. Los propios indígenas, como Nina Quispe o su paralelo Centro Educativo de Aborígenes “Bartolomé de las Casas”,⁹ pensaban en cómo la “educación del indio” podía coadyuvar a la enseñanza, defensa y restitución de los territorios de los ayllus, amenazados y/o convertidos en haciendas.

A partir de su fundación, la Sociedad o Centro Educativo Kollasuyo tuvo múltiples actividades. A los pocos días de su inauguración, Nina Quispe expresó la siguiente impresión en el semanario Claridad (1930:4):

“Por la grandeza del Kollasuyo, dedicándole todas sus atenciones y energías, para su resurgimiento... El Centro Educativo Kollasuyo era una institución comunitaria de ayllus y marcas, y su dinámica se había extendido a varios departamentos de la República, como Potosí, Oruro, Cochabamba y Chuquisaca; y en la época de la guerra del Chaco a Santa Cruz, Beni y Tarija. Lo más llamativo de este Centro era su constitución, estaba integrado por todos los jilaqatas y representantes de los distintos ayllus. Por ejemplo, en el departamento de La Paz lo conformaban las provincias Murillo, Omasuyos, Larecaja, Muñecas, Camacho, Caupolicán, Loayza, Sicasica, Pacajes, Nor Yungas, Sur Yungas e Inquisivi”.

9. La guerra del Chaco y la prisión

Una vez que estalló la guerra del Chaco (1932), Eduardo Nina Quispe, al conocer las asechanzas de los enemigos del gobierno, cursó una nota de apoyo al Presidente de la República de entonces,

⁹ Este centro educativo fue creado por el movimiento indio de los caciques apoderados (1912-1952). Después de la Guerra del Chaco con el Paraguay (1935), fue pivoteada por el escribano del movimiento, Leandro Condori Chura (Condori y Ticona 1992).

Dr. Daniel Salamanca, manifestándole que estaba preocupado:

“Por la incompreensión momentánea de parte de algunos elementos impresionables que han llegado al punto de faltar a la autoridad cometiendo un desacato” (Nina Quispe 5/X/1932).

La respuesta del presidente Salamanca no se dejó esperar, él le manifestó:

“Tengo grato manifestarle que quedo muy agradecido de su voz de protesta, ya que ella está inspirada por un desinteresado patriotismo”.

A pesar de las buenas relaciones que había cultivado con importantes personalidades políticas y culturales de la época, como Arturo Posnansky¹⁰,

¹⁰ Nacido en Viena, Austria. Arribó a Bolivia a fines del siglo XIX. Fue uno de los primeros en estudiar la arqueología de Tiwanaku y escribió *Tiahuanacu, la cuna del hombre americano*. En los primeros años del siglo XX, se convirtió en un intelectual muy influyente.

Autor: Santiago Junior Ayala



Nina Quispe y la Sociedad República del Kollasuyo fueron duramente combatidos por elementos políticos de seguridad nacional, como la logia Legión Cívica. En un informe del comandante de Legión Cívica, Justiniano Zegarrundo, éste acusaba a Nina Quispe ante la Prefectura en los siguientes términos:

“La Legión Cívica, que inicia una laboriosa campaña contra los comunistas, adelantándose a la última sublevación indígenal, ha tomado medidas contra uno que se titula nada menos que Presidente de la República Kollasuyo, llamado Eduardo Nina Quispe, indígena que valiéndose de su condición de fundador de escuelas rurales, consiguió imponerse sobre la enorme raza indígena, tejiendo, indudablemente, una vasta organización subversiva. Este indígena y sus secuaces, contra quienes hemos realizado una activa investigación, se encuentran actualmente en el panóptico con pruebas suficientes” (ALPEP, 1934).

72 Está claro que el papel de la logia Legión Cívica, especializada en la represión a los indígenas, estaba destinado a liquidar en el “frente interno” a cualquiera que se oponga a la “seguridad nacional”, en evidente amparo a los intereses latifundistas y sectores reaccionarios del gobierno. La situación de la guerra con Paraguay (1932-1935) coadyuvó para que acusaciones como la citada tuvieran el éxito deseado: Acallar la tarea educativa y la protesta, y encarcelar a los cabecillas de las organizaciones indígenas.

10. La propuesta política de renovación o refundación de Bolivia:

La República del Kollasuyo

Eduardo Nina Quispe, en uno de sus documentos más importantes, titulado “De los títulos de composición de la corona de España”, plantea la propuesta de la renovación de Bolivia. En una compleja interpretación, por parte de los títulos coloniales, instrumento más contundente del movimiento indígena en sus movilizaciones para la defensa y restitución de los ayllus andinos. Nina Quispe, en una carta fechada el 14 de septiembre de 1931, dirigida al presidente Salamanca, solicitaba lo siguiente:

“La sociedad que me honro presidir solicita respetuosamente que en cumplimiento de disposiciones legales vigentes, cuya copia acompaño, se sirva disponer, se proceda a la posesión administrativa de las tierras que los títulos coloniales adquiridos mediante composición de la Corona de España reconocen en favor de los indígenas, ya que casi la totalidad de esas tierras han sido expropiadas violentamente de sus poseedores” (p. 5).

Aquí queda claro que los territorios de los ayllus, legalizados mediante títulos coloniales, por haber sido adquiridos en oro y compensados con trabajos de mit’a en Potosí, otorgaban pleno derecho propietario a los ayllus y marcas de la época. Este era el argumento central del movimiento indígena para exigir al gobierno la inmediata posesión (en algunos documentos aparece como deslinde), administrativa en favor de los ayllus, a pesar de que muchas de estas tierras estaban en poder de los expropiadores a partir de la Revisita de 1881.

10.1. ¿Cómo renovar o refundar Bolivia?

En “De los títulos de composición de la corona de España”, Eduardo Nina Quispe añadió el conocimiento del país en la década de los treinta, su territorio y división administrativa. Para él y el movimiento indígena, el interés y el cuidado del patrimonio territorial e histórico no involucraba sólo lo referente al ayllu y a la marka andina, sino la totalidad del territorio nacional, por ejemplo, dice:

“En las comunidades de la República, linderos o mojones se encuentra el Centro Educativo Kollasuyo de la América. Nuestro territorio nacional tiene sus fronteras por límite al Norte los Estados Unidos del Brasil... etc. Equiparado con los mandatarios del mundo y reconocido en su trabajo educativo por la grandeza de los pueblos indígenas, no cabe duda de que Nina Quispe, a partir de su labor educativa y la defensa del territorio de los ayllus y marcas, avanzó en la idea de la refundación de Bolivia sobre el propio territorio”.

Por eso decía:

“Todos los bolivianos obedecemos para conservar la libertad. Los idiomas aimará y que-

chua hablan la raza indígena, el castellano lo hablan las razas blanca y mestiza. Todos son nuestros hermanos" (p.5).

Queda claro que pensaba que Bolivia tendría un mejor destino si partía del reconocimiento de los pueblos indígenas, pero también de los no indígenas. Esto es lo que hoy se denomina la búsqueda de la convivencia intercultural.

II. Relación con los pueblos indígenas de la Amazonía, el Oriente y el Chaco

En 1934, Eduardo Nina Quispe, como presidente de la Sociedad Centro Educativo Kollasuyo, incorporó en su solicitud de deslinde general de territorios andinos a los pueblos indígenas guaraní, mojeño y chiquitano de los departamentos de Santa Cruz, Tarija y Beni. Entre los nombres que acompañan estas solicitudes figuran Casiano Barrientos, capitán grande del Izozog, Saipurú y Parapetí de la provincia Cordillera, de Santa Cruz; Guardino Candeyo, Tiburcio Zapadengo y Manuel Taco, de Tarija; José Felipe Nava, Sixto Salazar de Rocha, del Beni.

Lo más interesante en el pensamiento de Eduardo Nina Quispe es el re-encuentro de los pueblos andinos y los amazónicos. Una reciente publicación de la investigación de Isabelle Combes sobre los Isoso nos confirma la relación de Nina Quispe con el capitán grande Casiano Barrientos (Combes, 2005: 282-290). Aquí queda pendiente investigar cuáles fueron las bases de esa alianza.

Reflexiones finales

La historia oficial de la educación boliviana reconoce las experiencias de Elizardo Pérez y hasta cierto punto de Avelino Siñani, en Warisata (1931), pero hasta el momento no se reconoce otras experiencias como la de Eduardo Leandro Nina Quispe. Para una revalorización de estas experiencias, es necesario profundizar la investigación sobre distintos aspectos de la lucha educativa de los pueblos nativos a lo largo de la historia. La tarea educativa de Eduardo Nina Quispe se enmarca en un proceso de toma de conciencia de los propios educandos acerca de sus derechos y de la necesidad de su activa participación en la solución de sus problemas.

Las escuelas indígenas impulsadas por Nina Quispe, así como la Sociedad Centro Educativo Kollasuyo, representan una instancia más de la resistencia del pueblo aymara contra la opresión criolla. En esas escuelas siempre estuvo presente la conexión entre la instrucción y la lucha por la reivindicación territorial y cultural de los pueblos ancestrales. Por lo que nos ha sido posible averiguar acerca de sus contenidos educativos, estuvo presente también en ellas el interés en fortalecer las formas tradicionales de organización y autoridad, el fortalecimiento de la identidad cultural indígena y la revalorización del pensamiento aymara, incluido la moral y la ética. El pensamiento de Nina Quispe no se detuvo en lo meramente educativo, sino que adquirió un trasfondo político, no otra cosa es su propuesta de la renovación o refundación de Bolivia. La coyuntura actual ubica a Eduardo Nina Quispe como uno de los visionarios aymaras más extraordinarios del siglo XX.

Bibliografía

- Corral Zambrana de Sánchez, Fidelia. 1944. *Bolivianas contemporáneas*. Cochabamba: S.p.i.
- Combes, Isabelle. 2005. *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (Siglos XVI a XX)*. La Paz: IFEA-PIEB.
- Condori Chura, Leandro; Ticona Alejo, Esteban. 1992. *El escribano de los caciques apoderados. Kasikinakan, puriranakan qillqiripa*. La Paz: Hisbol/Thoa.
- Choque Canqui, Roberto. 1985. "Sociedad República del Collasuyo", en *Boletín Chitakolla* 25, La Paz.
- Choque Canqui, Roberto. 1992. "La escuela indígena. La Paz (1905-1938)". En Choque Canqui, Roberto et al., *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?* La Paz: Aruwiwiri.
- Choque Canqui, Roberto. 1986. *La masacre de Jesús de Machaca*. La Paz: Chitakolla.
- Choque Canqui, Roberto; Ticona Alejo, Esteban. 1996. *Jesús de Machaca: La marka rebelde. Sublevación y masacre de 1921*, vol. 2, La Paz: CIPCA/CEDOIN.
- Choque, Roberto y otros. 1992. *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?* La Paz: Aruwiwiri.
- Choque, Roberto y Cristina Quisbert. 2006. *Educación indígena en Bolivia. Un siglo de ensayos educativos y resistencias patronales*. La Paz: UNIH-Pakaxa-Ibis.

- Claire Fuentes, Karen. 1986. *Las escuelas indígenas: Otra forma de resistencia comunaria*. La Paz: Hisbol.
- Mamani C., Carlos. 1991. *Taraq 1886, 1935: Masacre, guerra y "Renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz: Aruwiwiri.
- Mendoza Aruquipa, Germán. 2007. "La educación indígena en el altiplano paceño (1020-1930)". En *Historia* No. 30. Revista de la Carrera de Historia. La Paz: Carrera de Historia. Págs. 335-356.
- Nina Quispe, Eduardo. 1932. De los títulos de composición de la corona de España. Composición a título de usufructo como se entiende la extensión revisitaria. Venta y composición de tierras de origen con la corona de España. Títulos de las comunidades de la República. Renovación de Bolivia. Años 1536, 1617, 1777 y 1925. s.p.i. La Paz.
- Guzmán, Felipe Segundo. 1910. *El Problema pedagógico en Bolivia*. La Paz: S.p.i.
- Retamoso, Abel G. 1927. *Civilización y cultura indígena*. La Paz: Talleres gráficos "La Prensa".
- THOA. 1984. *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República*. La Paz: Taller de Historia Oral Andina (THOA)-UMSA.
- Ticona Alejo, Esteban. 1986. "Algunos antecedentes de organización y participación india en la Revolución Federal: Los apoderados generales, 1880-1890". En *Temas Sociales* No 14, Revista de la Carrera de Sociología. La Paz: UMSA, pp. 113-142.
- Ticona Alejo, Esteban. 1992. "Conceptualización de la educación y alfabetización en Eduardo Leandro Nina Quispe", en *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?* Roberto Choque y otros. La Paz: Aruyiwiri. Págs. 99-108.
- Ticona Alejo, Esteban. 2005. "La educación y la política en el pensamiento de Eduardo Leandro Nina Quispe" en *Lecturas para la descolonización. Taqpachani qhispiyasipxañani (liberémos todos)*. La Paz: Plural-Agruco-Universidad de la Cordillera. Págs. 101-116.
- Ticona Alejo, Esteban. 2010. "Eduardo Leandro Nina Quispe: el político y educador aymara" en *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua en Bolivia*. La Paz: Plural-Agruco. Págs.13-43.
- Ticona Alejo, Esteban. 2009. "La educación liberadora de Eduardo Leandro Nina Quispe" en *Entrepalabras* Nos. 3-4. Revista de la Carrera de Literatura de la UMSA. La Paz: Carrera de Literatura. Págs. 107-125.
- Ticona Alejo, Esteban. 2011. "Education and Decolonization in the Work of the Aymara Activist Eduardo Leandro Nina Qhispi". En *Histories of race and racism. The Andes and Mesoamerica from colonial times to the present*. Laura Gotkowitz, editora. USA: Duke University Press. Págs. 240-253.
- Ticona Alejo, Esteban. 2002. "Manuel Chachawayna, el primer candidato aymara a diputado". En *Memoria, política y antropología en los Andes Bolivianos. Historia oral y saberes locales*. La Paz: Agruco-Plural-Carreras de Antropología y Arqueología. Págs. 67-76.
- Un Incógnito. 1926. "La Cruzada Nacional Pro-Indio". La Paz: Escuela tipográfica Salesiana.

Documentos

ALP-EP, Archivo de La Paz-expedientes de la Prefectura.

Periódicos:

El Norte, 28/X/1928.

El Norte, 11/V/1930.

La Claridad, 1930.

Eduardo Nina Quispe (Foto: Archivo)



*Una entrevista a Nina Quispe. El maestro indio que sostiene una escuela a costa de sus propios recursos**

Por: Ana Rosa Tornero A.

Al visitar la Exposición de las Escuelas Municipales, me llamó la atención la presencia de un indio junto a una colección de trabajos. Me detuve frente a él, y éste, con un ademán quejumbroso, propio del que sufre, comenzó a explicarme el significado que encerraba cada cuadro y la satisfacción que había experimentado al recoger el fruto de sus esfuerzos. A poco me di cuenta que era el maestro quien celoso por el mejoramiento de su raza, había formado una escuela para indígenas a costa de su propia iniciativa y sin recibir ninguna remuneración pecuniaria.

Interesada por conocer de cerca la labor de Nina Quispe, horas más tarde lo busqué en su domicilio. Grata fue mi sorpresa al encontrar a mi interlocutor que afanosamente leía los diarios de la localidad. Sonrió al verme y después de expresarle el motivo de mi visita lo sometí a un interrogatorio.

- ¿En qué escuela aprendió a leer?

- Desde pequeño me llamaba la atención cuando veía a los caballeros comprar diarios y darse cuenta por ellos, de todo lo que sucedía; entonces pensé en aprender a leer mediante un abecedario que me obsequiaron; noche tras noche comencé a conocer las primeras letras; mi tenacidad hizo que pronto pudiera tener entre mis manos un libro y saber lo que el encerraba.

Y sigue diciendo: Considero que toda obra es a manera de una señora que relata con paciencia el por qué de las cosas, haciéndonos el camino de la justicia y de la verdad. Yo quiero a mis libros como a mis propios hijos.

- ¿Quién le sugirió la idea de formar una escuela?

- Cuando se inició la Gran Cruzada Nacional "Pro Indio" leía los comentarios en los diarios; en las calles me detenía frente a los "cartelitos" y entonces pensé: ¿Por qué no puedo secundar en esta obra? Yo que íntimamente conozco la tristeza del indio macilento y vencido; yo que he sentido sollozar en mi corazón el grito de una raza vejada. Visité varias casas de mis compañeros, haciéndoles comprender el beneficio que nos aportaría salir del camino áspero de la esclavitud. Pasó el tiempo y mi humilde rancho era el sitio de reunión del gremio de carniceros; estos acordaron enviarme sus hijos para que les enseñara a leer. Mi casita era ya pequeña, y entonces pensé en solicitar a la Municipalidad un local más apropiado para dictar mis clases. Personalmente hice las gestiones; muchas veces me detenía un buen rato en las puertas, porque temía ser arrojado, ya que mi condición social no me permitía hablar un poco fuerte; sentía que mis pupilas se humedecían, y esto mismo me da impulsos para seguir adelante. Al fin conseguí que cedieran una clase en la escuela nocturna de la calle Yanacocha No. 150. Lleno de alegría les comuniqué la buena nueva a mis alumnos, y antes de tomar posesión de la clase hicimos la "challa" para que la buena suerte nos ayudara, y así fue como día a día crecía el número de mis discípulos. El inspector señor Beltrán me obsequió algunos cuadernos, libros y pequeño material de enseñanza. He ahí como a los siete meses pude lograr que mis alumnos tomaran parte en la Exposición junto con otras escuelas.

- ¿Cuál es su plan de estudios?

- Lo primero que enseño es el respeto a los demás. Les explico el significado de la palabra justicia, haciéndoles ver los horrores que causan el alcoholismo, el robo y las consecuencias de estos

* Entrevista de Ana Rosa Tornero, publicada en El Norte el 28 de octubre de 1928, págs.1-4. La Paz.

vicios. En cuanto a las clases de lectura, empleo un método sencillo: Comienzo por escribir el abecedario en el pizarrón, y cada letra la hago repetir hasta que se grave en la memoria de los pequeños indios.

- ¿Cuántos alumnos tiene?

- En el último mes recontaba 57 alumnos, siendo la asistencia regular.

La conversación sigue amena, entre aymara y castellano. Eduardo Nina Quispe hace desfilar ante mi vista los cuadernos de sus alumnos. En una de las páginas aparece el dibujo de una mujer enlutada junto a las montañas. Le digo me explique el significado del grabado, y con la voz cada vez más viva, me dice: Esa es Bolivia que reclama un puerto.

Nina Quispe es un versado a su modo en Historia y Geografía, conoce los territorios que en otra hora nos pertenecieron.

- ¿Ha encontrado usted estímulo de parte de las autoridades?

- Uno de mis recuerdos más gratos es la visita que hice al señor Presidente de la República. Tímidamente ingresé a palacio, pero luego que conversé con el caballero Siles, desapareció mi temor. Le expuse mis propósitos y me felicitó por mi obra, prometiéndome ayudar en todo. Al despedirme me abrazó cariñosamente. Sus palabras me alentaron tanto, que gozoso les conté a mis alumnos de esta entrevista, haciéndoles ver cómo la primera autoridad era ya para nosotros un gran apoyo.

Con motivo de la Exposición, también he recibido palabras de felicitación de muchos profesores, pero he visto con pena como algunos señores me miraban despectivamente y decían: "Es de indios" y pasaban por alto. A estas personas

hubiera querido atraerlos con mi mirada para que se den cuenta de mis esfuerzos.

- ¿Qué proyectos tiene para el futuro?

- Pienso formar un centro cultural de indios y pedir a los intelectuales que semanalmente nos ilustren con su palabra. Quisiera hacer también una gira de propaganda por el altiplano y reunir a todos los analfabetos. A principios del año entrante lanzaré un manifiesto por la prensa, para que vengan a mí todos los indios que deseen aprender a leer, así tendré la satisfacción de transmitirles mis pequeños conocimientos.

- ¿Recibe usted alguna subvención de la Municipalidad?

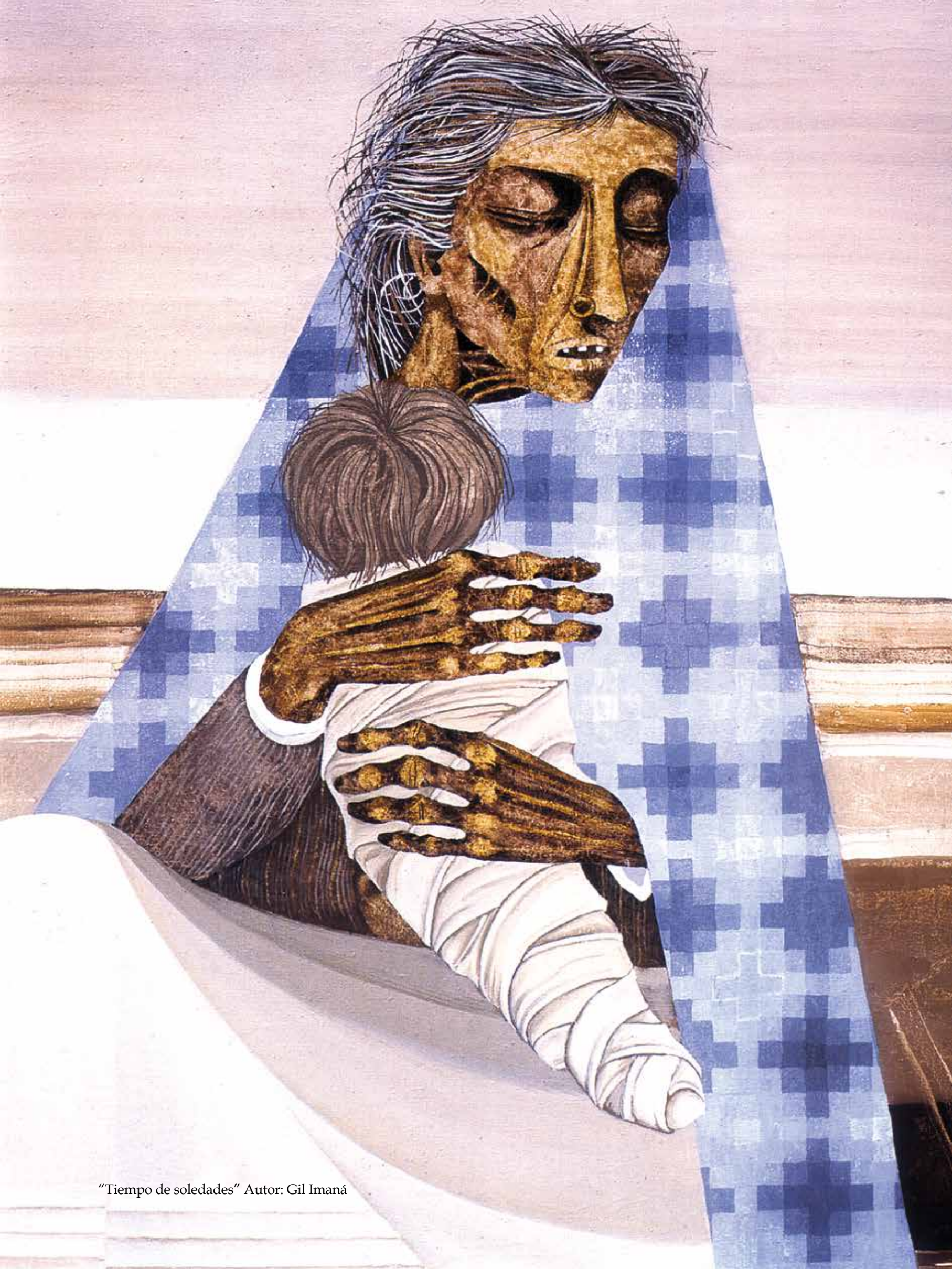
- Ninguna. En el día trabajo en una panadería y en la noche me dedico a mis alumnos juntamente con mi hijo Mariano, que tiene grandes condiciones para ser más tarde un hombre de bien.

Le hago una última pregunta:

- ¿Qué piensa usted del traje típico?

- Sería mejor que desterráramos el poncho. Nuestro traje hace que los extranjeros nos miren con recelo y nos coloquen de inmediato la máquina fotográfica; además, la diferencia de nuestro vestuario da lugar a que nos cataloguen en el plano de las bestias humanas.

Íntimamente complacida me despedí de Eduardo Nina Quispe, pidiéndole antes su fotografía, la que rubrica con mano firme. Sería plausible que nuestras autoridades premiaran la obra de este indígena, asignándole un sueldo como premio a su labor y constancia. ¿Acaso cada uno de nosotros no sentimos compasión por esos seres herméticos y errantes que vagan por las pampas, agazapados, mascullando el dolor y miseria de su raza?



"Tiempo de soledades" Autor: Gil Imaná

El Imperio Británico provocó y ganó la Guerra del Pacífico de 1879

François Schollaert Paz

Entre 1879 y 1891, la historia registra dos guerras en las cuales el Imperio Británico aspiraba obtener el monopolio del salitre atacameño y tarapaqueño, pertenecientes a Bolivia y a Perú. Este Imperio provocó una guerra contra Bolivia y Perú, con el apoyo chileno. Posteriormente, habiendo obtenido la victoria, Gran Bretaña avivó una guerra contra su aliado con el fin de monopolizar el salitre. Estas dos guerras, de las cuales la causa principal es comercial, podrían llamarse Primera y Segunda Guerra del Salitre. Este artículo analiza el rol que jugó el Imperio Británico en la primera guerra en 1879, y señala la relación con la segunda guerra en 1891.

Dividir para reinar

Durante la Primera Guerra Mundial¹, cada disparo de un cañón de 9 pulgadas equivalía a un quintal de salitre².

1 La Primera Guerra Mundial es comparada con la caída del Imperio Romano por su trascendencia. Es el evento más importante de la historia moderna.

2 Juan Ricardo Couyoumdjian (1986) *Chile y Gran Bretaña Durante la Primera Guerra Mundial y La PostGuerra 1914-1921*, p. 122.

35 años antes, en 1879, los yacimientos de salitre más grandes del mundo, todavía pertenecían a Bolivia y a Perú. La explotación del salitre comenzó cuando el guano peruano escaseaba a partir de 1870. Desde 1870 hasta 1920, este valioso salitre era el ingrediente esencial para la producción de explosivos para las guerras. El salitre de Antofagasta y Tarapacá era el único nitrato sódico explotable comercialmente en el mundo del siglo XIX³. El salitre fue un recurso necesario para la expansión del Imperio Británico; este último tuvo su auge en las últimas tres décadas del siglo XIX.

En los 50 años desde 1870 hasta 1920, el Imperio Británico urgía de salitre para varias de sus guerras: la guerra en Zululandia (1879) la Primera Guerra contra los Boers en Sudáfrica (1880); la Segunda Guerra contra Afganistán (1882); la guerra contra Egipto (1882); la ocupación de todas las colonias británicas de África que llegaban a ser 1/3 de este continente (obtenidas entre

3 Thomas F. O'Brien (1980) *The Antofagasta Company: A Case Study of Peripheral Capitalism*.



François Schollaert Paz

Es licenciado en Historia de la Universidad de Westminster en Londres, donde escribió una tesis sobre el imperialismo británico en Bolivia en los años 1825-1827. Algunos de sus temas de investigación tratan sobre la historia de la minería en Bolivia; la historia económica de Bolivia; la historia económica mundial; el imperialismo británico en América Latina, entre otros. Actualmente es colaborador en la revista Bolivian-Express y trabaja en la Cancillería boliviana.

las décadas de 1870 y 1880); la segunda Guerra contra los Boers en Sudáfrica (1899); la Revolución Bóxer en China (1899) el control militar en colonias como India y Malasia y dominios como Australia, Nueva Zelanda y Canadá que también estaban bajo su influencia; y finalmente, para ganar la Primera Guerra Mundial (1914). Además, participó de forma indirecta en numerosas guerras, como la Guerra del Pacífico, donde Inglaterra fue la principal proveedora de armas para ambos bandos.

La ingente necesidad británica de apoderarse de este recurso boliviano-peruano de tan grande valía, era evidente. Bajo esta óptica, la que conocemos como Guerra del Salitre parece, más bien, ser un conflicto impulsado por meros intereses británicos. La opinión pública, tanto en Bolivia como en Perú, afirma la idea de que Gran Bretaña solo ayudó a Chile en la Guerra del Pacífico. La investigación realizada por el autor, propone lo contrario: Chile solo ayudó a Gran Bretaña en la Guerra del Pacífico.

La llegada de los británicos

“Las colonias no dejan de ser colonias porque son independientes”⁴

Benjamín Disraeli, Discurso de 1863

La Guerra de 1879 no es otra cosa que la explosión de algo que venía alborotándose desde 1825. Los capitales británicos penetraron en América Latina a raíz de la Independencia, y enraizaron su posición dentro de los países latinoamericanos sin competencia alguna. La trayectoria de estas inversiones no fue homogénea sino interrumpida, por la falta de conocimiento del continente por parte de los británicos. Sin embargo, sus expansiones capitalistas fueron propagándose lentamente y convirtiendo al inversionista inglés en sinónimo de desarrollo para los gobiernos latinoamericanos.

Durante el siglo XIX, los europeos eran populares en las costas occidentales de Sudamérica como los aliados culturales y económicos de las élites gobernantes. Los criollos del Perú y Chile buscaron en los franceses la moda y las costumbres, y en los ingleses el comercio y el crecimiento económico⁵.

Desde las Guerras independentistas latinoamericanas, los libertadores tenían en sus ejércitos a oficiales y soldados británicos, de los cuales muchos se instalaron en el continente después de la independencia, para exportar a Europa los minerales de Sudamérica. Es importante hacer mención de un curioso dato: En 1825, el político inglés Benjamin Disraeli hizo especulaciones en las minas de Sud América, y luego trató de fomentar a los inversionistas ingleses, con ayuda del Primer Ministro George Canning, para que estos invirtiesen en las minas del nuevo continente. La casualidad o fatalidad es que Benjamin Disraeli sería el Primer Ministro de Gran Bretaña al estallido de la Guerra del Pacífico. Desafortunadamente, la escasez de documentos relacionados a Disraeli y su relación con Sudamérica, solo nos permite especular sobre su política exterior hacia nuestro continente entre los años de su gobierno 1874-1880.

Los británicos que llegaron en los tiempos de independencia tenían grandes ambiciones: for-

tuna, gloria, tierras, honor y poder⁶. Estos inmigrantes, naturalmente vieron cómo su base ciudades portuarias como Valparaíso en Chile y Callao en Perú, donde la fuerza naval inglesa (Royal Navy) ejercía su protección a los súbditos de la Reina. En el año 1860 se calcularon dos mil británicos domiciliados en Chile⁷ (a eso habría que sumarle los que llegaron a trabajar en minas y salitreras sin domicilios fijos). Llegaron británicos de todo tipo, desde piratas como George Edwards Brown fundador de La prominente Familia Anglo-Chilena Edwards que se instaló en Valparaíso y que hoy en día su descendiente es el hombre más rico de Chile: Agustín Edwards Eastman. También llegaron importantes comerciantes ingleses como William Gibbs de la famosa casa comercial “Antony Gibbs & Sons” de Londres, y que desde 1810 se instaló en el Callao para trabajar en el transporte marítimo de minerales, y más tarde de guano y salitre, y que hasta el día de hoy sigue funcionando en el continente como “Gibbs & CIA S.A.C”. También llegaron personas de familias prominentes, como el Irlandés William Russell Grace que se instaló en Perú en 1851, y que durante la Guerra del Pacífico se ocupó de vender armas inglesas al gobierno peruano⁸.

Chile y Perú experimentaron una relación con los ingleses muy diferente a Bolivia. En Chile y Perú se creó una alianza entre la burguesía criolla y los capitalistas británicos que eran más poderosos. Esta alianza, permitió a los capitalistas británicos acceder a las decisiones nacionales y a fomentar políticas que favorezcan sus intereses privados, pero, inevitablemente dañarían los intereses nacionales. Asimismo, desde su independencia, ambas naciones sacaron préstamos de bancos privados de Londres, los cuales esclavizaron a estas dos naciones y a sus recursos naturales durante el siglo XIX. En Chile más que en Perú se sentía la preeminencia británica. Un viajero norteamericano que viajó a Chile a finales del siglo XIX dijo que Valparaíso, bajo su comercio controlado por los ingleses, sus transacciones en libras esterlinas, su periódico en inglés “The Chilean Times”, y su exclusivo uso del idioma inglés, no es “nada más que una colonia inglesa”⁹.

4 Discurso de 1863. http://hansard.millbanksystems.com/commons/1863/feb/05/address-to-her-majesty-on-the-lords#S3V0169P0_18630205_HOC_13

5 Michael Monteón (1975). *The British in the Atacama Desert: The Cultural Bases of Economic Imperialism*. pp. 117.

6 Desmond Gregory (1992) *Brute New World. The rediscovery of Latin America*, p. 45.

7 H. Blakemore. *John Thomas North, the Nitrate King*. History Today.

8 Colectivo Sur. *El Nuevo Orden Mundial y el Saqueo de Bolivia*, p. 37

9 H. Blakemore. *John Thomas North, the Nitrate King*. History Today.



Caricatura de John Thomas North en 1889. "The Nitrate King" o "Rey del Salitre".



Una postal de Avery Hill: la Mansión de John Thomas North 20 años después de la Guerra del Pacífico. La mansión cuenta con una cúpula que es visible desde más de dos kilómetros de distancia y tiene un jardín botánico con plantas de la flora sudamericana. Hoy en día la mansión es usada como biblioteca de la Universidad de Greenwich.

82

En cambio Bolivia nunca fue del gusto de los ingleses. Primero, porque fue el único país Sudamericano sin deuda externa, así que no tenía cuentas pendientes con Inglaterra. Segundo, su ubicación al interior del continente, con los centros vitales lejos del mar (por consecuencias alejadas de los ingleses) desalentó la migración británica. En 1879, Bolivia no tenía ni siquiera un cónsul británico¹⁰. De lo que no se salvó Bolivia fue de los vendepatrias: capitalistas bolivianos que vendieron las riquezas de Bolivia a la alianza anglo-chilena, esto se debía a que los capitalistas bolivianos dependían de los británicos para exportar los minerales a Europa. A Bolivia le costó mucho no tener inmigrantes ingleses, ya que empezó a ser desprestigiada por los países vecinos como un “país de indígenas”, el hombre de piel no-blanca y costumbres diferentes significaba para los ingleses: un ser bárbaro o incivilizado¹¹. Gracias a su ubicación Bolivia pudo mantener sus costumbres y gente de origen milenar indígena de valor incalculable, pero la escasez de ingleses significó retraso tecnológico y financiero para el país, esto se vio notablemente en la Guerra del Pacífico cuando comparamos la fuerza militar de los otros dos países que estaban armados militarmente por los ingleses.

10 Roberto Querejazu Calvo (1979). *Guano, Salitre, Sangre*.

11 Michael Monteón (1975). *The British in the Atacama Desert: The Cultural Bases of Economic Imperialism*, p. 118.

Para 1870, los ingleses gracias a sus avances tecnológicos, habían establecido una Compañía de navegación a vapor en América Latina, “The Pacific Steam Navigation Company” que controlaría el comercio de todo el continente¹². Y gracias a sus habilidades financieras, instalaron un banco de “sociedad anónima” que operaba en toda América Latina¹³: “The London and River Plate Bank”, convirtiéndolo a América del Sur y México en parte del “Imperio Informal Británico”¹⁴. Este sería el panorama global del continente antes de la guerra.

Cuando arrancó la década de 1870, Perú, Chile y Bolivia estaban en una situación dificultosa. Perú con una deuda de 35 millones de libras esterlinas a bancos ingleses¹⁵, había sobrevivido hasta entonces con la exportación de su guano, pero con las pocas reservas restantes empezó a buscar desesperadamente el control de su salitre que ya estaba en manos de europeos, estos últimos tenían un enorme poder social y económico. Chile, igualmente endeudada con bancos ingleses, sobrevivió por la exportación de sus minerales, el problema de Chile era que estaba encadenada a

12 Ibid.

13 Ibid.

14 Ibid.

15 Robert G. Greenhill and Rory M. Miller (1973) *The Peruvian Government and the Nitrate Trade, 1873-1879*, p. 108.

los intereses de élites anglo-chilenas, que se formaron por la gran migración británica a causa de su ubicación tan vulnerable a los barcos ingleses, y su pequeña población terminó siendo explotada y abrumada por el inmigrante. Bolivia, por su parte, en los años de 1870 su política se caracterizó por un intento de proteger los recursos de su desierto de Atacama, estos recursos valiosos fueron descubiertos por chilenos que comenzaron a explotarlos a fines de la década de 1860 con el indispensable capital inglés, el apoyo de ingenieros ingleses y sus contactos con la burguesía boliviana. Estas trabas en los tres países y su relación con capitalistas ingleses serían las raíces de la Guerra que estallaría pocos años más tarde.

Nacionalismo al servicio del Capitalismo

"He fregado a los gringos"

Hilarión Daza, 1ro de febrero de 1879

La Guerra del Pacífico se desató cuando el gobierno boliviano de Hilarión Daza decidió embargar la "Compañía de Salitres y Ferrocarril de Antofagasta", la cual se rehusaba a pagar el impuesto de los 10 centavos. Vale preguntarse: ¿Cuáles eran los accionistas que formaban parte de esta compañía? Y, ¿qué influencia tenían estos sobre el gobierno chileno para instigarlo a invadir Bolivia inmediatamente? La "Compañía de Salitres y Ferrocarril de Antofagasta" de "sociedad anónima" estaba protegida por intereses británicos. De los 16 puestos principales en la compañía, 12 eran ocupados por ingleses, 1 por un anglo-chileno y 3 por chilenos¹⁶. Los

16 Thomas F. O'Brien (1980) *The Antofagasta Company: A Case Study of Peripheral Capitalism*, p. 7.

dos principales accionistas de la compañía eran el banquero anglo-chileno Agustín Edwards Ossandón (hijo del inglés que invadió Chile antes de la independencia) y el comerciante inglés William Gibbs, el primero como presidente y el segundo como vice-presidente de la compañía¹⁷ respectivamente.

El periódico de Sucre "El Industrial" publicaba el 4 de febrero de 1879:

*"Generalmente se afirma que sería muy conveniente mandar una legación a Santiago para contrarrestar la influencia que exclusivamente ejerce la poderosa Compañía de Salitres, a la que pertenecen capitalistas de primera magnitud..."*¹⁸

Uno de estos capitalistas era Agustín Edwards que tenía 40% de las acciones de la compañía, y que sirvió a la compañía como mediador con el gobierno chileno, gracias a sus contactos con las élites chilenas¹⁹. Este banquero anglo-chileno compró el periódico "El Mercurio", cuatro años antes de la Guerra, con el cual logró diseminar noticias a favor de la compañía, distorsionando y confundiendo a la opinión pública para así ocultar la culpabilidad de la compañía. En un artículo del 18 de Agosto de 1879, El Mercurio publicaba lo siguiente:

"...espíritus ligeros han creído ver en la Compañía de Salitres y Ferrocarril de Antofagasta la causa efi-

17 Ibid.

18 Citado en el libro "La Compañía Salitrera y la ocupación de Antofagasta, 1878-1879" de Manuel Ravest Mora.

19 Thomas F. O'Brien (1980) *The Antofagasta Company: A Case Study of Peripheral Capitalism*. p. 6.

Casa de la Familia Gibbs: está ubicada cerca de la ciudad portuaria de Bristol en Inglaterra. Los Gibbs vivieron en esta casa desde el siglo XIX, cuando empezaron a hacer fortuna con el guano y después con el salitre. Eran dueños de la casa hasta el año 2001. El edificio es considerado "categoría 1" lo cual en Gran Bretaña significa una construcción de importancia nacional. A la "categoría 1" también pertenece el Palacio de Buckingham, residencia de la monarquía británica.





Sede del Periódico "El Mercurio" en Santiago de Chile. Este periódico chileno fue comprado por Agustín Edwards Ossandón antes de la Guerra del Pacífico, hoy en día el dueño es Agustín Edwards Eastman, descendiente directo de la familia anglo-chilena. Además, La familia Edwards es dueña del Banco Edwards de Chile y Agustín Edwards Ossandón fue uno de los fundadores del Banco Nacional de Bolivia.

ciente de esa guerra; pero no fijan la atención en que lo que se debate en esta sangrienta contienda no son los derechos e intereses privados, sino derechos e intereses nacionales de más alta valía que nacen de un tratado entre naciones".²⁰

84 Noticias como esta alejaron de la opinión pública la idea inicial, la idea que atribuía la culpabilidad de la compañía en esta guerra. Desde entonces y hasta el día de hoy, estas noticias distorsionadas hacen que la gente debata sobre causas secundarias de la guerra, sin fijar la atención en la causa principal de la guerra: los intereses privados. Una carta de William Gibbs a la sede de su compañía en Londres confirma el poder de la compañía sobre el gobierno chileno:

"...tenemos varios chilenos influyentes entre los accionistas de la Compañía, y si el Gobierno no cumple su promesa de actuar inmediatamente, será presionado en el Congreso, viéndose, sin duda, compelido a intervenir y a hacerlo enérgicamente".²¹

En la práctica, la república chilena no era república, sino semi-colonia británica. Los gobiernos de las naciones del mundo mandaron a su gente a pelear en guerras creadas por intereses privados, a través de sobornos y amenazas. Las birlochas de los capitalistas ingleses, se aprovechan de la sangre de los pueblos y de los recursos de la tierra para imponer su control, bajo la justificación de que exportan civilización.

20 M.S. 11,470/3. London Metropolitan Archives. Periódico "El Mercurio".

21 Ibid. Gibbs Letter from Valparaiso to London.

El gran historiador de la Guerra del Pacífico, Roberto Querejazu Calvo, decía en su libro: "Guano, Salitre, Sangre": "La "Compañía de Salitres y Ferrocarril de Antofagasta" aprovechó de la influencia que algunos de sus directores tenían sobre el Gobierno de Chile, para obtener que su problema privado con el Gobierno de Bolivia se convirtiese en problema internacional", Querejazu continúa: "La debilidad que habría tenido la empresa salitrera frente a las autoridades bolivianas se convirtió en fuerza al presentarse el gobierno chileno como su defensor"²².

Entonces, esta compañía salitrera sin tener suficientes aliados en Bolivia, capaces de forzar al gobierno en su favor, se vio en desventaja ante el presidente Daza, quien además, tenía sentimientos antagónicos hacia los ingleses. Se podría resumir que el problema de 1879 fue que los esfuerzos de esta compañía por apoderarse del salitre tendrían como único obstáculo a Bolivia, y vieron como su única alternativa: borrar a Bolivia del mapa. Se dice que en la década anterior, la Reina Victoria agarró una pluma y mientras tachaba a Bolivia en un mapa exclamó: "¡Hay que Borrar a Bolivia del mapa!"²³, si esto fue verdad o no, de todas formas se cumplió.

La compañía "Gibbs & CIA" de William Gibbs era la principal accionista de la "Compañía de Salitres y Ferrocarril de Antofagasta", y también era subsidiaria de la casa comercial "Antony Gibbs & Sons" mundialmente poderosa y conocida como

22 Roberto Querejazu Calvo (1979). *Guano, Salitre, Sangre*.

23 Ibid.

“The House of Gibbs” (Casa Gibbs) en Inglaterra. La “Casa Gibbs” estaba al tanto de todo lo que pasaba con los gobiernos peruano, boliviano y chileno, desde su sede en Londres. La Casa Gibbs era prestigiosa tanto en Europa como en Sudamérica. En 1879 la cabeza de esta casa comercial era Henry Huck Gibbs, director del Banco de Inglaterra y representante de la City de Londres en el Parlamento Inglés. En Sudamérica la compañía “Gibbs & CIA” era de los principales accionistas e inversionistas en la “Compañía Salitrera de Tarapacá” para Perú, como también en la “Compañía de Salitres y Ferrocarril de Antofagasta” para Chile, y por otro lado, la “Compañía Huanchaca” de Bolivia dependía de su transporte y de su financiamiento²⁴. En pocas palabras: las tres compañías más importantes de Perú, Chile y Bolivia dependían de Gibbs.

Sin embargo, la preeminencia británica como causa del estallido de la Guerra del Salitre, no fue esencialmente las actividades de estos capitalistas ingleses. Fue la expansión del Imperio Británico; de los súbditos de la reina en territorio chileno y peruano desde la independencia; de la protección por parte de la Royal Navy en las costas del pacífico; de su avance industrial, tecnológico y armamentista; de sus capitales, de sus bancos; y de sus ambiciones de expandir en todo el mundo lo que ellos llamaron civilización.

El Imperio Británico no participa en la Guerra pero se lleva las ganancias

“Prefiero los derechos de los ingleses a los derechos del hombre”
Benjamin Disraeli, discurso de 1833

El problema privado de la “Compañía de Salitres y Ferrocarril de Antofagasta” con el gobierno boliviano se convierte en un problema internacional por la presión que la compañía ejercía sobre el gobierno chileno, el cual siempre defendió los intereses ingleses. La Guerra del Pacífico comenzaría oficialmente un 5 de abril de 1879. Pocos días después, el 23 de abril, el gobierno boliviano escribió al Ministerio de Relaciones Exteriores de Gran Bretaña solicitando que dejaran de enviar armas a Valparaíso²⁵, pero la demanda no se cumplió. La Guerra duraría cuatro años, ba-

Patricio Lynch: Anglo-chileno que obtuvo el grado de teniente otorgado por la Reina Victoria después de servir al Imperio Británico por 7 años, participando en la destrucción de la China durante la Guerra del Opio entre Inglaterra y China. También luchó cuando tenía 13 años contra la confederación Perú-Boliviana a bordo de barcos ingleses al servicio de Chile y finalmente jugó un rol crucial en las batallas de la Guerra del Pacífico como capitán del barco “Blanco Encalada” que Inglaterra vendió a Chile para endeudarlo. Este barco ancló a inicios de 1879 en las costas de Antofagasta para proteger a la compañía de Salitres. A bordo del barco habían varios ingleses, en el transcurso de la guerra, el “Blanco Encalada” capturó el barco peruano “Huascar”, este último abordado por un gran número de ingleses también. Patricio Lynch participó activamente en la ocupación chilena de Lima. La toma de la capital peruana en la Guerra del Pacífico es similar a la toma de la capital de la China en la Guerra del Opio.



24 M.S. 11,470/3. Gibbs & CIA. S.A.C. Letter from Valparaiso to London, 25th April 1879

25 J. Valerie Fifer (1972) Bolivia: Land, Location and Politics Since 1825, p. 62

tallas sangrientas entre los tres países andinos, y como vencedor final, Chile. Pero para demostrar que Chile también entra en el grupo de los perdedores, y que sólo Gran Bretaña ganó, hay que ver qué pasó después de esta guerra.

El historiador Enrique Amayo afirma que en la Guerra del Pacífico nadie ganó, más que el inglés John Thomas North²⁶. North era conocido como “Juan del Norte” en Sudamérica y más tarde como “El Rey del Salitre” o en inglés “The Nitrate King”. North era un mecánico que llegó para trabajar en Iquique en 1871, y en 1875 comenzó a comprar los bonos de las salitreras chilenas²⁷. Para su suerte, en 1878 el gobierno peruano se prestó 7 millones de libras de la City de Londres para fundar la empresa “Tarapacá Water Company”, que transportaría agua de Arica a la región del desierto para las salitreras. Al final de la guerra, el gobierno chileno adueñándose de Tarapacá, reconoció a North como propietario de la empresa²⁸ y sus salitreras del desierto aumentaron su valor con el aprovisionamiento de agua. Pero la Guerra del Pacífico le trajo muchos más beneficios. Con el Perú en caos durante la guerra, North viajó a Perú, y en medio del tumulto compró los bonos de las salitreras peruanas a precios sumamente bajos. Además tuvo el apoyo financiero del Banco de Valparaíso que tenía como director al inglés John Dawson. De esta forma, North al final de la guerra terminó siendo el mayor propietario de las más valiosas salitreras de Chile, junto a otros dos ingleses, Robert Harvey y William Gibbs. También fundó el “Banco de Tarapacá y Londres” y nombró representantes ingleses para que se ocuparan de sus compañías. Terminada la guerra, North volvió a Londres donde manejó todo lo administrativo, convirtiéndose en una de las figuras más importantes en la Bolsa de Londres (London Stock Exchange). En 1888 compró la mansión de “Avery Hill” en el sur de Londres, donde utilizó madera sudamericana para la refacción, y para decorar la entrada de la mansión, utilizó ornamentos de iglesias peruanas que los soldados chilenos robaron durante la Guerra²⁹. También donó dinero a Inglaterra con fines caritativos, para así obtener su fama de filantrópico.

Pero la guerra del salitre no había terminado aún, el último país en pie contra el Imperio Bri-

tánico era Chile que había sido vilmente usada como colonia. En 1886 el nuevo presidente chileno, José Manuel Balmaceda, quería nacionalizar el salitre. El primer plan del gobierno era debilitar el monopolio británico sobre el desierto de Atacama donde North y los demás ingleses estaban explotando el salitre a su merced. Para eso, el hábil gobierno de Balmaceda comenzó a persuadir a los pobres trabajadores de las salitreras, revelando que los propietarios de las salitreras eran extranjeros que se llevaban todo el beneficio. De esta forma comenzaron las huelgas en todo el país. Además, el gobierno intentó apoyar a inversionistas chilenos para que compraran tierras donde había salitre. Todo esto empezó a crear problemas en los negocios de North y se vio obligado a ir a Chile para ver qué estaba pasando³⁰.

Lo primero que hizo North fue una fiesta el 4 de Enero de 1889 para la aristocracia chilena anunciando su próxima visita. Gastó 10 mil libras para esta fiesta.³¹ Llegó en Marzo con regalos para la aristocracia chilena y venía acompañado de un periodista inglés³²: William Howard Russell quién se ocuparía de escribir lo que sucedería en la visita de North a Chile. Esta fue su mejor arma: un periodista. Con sus grandes gastos en fiestas, y su fama de filántropo, North se ganó al público chileno como también a gente influyente con lo cual logró poner a gente en contra de Balmaceda. Así comenzó la Guerra Civil de Chile a inicios de 1891.

Hoy en día, historiadores convencionales afirman que hubo “varias causas” para la Guerra Civil, pero en aquellos días de 1891, un 19 de Mayo, el periódico inglés “The Times” en un artículo apuntaba a una sola causa que provocó esta guerra:

“...sin citar los nombres, algunos de los que son muy bien conocidos en el London Stock Exchange, apuntados claramente... instigadores, enchufistas, financieros de la llamada Revolución [Guerra Civil Chilena] eran, y son, los Ingleses o Anglo-Chilenos propietarios de los grandes depósitos de salitre en Tarapacá”³³

Tres encuentros tuvieron Balmaceda y North antes de esta sangrienta revolución chilena. El

26 Enrique Amayo (1979) La Política Británica en la Guerra del Pacífico, p. 249

27 H. Blakemore. *John Thomas North, the Nitrate King*. History Today

28 Ibid.

29 Ibid.

30 Ibid.

31 Ibid

32 Ibid.

33 Ibid.

Presidente Balmaceda que trató de recuperar los recursos naturales del país para los chilenos (igual que Daza para los bolivianos en la Guerra del Pacífico) terminó perdiendo la guerra, y la historia de la corriente principal asegura que Balmaceda al no querer rendirse ante el nuevo gobierno, se suicidó, pero no considera la presión ejercida por North en su visita a Chile.

North invirtió sus fortunas adquiridas gracias a la explotación del salitre no solo en sus acciones filantrópicas, en su mansión y en provocar la Guerra Civil Chilena, también invirtió en minas de carbón en Inglaterra, fábricas en Francia, empresas de cemento en Bélgica, ferrocarriles en Egipto, explotación de goma en el Congo, y fundó una compañía en Australia para explotar minas de oro y otra en Tasmania para explotar minas de plata. Todo esto benefició incalculablemente al Imperio Británico. North murió en 1896 en Inglaterra. En su entierro le llegaron cartas de simpatía de parte del Príncipe de Gales, el Virrey de Egipto y del Rey de los Belgas.

De esta forma, Gran Bretaña es el país que más gana en la guerra de 1879. Bolivia pierde: el salitre; la salida al mar; un territorio del tamaño de

Inglaterra donde estaba el desierto más rico del mundo; la mina de Caracoles que llegó a producir más que el propio Cerro Rico de Potosí; y es el país más humillado y desprestigiado después de la guerra. Hoy en día, algunos historiadores aseveran que la guerra fue más que todo entre Chile y Perú. Pues sería más preciso decir que Gran Bretaña humilló a los tres países pero sobre todo a Bolivia por ser un país en constante lucha contra la “civilización occidental”.

La Guerra del Pacífico, es uno de los varios ejemplos de guerras provocadas por súbditos de la reina en todo el mundo. Estos hechos fueron financiados por la City de Londres y protegidos por la Royal Navy. Estos instigadores ocultos de la guerra manipularon las semi-colonias a través de sobornos a gobiernos y por ende a su gente haciendo pelear a pueblos hermanos para llevarse los recursos y, contribuir a la construcción del imperio. Bolivia al exigir a Chile una salida al mar, olvida la verdadera causa de su mediterraneidad. “Los bolivianos –escribió René Zavaleta- resultan defendiendo los derechos de los ingleses”³⁴.

34 René Zavaleta (1967). *El Desarrollo de la conciencia Nacional*, p. 2.



El Escudo Nacional de Chile fue diseñado por el inglés Charles Wood Taylor y tiene una forma similar al Escudo del Reino Unido. El lema patrio de Chile fue puesto en práctica durante la Guerra.

¡Mar pa' Bolivia, Carajo!*

Leonel Retamal Muñoz

Entre el 25 y 27 de enero de 2013 se realizó, en Santiago de Chile, la Cumbre del CELAC donde Cuba asumió la presidencia de la organización, de manos del presidente chileno Sebastián Piñera. A la par, los movimientos sociales y ciudadanos de América Latina se reunieron a debatir sobre los problemas medioambientales, sociales, económicos y políticos, entre tantos otros, que afectan a los pueblos y comunidades.

En ese contexto, realizando la cobertura y la difusión de *El Ciudadano*, el director del periódico, Bruno Sommer, conoció a Sebastián Michel, Encargado de Gestión Comunicacional del gobierno boliviano. Ese fue el comienzo de lo que sería -cuatro meses después- la publicación especial del periódico chileno, titulado: “¿Mar para Bolivia?”, una edición binacional, que coordiné y participé en la redacción e investigación de los principales artículos.

* En mayo de este año (2013) el periódico quincenal *El Ciudadano de Chile* publicó una portada que planteaba la idea de “Mar para Bolivia” entre signos de interrogación. Esta es la historia de esa publicación, cómo se gestó, sus consecuencias y cómo es que un medio chileno abraza la idea de otorgar salida soberana al mar para Bolivia.



Leonel Retamal Muñoz

Periodista y licenciado en Comunicación Social de la Universidad de Santiago de Chile (USACH). Obtuvo dos diplomados: en Comunicación Audiovisual por KMNGE-UNESCO, y en Cultura y Sociedad de América Latina, en USACH. Es realizador audiovisual chileno, especializado en temas políticos, medioambientales, sociales y tecnológicos. También colabora en el Periódico "El Ciudadano" y en la corresponsalía del canal iraní HispanTV en Chile. Director del documental: "También es Cueca: cueca chilena, tan joven y tan vieja".

89

El viaje

El 2013 ha estado marcado por una activa, por no decir tormentosa, relación entre ambos países, a raíz de las declaraciones de ambos gobernantes sobre el tema marítimo, azuzadas en febrero por la detención de tres conscriptos bolivianos en la frontera, cuya captura, juicio y posterior liberación no dejó indiferente a nadie de los dos lados de la frontera. Ambos mandatarios sacaron réditos del problema y, si en Chile se dice que en Bolivia sacan provecho de los temas nacionalistas, Piñera obtuvo grandes beneficios, porque luego subiría 10 puntos en las encuestas realizadas posteriormente al conflicto.

Justamente fue en ese contexto cuando, por motivo de vacaciones, viajé a Bolivia por segunda vez. La primera había sido para un encuentro de Ciencia Política e Historia desarrollado en la UMSA, en septiembre de 2009. Ya en esa época me había sensibilizado y había podido recoger los primeros argumentos de la sentida demanda boliviana, más allá de los libros y los discursos que se recogen como chileno y, en especial como periodista en formación. Una segunda ida estaba en mis planes y el 2013 se concretó.

Junto con el plan turístico inicial, iba encomendado de concretar encuentros y recopilar material sobre el tema, a fin de desarrollar, si no una edición dedicada, una seguidilla de artículos y coberturas sobre el tema marítimo. En ese tiempo no había claridad de los pasos que seguiría el gobierno boliviano, por lo menos públicamente, aunque Morales sí había anunciado que interpondría recursos judiciales en organismos internacionales a fin de lograr algún beneficio para su encomienda constitucional de lograr la salida al mar.

90 Fue recién a fines de febrero del 2013, cuando logré establecer los nexos necesarios para lograr un acercamiento con personas ligadas al ámbito gubernamental, así como político, cultural y social de Bolivia. A esa fecha del viaje ya estaba convencido de la necesidad de dar a conocer por todos los medios posibles la problemática en Chile. Ya me había “enamorado” de Bolivia y de su gente; de Los Yungas, de Sorata, de La Paz, de Potosí, Sucre, Cochabamba, Oruro y La Isla del Sol. Era casi un compromiso personal lograr desarrollar artículos o reportajes en torno a la cuestión marítima que aqueja a nuestros vecinos y la disposición era total y completa de parte del periódico en que colaboro.

Fue en varias tardes y noches que me interioricé de la historia boliviana, un *Macondo* en la vida real, lleno de historias impresionantes, de luchas, de dignidades quebrantadas y repuestas, de generales y gorilas, de selvas y altiplanos, de leyendas y realidades tan desconocidas como vilipendiadas en Santiago y en nuestra formación educativa en los colegios, como en las universidades. Un poco herencia de la implantación neoliberal a sangre y fuego de la dictadura pinochetista, pero también de aquella malversación histórica constante de las oligarquías que han gobernado y lo siguen haciendo en Chile.

Tanto fue el material que me traje a Santiago (capital de Chile), que debí comprarme una mochila nueva, para poder cargar con todo eso que no quería dejar de acumular. Entre revistas y cómics del gran ilustrador paceño Marco Tóxico; libros de historia de la Guerra del Pacífico y de la demanda marítima, del sincretismo cultural y racial de Bolivia; periódicos, revistas, análisis sobre los medios de comunicación, problemáticas medioambientales y sindicales retratadas en publicaciones de todo tipo. Sin contar los souvenirs, banderas, mates de coca y singanis para el recuerdo.

Manos al teclado

Antes de ponerme a escribir debía leer y sistematizar todo ese material y eso fue lo que hice el primer (hasta el segundo) mes. Era tanto lo que traje y lo que quedó por traer que pensé por un momento que la idea de realizar una gran edición especial sobre la demanda marítima para mayo de 2013 sería inalcanzable. ¿Por qué mayo? Pues así como en Bolivia conmemoran el 23 de marzo como el Día del Mar, el 21 de Mayo en Chile está consagrado a las Glorias Navales, que recuerdan la Batalla de Iquique de 1879, donde el barco chileno “La Esmeralda” resultó hundida por el Huáscar, comandado por el peruano Miguel Grau, en la que sería a la postre el principal episodio de la Guerra del Pacífico en los libros de historia chilenos, así como el salto a la eternidad de Arturo Prat, el general muerto “heroicamente” en aquel enfrentamiento.

Además, desde 1926, en Chile se pronuncia el discurso del Presidente de la República cada 21 de Mayo, donde se da una cuenta pública de lo realizado y se plantean algunas ideas y proyectos a realizar durante el año. En términos generales, son directrices y perspectivas de los grandes temas que interesan al país en aquel momento, también llamado “carta de navegación” ya que, básicamente, determina el curso que tome el país en los siguientes años, en función de las decisiones adoptadas.

Es, sin duda, un acto solemne de la clase política y la tradición republicana de Chile, que es acompañado, con dispar convocatoria, por manifestaciones de la ciudadanía organizada y los movimientos sociales que interpelan al mandatario de turno y a los parlamentarios a que acojan las demandas que ellos plantean año



Foto: Agencia Boliviana de Informaciones (ABI)

92

tras año. Desde 2011 el foco ha estado puesto con gran énfasis y masividad en los problemas educacionales que atraviesa el país, heredados de la dictadura y profundizados en 20 años de gobierno neoliberal del bloque socialdemócrata llamado Concertación. Pero también, se suman demandas medioambientales, de acceso al agua, a la vivienda, a la salud, a las previsiones, todas cuestiones dejadas al arbitrio del mercado y que estos grupos organizados y partidos políticos bregan por retomar como derechos sociales.

Es en ese contexto donde se lanzó la edición especial destinada a promover y comunicar los argumentos altiplánicos para exigir por tantos años una salida al mar.

La edición fue concebida como un primer piso, como la primera fase para una solución definitiva. Recuerdo una anécdota en Venezuela, durante un encuentro de apoyo a la Revolución Bolivariana, previo a las elecciones del 7 de octubre de 2012. En aquella oportunidad asistieron jóvenes delegados de toda Latinoamérica y durante un almuerzo compartimos con los bolivianos la misma mesa. Ahí se produjo la inevitable pregunta: ¿Mar para Bolivia? de uno de ellos, hacia un chileno de una organización estudiantil de izquierda.

Fue interesante la respuesta porque, a pesar que personalmente estaba de acuerdo con una salida, trató de explicar por qué la idea es tan renuente en Chile. Tiempo atrás se había consultado por un medio de comunicación y sólo el 30% estaría de acuerdo con una solución de salida al mar, sin detallar cuál sería. Tomando en cuenta este antecedente, el chileno dijo: "Imagínate que mañana ganáramos la Presidencia y hubiera un gobierno progresista y de izquierda en Chile, similar al venezolano, boliviano o uruguayo. Si nosotros implementamos una salida al mar para Bolivia en ese escenario, nos costaría el derrocamiento y la desaprobación generalizada, porque no hay condiciones subjetivas para una medida de ese tipo".

Esa es la primera clave, porque antes de pensar en posibles soluciones, es necesario instalar la demanda: plantear la necesidad que tiene Bolivia de salir soberanamente al mar y cuál ha sido el comportamiento de Chile frente a esta solicitud. Ni siquiera las razones de la guerra, aunque son un antecedente necesario, pero lo primordial es pensar en el ahora y en el futuro y lo que planteaba el chileno en aquella mesa es medular, puesto que incluso entre los sectores de izquierda chilenos, la idea choca y se enreda con el chauvinismo nacionalista.

Esta edición especial fue pensada bajo ese análisis, por lo tanto, puede ser evaluada en ese sentido: como una primera fase para plantear los argumentos y problemáticas al pueblo chileno, para sensibilizarlo respecto a la demanda boliviana y los 134 años de privación de salida al mar, las consecuencias culturales y económicas de aquello. Luego vendrá la etapa de pensar soluciones y transar soberanía, que den lugar a una respuesta política y diplomática efectiva y definitiva.

La frontera me cruzó

La edición contó con 16 páginas dedicadas al tema para abordarlo desde diferentes frentes, con autores de Chile y Bolivia. Artículos, infografías y columnas de opinión dieron vida a una edición nacional publicada el 21 de mayo de 2013, que abordó ese objetivo pedagógico y didáctico de forjar opinión y entregar los antecedentes necesarios a la hora de hacerse un juicio. Especialmente respecto al rol de los movimientos de izquierda en hacerse parte de acciones tendientes a conseguir la demanda, así como la ciudadanía en general reticente siquiera a debatir este tema.

Es difícil saber los efectos que tuvo la publicación, puesto que su objetivo apela a una creación de subjetividades, cuyos efectos pueden ser monitoreados a largo plazo. Es de esperar que las ideas allí planteadas, así como las fuentes y espíritu de la publicación den lugar a abrir el debate,

con altura de miras, planteando como horizonte la integración latinoamericana y la necesidad de mirarnos como pueblos hermanos.

A continuación, reproducimos la editorial de aquella publicación, titulada: "La frontera me cruzó".

Resulta extraño que un problema de tan larga data no tenga aún soluciones creativas o, si nos ponemos menos exigentes, soluciones a secas. ¿Cómo es que tras 134 años aún persistan los bolivianos en su demanda de acceso al mar? O ¿Cómo es que todavía los chilenos hemos sido tan insensibles de no dar una salida? Sin duda, la pregunta cambia dependiendo de dónde veamos salir el sol, si entre el Illimani o por el Aconcagua.

Y es que está demás decir que para pelear una Guerra, se necesitan dos por lo menos. Así que eso de "la sangre derramada de los chilenos", bien podría usarse para decir "la sangre derramada de los bolivianos" y así seguiríamos en una falacia interminable, pisándonos la cola, sin reconocer los intereses en juego y empapados de una vocinglería sentimentalista que es, por lo bajo, infructífera.

No valdría la pena remontarse a los hechos históricos, de heroísmos y valentías regadas en los campos de batalla. Una solución al tema en este 2013, pasa por dejar de lado los patriotismos de ambos lados y ponerse a pensar desde las per-

Autor: Rosendo Aliaga



sonas, desde los “pueblos que aman sus patrias, pero son tan mal correspondidos” (parafraseando a Violeta Parra), desde las visiones actuales de la integración, que bastante ya han superado las miradas reduccionistas de las fronteras.

Lo primero es asumir que existe un problema y reconocerlo, porque la actitud negacionista que se instauró como política de Estado, desde el gobierno de Aylwin, sólo nos condujo a un nuevo litigio ante la Corte Internacional de Justicia de La Haya (CIJH) a pocos meses del diferendo con Perú. ¿Y qué pasó? El problema aún persiste, con una Bolivia envalentonada y dispuesta a seguir adelante con una demanda que logró alinear a todos los sectores políticos, en lo que ha sido considerado en La Paz, como la estrategia más sólida hasta el momento en cuanto a la demanda marítima.

Y es que bajo la lógica del “no-tenemos-nada-pendiente”, se ha dilatado en reiteradas ocasiones la discusión de la demanda. Cabe recordar que recién hasta la agenda de los 13 puntos con Bachelet, cuando se incorporó la palabra “mar”

en las tratativas diplomática entre ambos países, sólo se habían formulado expectativas de que se discutiría el tema con miras a una solución, pero nunca se llegó a un acuerdo.

En esta pasada, Bolivia demanda el cumplimiento de aquellos “derechos expectaticios”, ilusiones creadas en aquellas ocasiones en que Chile reconoció la existencia de una cuestión territorial pendiente: Tratado de 1895, los compromisos formulados por el Canciller de Chile en 1950 y la negociación Bánzer-Pinochet de 1975.

En el actual escenario político social que se vive en América Latina, hay dos modelos posibles. Uno es el “relacionamiento para el conflicto”, que se funda en la militarización, el saqueo de recursos con modelos nefastos y otros elementos, que sólo han llevado a la existencia de pobreza, subdesarrollo y la enemistad entre pueblos hermanos. La otra alternativa es la “integración para el desarrollo”, en que los países son socios y se ven como mutuos beneficiarios de las políticas que emprenden en materia económica, social, cultural y política y que, además, es deci-

Foto: Franz Ballesteros



didada soberanamente por sus pueblos. Chile debe decidir dónde ubicarse.

Bolivia ya lo decidió, al igual que otros países de la región, que han visto en la cooperación los mecanismos y políticas efectivas para salir adelante. Muestra de aquello son las colaboraciones entre Cuba y Venezuela, la creación de Unasur y la reciente Cepal.

Para los bolivianos, que ratificaron la recuperación de un acceso soberano al mar -en la recientemente aprobada Constitución Política del Estado Plurinacional- como un mandato ineludible, la soberanía no es sólo una demarcación limítrofe, sino el ejercicio real de la puesta a disposición de los recursos naturales, al servicio de las mayorías. Es desde esa visión de ejercicio de soberanía que se han nacionalizado los hidrocarburos o las empresas de servicios; y así mismo es como se reconocen derechos a la Pachamama y a los pueblos indígenas.

¿Y Chile? Enajenando recursos naturales, aguas dulces privatizadas, aguas saladas concesionadas a siete familias, recursos minerales entregados a transnacionales, educación en cómodas cuotas, salud que cuesta un ojo de la cara, bienes nacionales rematados al mejor postor y así, un largo etcétera de “soberanías” entregadas al arbitrio del mercado. Rasgar, ahora, vestiduras frente a un problema de límites, parece ser el chivo expiatorio de otros derechos desatendidos durante los últimos 40 años.

El prisma para la resolución del conflicto debiera abordar dos visiones: el beneficio y el proyecto político. Claramente los gobiernos de la Concertación y el reciente de la derecha no comulgan con un proyecto político, pero sí debieran hacerlo por los beneficios económicos e intangibles de una reintegración al Pacífico de Bolivia, buscando fórmulas *win-win*. No es necesario inventar la pólvora, porque existen ejemplos de problemas similares y soluciones con diversos enfoques.

Muchos lo han dicho, tanto de la izquierda, como de la derecha, señalando que Chile debería potenciar los nexos naturales que existen entre las regiones nortinas con nuestros vecinos de Bolivia, Perú e incluso Argentina. Y es que bien

valdría recordar que los estados sólo tienen 200 años, mientras que las culturas andinas que vivieron y poblaron ese territorio lo hicieron desde mucho antes y por más tiempo, acumulando patrones culturales que evidencian una cosmovisión y formas de vida que dan cuerpo a la idiosincrasia de la zona, por lo que ese tránsito es una cuestión casi de inercia.

Finalmente, sumado a la acumulación de voluntades políticas, tanto formales como informales, que piensen y decidan la solución, se requiere una reestructuración de los lugares comunes, creados por la educación (o mala educación) respecto al conflicto. Está bien dejar en claro que fue una guerra fratricida en beneficio de intereses foráneos, pero la izquierda tendría que asumir un rol más proactivo con miras al futuro, más que solamente limitarse a la denuncia y diagnóstico del hecho histórico.

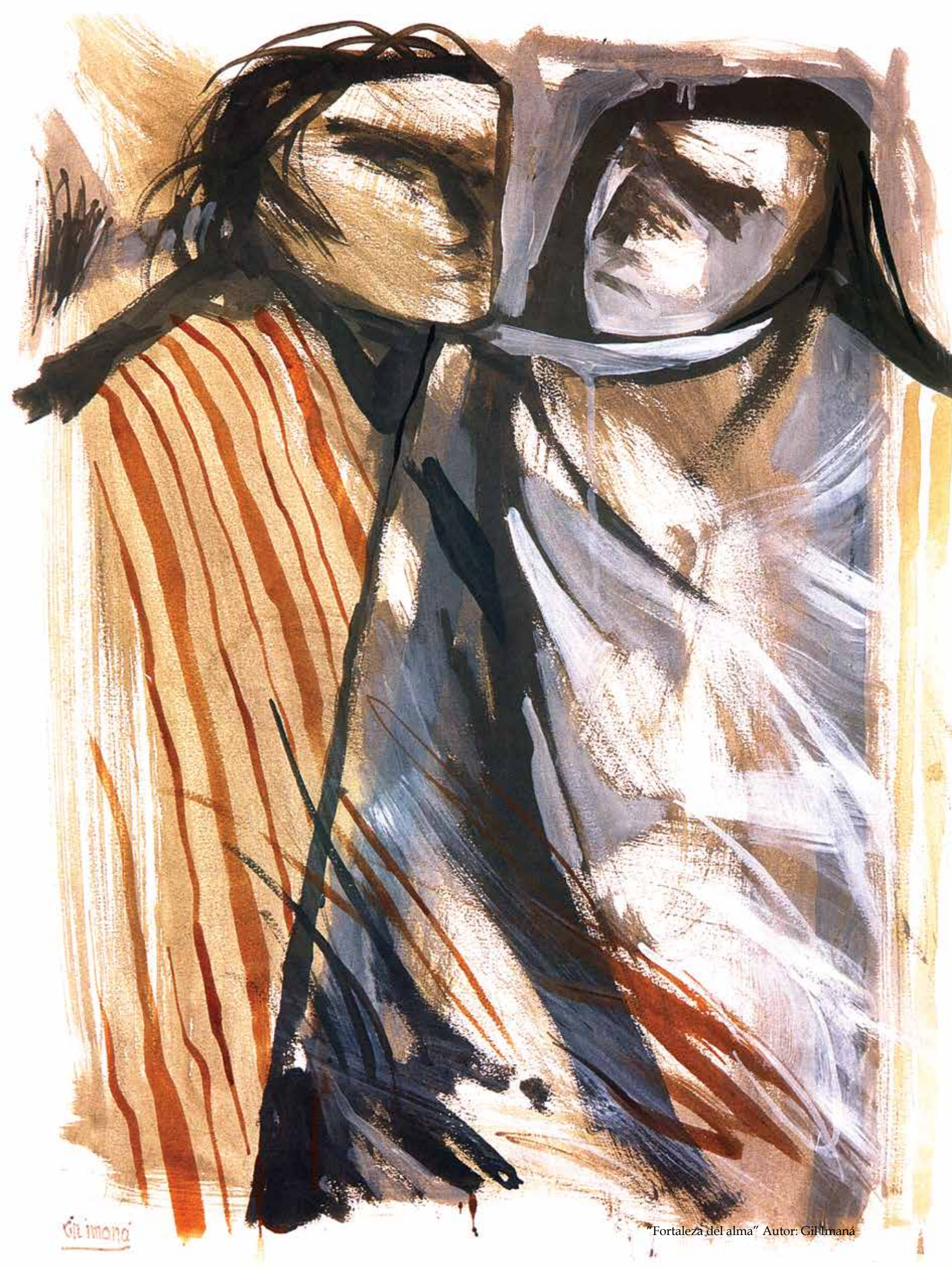
Una historia plagada de clichés y relatos heroicos supernaturales, que ocultan el carácter humano del conflicto. Una historia en base a los Grau, los Prat, los Abaroa o los Sotomayor, poco y nada puede ayudar a solucionar un problema tan profundo y complejo como este. ¿No sería necesario dar cuenta de las relaciones interpersonales que se destruyeron, de los intereses económicos que forzaron la guerra, de la visión y el lamento de los perdedores, de la arrogancia de los ganadores?

Sólo entendiendo la grandeza, pero también lo peor de la condición humana que desata las guerras, podremos avanzar en vernos como pueblos hermanos y crear las condiciones subjetivas que permitan dar mar a Bolivia, sin por ello sentirnos menoscabados. Un acto de tal altura moral, debiera ser el que relaten las páginas de los textos escolares que lean nuestros niños chilenos y bolivianos en los próximos años.

Actos de ese tipo son los que debieran inflar el pecho de la identidad nacional antes que afrontar belicistas como “por la razón o la fuerza”. Profesores, enseñemos también a nuestros niños los lemas patrios de Bolivia: “La unión es la fuerza” y del Perú: “Firme y feliz por la unión”, a ver qué enseñanzas nos dan los futuros constructores del país.

III SECCIÓN

CULTURAS, EDUCACIÓN Y COMUNICACIÓN



Gil Imaná

"Fortaleza del alma" Autor: Gil Imaná

Evo en el cine

Sergio Zapata

En la víspera de las elecciones presidenciales de 2002 el embajador de Estados Unidos en Bolivia, Manuel Rocha, exhortaba al pueblo boliviano a no votar por Evo Morales, caso contrario la relación de su país sería revisada. Con este imperativo no sólo allanaba el camino para que el candidato del Movimiento Al Socialismo (MAS) Evo Morales aumente su peso electoral, siendo el segundo candidato más votado, sino que también supone el inicio del mito.

A Evo Morales se lo puede comprender desde su origen, tentación frecuente por la antropología, que aduce su popularidad y carácter

mitológico a elementos fenotípicos; también, se lo puede reconocer por los remanentes de la globalización referidos a la exacerbación de lo local frente a lo global y el estallido de la interculturalidad como posibilidad y necesidad, y quizás en un término mucho más pragmático desde la crítica y la crisis de un sistema económico que solo engendró miseria.

La sensibilidad entorno a lo étnico y la efervescencia de los marginados de la historia de Bolivia sirve como contexto para interpretar la emergencia de movimientos campesinos cuya discursividad se fundan en lo étnico-identitario, estas huellas se evidencian en el cine de Jorge



Sergio Zapata

Co-fundador de la revista Fotogenia en 2006, co-fundador y miembro del consejo editorial de la revista on line: Cinemas cine, www.cinemascine.net. Colaborador permanente de suplementos impresos y digitales en Bolivia, Chile y Ecuador. Docente universitario y facilitador en la Escuela Popular para la Comunicación.

99

Sanjinés, una suerte de presagio de lo que es la Bolivia de la primera década del siglo XXI.

Justamente Jorge Sanjinés describe a Evo Morales como “partícipe de la epopeya aymara” en octubre de 2003, en el documental serial *Presidentes de Latinoamérica* (2009), cuyo entrevistador es el Senador Daniel Filmus de la República Argentina, que conversa con distintos presidentes de Latinoamérica, en el cual Evo Morales ya funge como el Primer Mandatario del nuevo Estado boliviano. El documental busca la descripción de Evo como lo hace con Lula, Chávez, Correa, Lugo, entre otros, como parte de ésta camada de nuevos presidentes progresistas en America Latina.

Pero es en la mirada de Jorge Fuentes a través de su documental *Volveré y seré millones* (2008) que vemos el despliegue del mito y lo mitológico sobre Evo Morales, desde su procedencia geográfica y adscripción étnica que el director retrata a Evo, como la realización del mito de Inkarrí, Jacha Uru o la última evocación en la voz de Tupak Katari y su premonición mesiánica: “Volveré y seré millones”.

¡Kawsachun coca!

Sin embargo el mito de Evo Morales no se funda en su figura presidencial o en una suerte de interpretación mesiánica, sino que gira sobre el actual símbolo de soberanía de un país: la hoja de coca. En el lapso de 20 años la coca pasó de ser el aglutinador de demandas sectoriales, como la de los sindicatos de campesinos del trópico de Cochabamba, hasta constituirse en el motivo del ingreso a la política formal de sectores campesinos en tanto su cultivo desencadenó la más brutal represión en regímenes democráticos (década de

los noventa), para fungir como signo aglutinador de demandas no sólo del sector campesino, si no de los marginados del sistema económico; miles de mineros, de empleados de las empresas estratégicas del Estado y las masas migrantes rurales que no logran integrarse en los núcleos urbanos.

En *Inal mama, sagrada y profana* (2008) del antropólogo Eduardo López, la hoja (de coca) se presenta en su pluralidad significativa: desde motor del narcotráfico hasta elemento sagrado (base de la cultura), y como fundamento político del sindicalismo campesino y de la creación del Instrumento Por la Soberanía de los Pueblos IPSP. Es con este símbolo que se construirá la figura política de Evo Morales y le permitirá ser el detonador discursivo para Carlos Valverde en su cuestionable: *¿Qué pasó?* (2009) donde reconstruye a Evo Morales, pero tomando como genealogía su carrera sindical en el Chapare, y la represión militar de la que es víctima en esta región, para conducirlo de una forma en exceso grosera hacia la imagen de un

“Tatasantiago (8)” Autor: Mamani Mamani



asesino, o por lo menos como máxima autoridad de un "Gobierno que asesina".

Mientras en *Inal mama* la coca aparece en una polifonía asombrosa, con un registro audaz, en el cual se va dibujando el mundo del que emergió el actual Presidente de Bolivia y desde donde se fundó el mito. En *El Cocalero* (2007) de Alejandro Landes se reconoce a Evo Morales como producto de un movimiento sindical cuyas demandas giran alrededor de la hoja sagrada. En este documental el encuadre de Landes en el afán de desmitificar a un hombre que aún no era mito, sino símbolo, es que lo puede vaciar de elementos en exceso exaltados como ocurre en *Evo Pueblo* (2007), dirigido por Tonchy Antezana, una suerte de ficción-biografía no autorizada del Presidente de Bolivia, donde el director indaga sobre el origen paupérrimo del presidente hasta su ascensión como el primer presidente indígena del continente, privilegiando lo mitológico, en tanto dicotomiza el mundo entre lo posible y lo estrictamente fáctico, creando un relato mítico de la vida y logros de Evo Morales.

Pero *Cocalero* (2007) es el primero si no el único documental que registra los 90 días previos a la victoria inédita del 15 de diciembre de 2005, cuando Morales logra el 54% de los votos, y de esa efervescencia y espectacular triunfo es que los documentalistas Manuel Ruiz Montealegre y Héctor Ulloque Francoel realizan "*Hartos Evos aquí hay*" (2006), un ensayo que intenta comprender de donde es que emerge esta entidad mitificada del cocalero-indígena-aymara-campesino-socialista-subversivo: Evo Morales.

En las antípodas de esta forma de representación se sitúa *Coca lives* (2008) de Roberto Lanza, donde se trabaja con archivos sobre los años de la dura represión por parte de los gobiernos del MIR, ADN y MNR en la zona del trópico cochabambino, en concreto la represión al movimiento cocalero. En este documento se puede apreciar el rostro fascista de los gobiernos de turno.

2008 y Tipnis

Los hechos acaecidos en 2008 a lo largo del territorio, ya sea mediante la vejación a indígenas en Sucre o la matanza en el río Tahuamano tiene la figura de Evo Morales como base explicativa de estos sucesos, ya sea en *Humillados y Ofendidos* (2008) y *Tahuamano* (2009) ambos trabajos de

Cesar Brie, sitúan especial atención a la relación Evo (Morales), contenedor ideológico, bases organizadas y la población.

Asimismo la octava marcha produjo escaso material audiovisual de difusión masiva, estos materiales en su mayoría son interpretaciones realizadas por expertos sobre los hechos ocurridos en Chaparina, en este sentido estos materiales son más próximos a formatos televisivos y géneros informativos.

En ambas coyunturas, 2008 y Tipnis (territorio indígena y Parque Nacional Isibore-Secure), como en otros acontecimientos que modifican las relaciones sociales en Bolivia, el documentalismo no se hizo presente. Esto genera la inmediata interrogante: ¿El documentalismo no comprende lo que le rodea, al menos en Bolivia, que le permita intuir la sucesión de los acontecimientos y poder dar cuenta de la realidad?

Insurgentes

La insurgencia de los *Insurgentes* (2012) en la historia de Bolivia por el modo de producción, la autoría y por supuesto el contenido merecen un lugar privilegiado, como la historia de la producción de bienes sensibles (cultura) le situara.

En la voz

Insurgentes, al inicio del filme sorprende por el código que desplegara -televisivo- y la presencia de la voz del director (en la voz de Jorge Sanjinés), la cual similar a material didáctico, mediante la doble enunciación, potencia las imágenes, las cuales no pueden tener posibilidad de interpretación externa a lo sugerido por la voz, manifestando con ello el carácter ideológico, ya no sólo de las imágenes, sino de la voz que les otorga sentido, existencia.

La voz de la insurgencia aparecerá en escasos diálogos, tendrán un efecto decorativo respecto al relato de Sanjinés, pues de su voz nos informamos que existió una forma de organización revolucionaria por parte de sectores indígenas, como también que no se les permitía leer y que el 2003 inició en Bolivia un proceso que concluyó con el régimen económico neoliberal. Asimismo la voz, como en los noticieros, permite encuadrar y resituar la mirada y por extensión recodificar todos los elementos visibles y ausen-



Foto: iverINT López

tes. En especial las ausencias, convertidas estas en nulidades de orden histórico (para el autor en rol de historiador) puesto que no da cuenta de las jornadas de Abril de 1952. Estableciendo la distancia –ideológica– con los documentos realizados por Carlos Mesa por ejemplo.

102

Descolonizar

Podría situarse, por el contenido estrictamente, a *Insurgentes* como un film que recupera algunas demandas del Ministerio de Educación, presentes en la Ley Avelino Siñani, las cuales se edifican con base en la Constitución, esto en referencia a la descolonización, dotando de mayor valor didáctico pedagógico a la cinta del artífice de *La nación clandestina* (1989).

Sin embargo, este mandato jurídico y político cómo se hace forma, cómo hacer un cine descolonizador y descolonizado, más aún tomando las estrategias narrativas, estilísticas y formales del cine clásico convencional, cómo hacer una forma que dé cuenta de lo que Sanjinés está hablando en off y más aún identificar un lenguaje que certifique, evidencie y compruebe que estamos frente al Estado que Sanjinés representa o busca representar.

La noción de Estado y descolonización en *Insurgentes* cobra especial relevancia a medida que el metraje avanza hacia –previsible desenlace– la culminación de la República a favor del Estado Plurinacional encarnada en la figura del presi-

dente Evo Morales (como el fin de la historia), quien aparece en el filme. Esta aparición de Evo Morales bien podría ser una alegoría de la insurgencia, como también la conclusión –por ello el culto a la persona– de una historia estatal, cuya característica es la descolonización. Esta descolonización la manifiesta el director, por medio de su voz, en todas las valoraciones que refiere a los pueblos

indígenas originarios del territorio boliviana en desmedro de los sectores urbanos, La cual –la urbe– en toda la cinematografía de Sanjinés supone el espacio de circulación y reproducción de los antivalores, entre estos el colonialismo.

A este elemento estatal, en la figura de quien preside al Estado, como único protagonista de la película, hay que añadir la maniquea construcción de la histografía boliviana, siempre atenta a mitos, artificios y grandes relatos, y con *Insurgentes* el Pachakuti se despliega en el rostro, gesta y actos de varios héroes nacionales que al concluir en el rostro –en la mirada– del Presidente del Estado no hacen más que revelar la insurgencia (como reza el título) de un nuevo mito.

La mirada

Si las miradas matan, aniquilan, acusan, acarician y seducen ya lo sabemos, por ello el acto de mirar es un acto ético, más aún cuando comprendemos que las formas de mirar son formas de responder y posicionarse respecto de lo otro, sobre su presencia y rostro. En este sentido la ética como mirada, la cual no puede ponerse sobre otra mirada, sino que expone otra mirada no tiene su inicio en sí misma sino que es una exposición, una atención, una reciprocidad, una respuesta permanente con el otro.

Pero la mirada de Sanjinés sitúa, en una de las secuencias antológicas del filme, la mirada de un reencarnado Tupac Katari, junto a Bartolina Sisa,

con Villarroel y un Eduardo Nina encontrándose con la mirada del Presidente del Estado Plurinacional, en un gesto tan ambiguo como memorable. Pareciera ser que la insurgencia se encuentra en el presente, por tanto con y en el Estado, e incluso la memoria se hace alegoría y el presente se alegoriza a partir de la memoria, como un mito, que instrumentaliza las situaciones y posibilidades de la mirada, teniendo como necesidad marginar cualquier noción o vestigio de ética.

Signos

Es de esta gama de significados que constituyen el relato mítico de Evo Morales y este se modificará a partir de la memoria que de él se construya, conserve y difunda.

Entre lo ficcional y lo estrictamente testimonial Evo Morales y su entorno tomaron el encuadre y en muchos más casos circundó fuera de él, como promesa, como ausencia, como subtexto folclórico y político o como elemento articulador de significados.

Desde Juan Carlos Valdivia en *Zona Sur* (2009) que toma la figura de Evo como elemento estrictamente contextual para cifrar la decadencia de una clase en retirada o en el documental institucional *El Estado de las cosas* (2007) de Marcos Loayza donde se empieza a comprender o al menos visibilizar la decadencia que encuadra Valdivia o la primera anticipación que nos trae consigo *Ím Bolivia* (2006) de Anna Kalashnikova donde la transformación que empieza a vivir Bolivia sucede fuera de campo.

Asimismo la presencia de Evo Morales en producciones distantes a la coyuntura exclusivamente de Bolivia es singular, pues en *Al sur de la frontera* (2008) de Oliver Stone cuenta con la participación del Presidente del Estado conversando sobre el nuevo orden político regional, de igual manera su presencia de manera enunciativa o mediante una entrevista se evidencia en *Pachamama* (2010) de Eryck Rocha por dar un par de ejemplos de producciones con cierto valor cinematográfico, pues en el volumen de producción de imágenes cuyos contenidos figura el

Presidente del Estado son variadas, diferentes y distantes, en su mayoría mucho de este material es televisivo en general y con intención periodística en particular.

En clave de comedia, Paolo Agazi con *Sena Quina* (2005) interpela en la voz de una de sus personajes a una fotografía de Morales con un “si me fallas cagas” meses antes de las elecciones de 2005, además de esto todo el texto fílmico de *Sena Quina* se encuentra impregnado con el discurso hegemónico de ésta primera década de siglo, las relaciones interculturales.

Con similar tratamiento, con mayor entusiasmo y en un registro mucho más comprometido, Rodrigo Bellot presenta el road movie *¿Quién mató a la llamita blanca?* (2006), donde el discurso intercultural se construye como una necesidad insalvable y la historia como un relato inmisericorde. La comedia cierra con una lapidaria cita “nuestros países nacieron condenados a una suerte de fatalidad del miedo de ser, que nos impidió vernos cómo somos y cómo podemos ser... Pero, ese miedo No es un enemigo invencible, el racismo. No es una fatalidad del destino. No estamos condenados a repetir la historia” firmada por Eduardo Galeano y una lacrimosa sentencia del narrador “pocos días después Bolivia eligió y por goleada al primer Presidente indígena en la historia, Evo Morales Ayma”.

Evo Morales, como contenedor de una cosmovisión, de una cultura, de una resistencia política e histórica, se dibuja en el encuadre y fuera de él. Evo aparece como un agitador, un heredero legítimo o como un capricho de la historia; aparece en tanto extravagancia, en tanto delincuente o simplemente como la emanación de los fracasos del capital, allí donde éste dejó sus huellas: las marginalidades.

Y es desde estas marginalidades que la figura Evo (Morales) va tomando las pantallas desde hace más de una década. Los marginados de la historia y de la imagen-nacional dejaron de ser modélicos objetos de contextualización o metáforas de la inseguridad y la violencia para ser, al fin, ícono, símbolo, mito.

IV SECCIÓN

OJO LECTOR



gil imaná

"La espera angustiada" Autor: Gil Imaná

El enigma del capital y las crisis del capitalismo

David Harvey

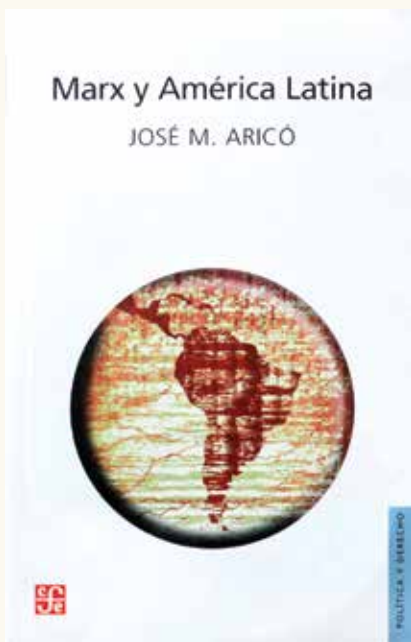
Cuando se trata de examinar las serias arritmias del corazón del cuerpo político, los economistas, hombres de negocios y gobernantes, a falta de una concepción sistémica de la naturaleza del flujo de capital, han resucitado viejas prácticas o han aplicado concepciones posmodernas. Lo que permite que las instituciones internacionales y los trujamanes del crédito sigan chupando como sanguijuelas tanto fluido vital como pueden de todos los pueblos del mundo —por empobrecidos que éstos se vean—, mediante los llamados “programas de ajuste estructural” y todo tipo de estratagemas. Es por esta razón que Harvey, mediante este libro, intenta realizar una lectura diferente enmarcada en la actual crisis económica.



Disponible en la Biblioteca y Archivo Histórico de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Marx y América Latina

José M. Aricó



Disponible en la Biblioteca y Archivo Histórico de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Publicada por primera vez en 1980, fue una obra fabricada para el pensamiento marxista latinoamericano y constituye uno de los textos centrales de José Aricó. Tal como sostiene Horacio Crespo en su prólogo a esta edición: “Abrió una perspectiva radicalmente novedosa en un espacio de reflexión y debate en torno a un problema capital y, por cierto, hoy vigente a través de bocetos nuevos, originales y en verdad polémicos: las formas específicas de la recepción del socialismo en América Latina”. Mediante un examen historiográfico intenta penetrar en lugares no explorados de la teoría del estado moderno, de lo político en América Latina.

Filosofía del presente

Alain Badiou



Disponible en la Biblioteca y Archivo Histórico de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

¿Cómo puede repercutir la filosofía en la política? En nada, suele decirse. Sin embargo, asegura Alain Badiou, la filosofía una y otra vez incide en la práctica. No son las tapas de los diarios las que “deciden” la importancia de un acontecimiento, sino los filósofos. En este volumen el autor instala su mirada crítica sobre los grandes problemas del mundo actual: la guerra de Irak, las relaciones entre Francia y Alemania, las leyes contra el uso del velo islámico en Europa, entre otros.

108

Espectros de Marx

El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional

Jacques Derrida

Espectros fue el primer título que Marx pensó para su *Manifiesto*. Derrida lo recupera en este libro para realizar una crítica de la herencia de Marx en el mundo contemporáneo, una crítica vertida desde su particular teórica filosófica: la deconstrucción.

Jacques Derrida critica un nuevo dogmatismo, una nueva intolerancia que se ha adueñado de Europa, el dogmatismo capitalista que insiste en la muerte de Marx y del marxismo. Para Derrida es necesario conjurar de nuevos los espectros, los “espíritus” marxianos que perviven en la cultura europea, no para rehabilitar aquello en que estamos de acuerdo que no es necesario repetir, sino para romper la censura y la prohibición que estigmatizan todo lo relacionado con él, manteniendo vivo el diálogo con los que se declaran partidarios suyos.

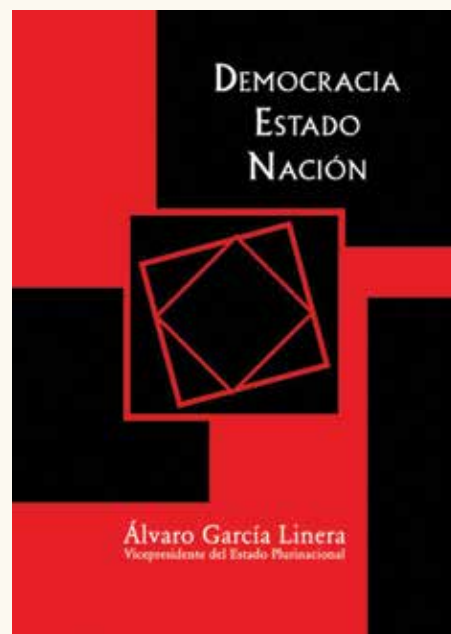


Disponible en la Biblioteca y Archivo Histórico de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Democracia Estado Nación

Álvaro García Linera

La falta de respuestas, de parte de los gobernantes tradicionales, a las demandas del pueblo boliviano en lo que fue el periodo neoliberal, responde también a la crisis de su propio pensamiento. El pensamiento neoliberal llevó a cabo, más que una tarea cognoscitiva, una tarea ideológica en todas las dimensiones de la vida. En este libro, por ejemplo, se desmitifica con precisión las teorías políticas liberales sobre: Democracia, Estado y Nación. Dando una visión más completa de estas categorías, no sólo en el pensamiento, sino también en la acción práctica-política, en busca de la construcción democrática intercultural en un país plurinacional.



Disponible en la Biblioteca y Archivo
Histórico de la Vicepresidencia del
Estado Plurinacional de Bolivia.

