

Pensar crítico y crítica del pensar

Coordenadas de una generación

Pensar crítico y crítica del pensar

Coordenadas de una generación

Textos

*Gavin Arnall, Yéyetzi Cardiel, Gustavo Roberto Cruz, David
Gómez Arredondo, Cintia Martínez Velasco,
Rafael Mondragón*

Poemas

*Miréia Anieva, Lauri García Dueñas,
Mara Pastor, Javier Raya, Yaxkin Melchy
y Emmanuel Vizcaya*

Presentación

Cuadernos de Consideraciones es una colección editorial de política y cultura que busca contribuir al análisis teórico de la izquierda social y política desde la tradición y las posibilidades del pensamiento crítico, sin omitir el diálogo y la discusión con cualesquier otra forma de elaboración de discursos.

Partimos del reconocimiento de una tensión dinámica entre teoría y praxis, y consideramos fundamental la renovación de las ideas desde una perspectiva generacional. Asumimos el ejercicio de pensar como un acto libre y sin dogmas, aunque no por ello ecléctico o con una posición desdibujada. Creemos en la crítica como una manera de ver el mundo, no únicamente como negatividad, sino también como una vía de acceso a lo real que halla y fija los puntos fallidos de la dinámica totalizadora propia del capitalismo: es una forma de situarse frente a la fatalidad del mundo actual. No sólo nos interesa analizar y cuestionar la realidad, sino también cambiarla de raíz. Tenemos una certeza: aquí y ahora hay irrupciones permanentes de la lógica de la libertad. El abrumador paso de la historia, el frenetismo del mundo actual y la brutal mercantilización de las opiniones hacen necesario un posicionamiento propio frente a una realidad que nos interpela. Los problemas de la práctica contemporánea también obligan a un cuestionamiento de la teoría para que ella pueda dar cuenta de lo que esa práctica pone de manifiesto.

Aunque existen otras publicaciones académicas o independientes dedicadas al oficio del pensar, en la nuestra creemos que aún hay mu-

cho que explorar si concedemos plena confianza a la palabra escrita y concebimos a la teoría como resultado del trabajo colectivo. Desde sus posibilidades, esta colección pretende romper la barrera que pone de un lado a los académicos especializados en la producción de teoría, de otro a los creadores que presuntamente producirían cultura sin pensar su quehacer, y de otro a los integrantes de movimientos sociales que, según la misma presunción, actuarían sin pensar y sin realizar funciones creativas.

Estamos interesados en textos que demuestren que el trabajo teórico puede hacerse fuera de las aulas y deseen recuperar la tradición del pensamiento latinoamericano, el cual se ha caracterizado por atender en primer término a la función pública del trabajo intelectual, y ha creado para ello formas ensayísticas propias. Buscamos textos con un lenguaje preciso y contundente, capaz de sugerir y conmover. Por ello, los presentes Cuadernos son un espacio de divulgación, discusión y análisis, pero también un horizonte para la fabricación de nuevas utopías.

Nuestro punto de partida es también abrevadero. De él emanan tradiciones distintas de la del pensamiento crítico. Y sin embargo, el deseo y el espíritu que han definido a las distintas luchas emancipadoras son los mismos que hoy definen nuestras certezas al posicionarnos frente a ti.

Introducción

En alguno de sus libros, María Zambrano hablaba del temblor del nacimiento. Hay algo de ese temblor en el presente libro, que tuvo que ser alumbrado más que construido. Y es que comenzar siempre parece imposible: todas las tareas históricas, tanto las grandes como las humildes, participan de esa primera sensación de imposibilidad.

A través de este libro se inicia una colección editorial que quiere cumplir, humildemente, con lo que sentimos como una tarea histórica de nuestra generación: la necesidad de regresar al trabajo del pensar desde la experiencia de luchas concretas que hoy ponen en crisis la tradicional separación entre la creación, la movilización social y el trabajo intelectual. No abundamos más aquí en las características del proyecto, pues ellas ya han sido expuestas en la carta editorial que antecede a la presente introducción. Baste decir que éste quiere ser el primer libro de una serie que incluirá investigaciones inéditas y libros colectivos, pensada para enriquecer la discusión de personas y colectivos involucrados en proyectos de reflexión y organización.

En este primer libro convocamos a algunos autores a reflexionar sobre las formas que actualmente reviste el pensar crítico. La elección temática de cada ensayo no se debe a mero diletantismo de sus autores. Todos los escritos de esta antología están trabajando sobre discursos emergentes en el

imaginario social. Hemos pedido textos que piensen sobre lo que escuchamos en las aulas donde damos clases, los espacios de convivencia en donde nos reunimos y los proyectos de organización en que participamos. Éste es un primer diagnóstico que se completará en libros sucesivos dedicados a la historia del pensamiento crítico en América Latina (así como de sus prácticas organizativas), la producción del terror y la violencia en nuestros países, la reflexión sobre las prácticas emergentes de convivencia, creación y trabajo intelectual, y el análisis de las nuevas formas de explotación, entre otros temas que nos interesan.

Cintia Martínez Velasco ha entregado un texto en donde las reivindicaciones tradicionales de la teoría feminista se encuentran con los rostros y reflexiones de mujeres concretas preocupadas sobre su cuerpo y la construcción de su identidad. A Cintia le interesa, sobre todo, la experiencia de lucha de algunas mujeres en el Islam que han participado en el “movimiento de mezquitas”, y a partir de él han recuperado el lugar tradicional que en su cultura tuvieron las mujeres en cuanto líderes y maestras de sus comunidades. Esa experiencia de lucha ha permitido la eclosión de un diálogo riquísimo que revela la pertinencia inesperada de muchas reivindicaciones tradicionales en el movimiento feminista, pero también muestra los límites de algunos de sus planteamientos.

Para nosotros, el texto de Cintia es también importante por su voluntad de ensayar formas distintas de escritura filosófica: en los talleres previos que permitieron la elaboración de este libro, reflexionamos junto con ella sobre el valor de la narración, que da entrada a los contextos, y a través de ellos, a lo histórico. Ninguno de los autores podría presentarse como narrador experimentado: tenemos conciencia de que narrar es un arte y requiere de un aprendizaje y una práctica constantes. Sin embargo, también somos conscien-

tes de lo importante de intentar las cosas que no sabemos. En su texto, Cintia ofrece algunas pequeñas narraciones a través de las cuales se elucida el sentido de un contexto y una experiencia de lucha. Esa experiencia ha permitido elaborar un pensar que pone en crisis los saberes tradicionales sobre el significado de la “liberación” y la “emancipación” de la mujer. Nos parece que la revisión de este debate reviste una importancia especial para las lectoras y lectores del contexto latinoamericano, cuyas pensadoras y líderes sociales llevan siglos reconstruyendo y desordenando el feminismo hegemónico.¹

En los talleres que llevaron a la definición de este proyecto, hablamos a menudo de que queríamos reivindicar gozosamente el derecho al anacronismo. En efecto, hay un conjunto de conceptos que hoy parecerían no estar a la moda, y cuya crítica despiadada se ha vuelto lugar común. Así, por ejemplo, no es un secreto que hoy casi nadie reivindicaría el programa de la “crítica de la ideología”, tan importante para Lenin y otros herederos suyos. Durante años, la vieja categoría de “ideología” fue el blanco favorito de las críticas y burlas del mundo intelectual dominante, que de esa manera renunció a mucho de lo mejor del siglo XVIII, con sus movimientos populares y su Ilustración radical, que es la fuente indudable de ese programa asumido por el marxismo.

Los dos ensayos siguientes regresan a esa categoría. Gavin Arnall se inspira en las movilizaciones sociales de tipo urbano en los últimos años, cuyas acciones demuestran la pertinencia de regresar a la discusión sobre la crítica de la ideología. En *La ideología alemana*, Marx mostró que las clases dominantes ejercen su poder imponiendo una imagen de lo

¹ Dos libros importantes de Francesca Gargallo, con los que Cintia mantiene un diálogo implícito, son *Ideas feministas latinoamericanas*, México, UACM, 2006, y *Feminismos desde Abya-Yala*, Buenos Aires, América Libre-Editorial Chichimora, 2013.

que el mundo es, pero también de lo que podría ser. La acción que intenta cambiar al mundo debe enfrentarse con los límites de un saber que dicta normativamente el orden del mundo. Como dice Gavin, apoyándose en las reflexiones del Colectivo Situaciones, el problema de fondo es la pregunta de cómo construir un “pensar” capaz de des-instituir el “saber”, una acción intelectual que parta de acontecimientos concretos, y desde ellos desordene los límites de ese mundo.

Adelantándonos a un juego con el cual queremos organizar nuestros siguientes libros, le pedimos a Yeyetzi Cardiel que ensayara una respuesta al texto de Gavin Arnall. Esperamos que nuestros próximos libros puedan organizarse como una red de réplicas y contrarréplicas, conversaciones y preguntas. Éste es, apenas, un primer intento. El texto de Yeyetzi halla algunos de los aspectos que se entreveran en la discusión sobre el sentido y los alcances de las ideologías desde un mirador donde dialoga con Arnall, asumiendo una concepción abierta sobre la ideología que la acerca a Adolfo Sánchez Vázquez, Walter Benjamin y Terry Eagleton. Su respuesta nutre nuestra lectura y muestra algunas de las razones por las que esta categoría sigue dotando de contenido político al pensamiento crítico. Queremos recordar aquí algunas palabras suyas, pues creemos que describen a la perfección el espíritu que anima nuestro libro:

La tradición crítica –que no se reduce a la academia– sigue apostando, en contraposición al cinismo posmoderno, al fatalismo, y al decreto del “fin de las ideologías”, por la esperanza, la revolución y la actualización del comunismo. Ahora bien, la primera no habría de entenderse de manera pasiva, como si la revolución y la sociedad comunista estuviesen en el futuro en una meta al final de la historia, o como una construcción de un mundo humano más justo entendida como algo que podría establecerse de una vez y para siempre. Esta manera de entender los concep-

tos antedichos, además de mantener una visión progresista de la historia que permite mantener en marcha al capitalismo, posterga la acción revolucionaria. Ésta se da como intervención e interrupción: un acto en un aquí y ahora irrepetibles en el que entran en conjunción el pasado individual y el colectivo, que interpela con un reclamo de justicia, y abre a lo porvenir. Este instante es la posibilidad de una acción revolucionaria, que no refiere únicamente a las movilizaciones sino a la vida cotidiana. Entender las presencias colectivas suscitadas en 2011 y 2012 como semillas, no habría de reintroducir una perspectiva evolucionista en la que aquellas germinarían y crecerían de manera lineal o continua. Mas bien, tienen un carácter simbólico que puede transformarse en fuerza material y germinar en otro contexto, en otro tiempo y en otro lugar, que es incalculable.

Cuando ya habíamos terminado el proceso de edición, sentimos la falta de una reflexión sobre algunas de las prácticas que hemos observado en las manifestaciones estudiantiles y antisistémicas de diverso tipo. Conocemos bien mucho de lo que se ha escrito sobre ellas y compartimos las justas críticas de intelectuales de la izquierda más tradicional ante lo que se percibe como falta de organización, dificultad para crear un programa de lucha, reificación del “acontecimiento” por el acontecimiento mismo, y divorcio entre los ámbitos de la política y lo político... Sin embargo, también creemos que en ellas está emergiendo una nueva sensibilidad, de riqueza extraordinaria; reconocemos que en nuestro país los jóvenes de universidades, prepas y Colegios de Ciencias y Humanidades (CCHs), se están convirtiendo en los sujetos colectivos con mayor capacidad de diagnóstico y movilización en torno de los temas de fondo, rebasando por mucho a buena parte de los actores políticos tradicionales; nos damos cuenta de la configuración de una nueva política de represión selectiva dirigida a los más jóvenes, contra la cual es urgente organizarse;

valoramos con justeza su valentía y entrega, y creemos que hay mucho por aprender de sus planteamientos. Por ello, elegimos escribir sobre su manera de actuar y hacerlo de manera distinta a como usualmente se hace. El ensayo preparado por Rafael Mondragón, miembro de nuestro comité editorial, aborda desde una perspectiva más abstracta algunos de los problemas señalados por el estilo intelectual de estas nuevas manifestaciones. Se nutre del diálogo en torno de este problema, que se llevó a cabo en una serie de talleres sobre formas de organización y trabajo comunitario entre 2011 y 2013, y es, por ello, otra muestra del “pensar en diálogo” que quiere organizar algunas secciones del presente libro.

Cierran nuestro libro dos textos cercanos a la tradición latinoamericana de la historia de las ideas, a la que consideramos un referente indispensable del pensar crítico en América Latina. Como dijo el exiliado español José Gaos, quien fue uno de los fundadores de esta disciplina, la historia de las ideas es en nuestro continente una “meditación de utopía”. Está ocupada por la reconstrucción de la memoria y la clarificación de los proyectos de futuro. Es una propedéutica para la acción creativa y un ejercicio de redescubrimiento de nuestras potencialidades. Por razones similares, el argentino José Luis Romero caracterizaba a la historia como “saber militante”, orientado hacia el juicio de su propio tiempo y motivado por la urgencia de dignificar nuestra vida. La erudición, el rigor metodológico y el trabajo cuidadoso sobre las fuentes encuentran, así, su justificación.²

A David Gómez Arredondo le ha tocado la dura labor de hacer explícito algo que está implícito en el libro: el valor que, para nosotros, sigue teniendo el marxismo. El trabajo

² José Gaos, *Pensamiento de lengua española*, recogido en *Obras completas*, t.VI, *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*, México, UNAM, 1990, pág. 107, y José Luis Romero, *La vida histórica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, pág. 84.

de David es una síntesis apretada de algunos de los problemas fundamentales del marxismo latinoamericano: detrás de cada “etapa” revisada, hay un conjunto de hitos y problemáticas que surgen de contextos específicos y se heredan a contextos posteriores.

Algunas de las cosas dichas por David son muy sutiles y por ello conviene señalarlas para que no se pierdan. Uno de los hilos que, a su manera de ver, ordenan nuestro marxismo, es el descubrimiento del carácter complejo y multilineal de los procesos históricos, que obliga a pensar la revolución desde una lógica distinta: no hay una única manera de cambiar el mundo, ni una teleología de la historia que dicte las “etapas” por las que debería pasar todo proceso revolucionario auténtico. Otro hilo recuperado por David es, por ello, el de la necesidad de crear a partir de las especificidades de nuestra propia realidad, necesidad que se ha traducido en una constante lucha contra el dogmatismo imperante en los círculos revolucionarios. Desde Mariátegui, ese ímpetu creativo se traduce en la voluntad de investigar las formas de organización material de la vida en nuestro continente, y en la consiguiente necesidad de replantear la noción de “estrategia revolucionaria” en términos no secuenciales y no por etapas.

Además, según David, los problemas se heredan: las tesis fundamentales de la teoría de la dependencia están ya presentes en Mariátegui; las discusiones del marxismo herético sobre la praxis y el sujeto tienen, su origen, en realidad, en los escritos del Che donde se despliega la problemática del “hombre nuevo”; las modernas discusiones sobre la “historia mundial” o el “sistema mundo”, tienen su origen en la teoría de la dependencia... Nosotros añadiríamos que la teoría de la dependencia es hoy una fuente fundamental para comprender las críticas del progreso y el “desarrollo” elaboradas por los movimientos indígenas en defensa de la tierra, el agua y los recursos naturales, tal y como se muestra, por

ejemplo, en las lecturas de esta teoría elaboradas por los intelectuales indígenas en Bolivia y Ecuador.

El texto de Gustavo Cruz, finalmente, presenta el problema de esas movilizaciones indígenas a partir de una rigurosa reconstrucción de la trayectoria intelectual de uno de sus fundadores: Fausto Reinaga. El desconocimiento de este nombre en la mayoría de nuestros círculos “radicales” ya es suficiente razón para incluir este texto. En efecto, después del levantamiento zapatista y de las grandes movilizaciones en Bolivia y Ecuador, hoy los indígenas vuelven a estar de moda. Nadie podría negar que ellos son un sujeto colectivo fundamental en la construcción de nuestra historia. Y, sin embargo, esa moda ha llevado a una cierta reificación de los movimientos indígenas, que a menudo *des-historiza* sus luchas y procesos. El ensayo de Gustavo se apoya en un trabajo de investigación muy riguroso, que tiene varios años y se encuentra entre lo mejor producido sobre este tema. Su obra participa de una tradición de investigación militante, que *historiza* y problematiza las reflexiones de movimientos sociales con el fin de fortalecer sus procesos de discusión y organización. Para nosotros, era fundamental tener en este libro un resumen de sus investigaciones.

Hemos querido enhebrar esta reflexión colectiva con las voces de poetas que, según nos parece, están ofreciendo aportes importantes en la construcción de una nueva sensibilidad. En sus obras también hay un ejercicio de pensar crítico que, cuando es auténtico, se vuelve capaz de des-instituir los límites del “saber”. Como ya dijimos arriba, nos parece sano romper con la falsa división que hace que los poetas sólo lean a los poetas, y los pensadores sólo a los pensadores, como si el acto de pensar no fuera, en sí mismo, un acto creativo. Con este libro, además, esperamos inaugurar un estilo intelectual que será seguido con mayor profundidad en los siguientes ejemplares que integrarán este proyecto

editorial: un intento de crear diálogos cada vez mayores entre los escritores más jóvenes y sus compañeros en el campo de la reflexión profesional.

El primero de estos escritores a quienes contactamos fue Javier Raya, cuyos “Disentimientos de la nación” han sido leídos en voz alta en diferentes eventos y manifestaciones. Por ello era importante que nuestro libro iniciara con sus textos, que abrazan el resto de las contribuciones. El diálogo con Emmanuel Vizcaya nos hizo recuperar a otros autores que han corrido impresos en formatos artesanales, en ese circuito de la edición independiente, artesanal y cartonera que, en buena medida, conforma lo mejor de la producción literaria de nuestro país. Al incluir esos poemas en nuestra presente edición, esperamos contribuir en el necesario proceso de hacer visible ese otro circuito, así como de las prácticas sociales y culturales creadas en él, que hoy dignifican el trabajo intelectual y comienzan a dibujar la lógica de otro mundo posible.³

Hay otros temas que se nos quedaron pendientes. Nos habría gustado reflexionar sobre el trabajo inmaterial, las redes sociales, las nuevas formas de organización barrial... De cualquier manera, el presente libro es sólo el inicio de un proyecto y —como todo lo que tiene relación con la historia— no puede sino mostrarse inacabado, en proceso, en espera de completarse una vez que sus lectores tomen la palabra.

Comité Editorial de Cuadernos de Consideraciones

³ Algunos de los textos incluidos ya fueron publicados en *Mi país es un zombie*, antología artesanal convocada por Emmanuel Vizcaya, Lauri García Dueñas y Yaxkin Melchy para dar cuenta de la respuesta de algunos poetas jóvenes ante la violencia desatada en México en los últimos años. Esa antología, de sólo 100 ejemplares, fue presentada en una intervención pública el 2 de noviembre de 2011 en los altares de muertos de Ciudad Universitaria, en la Universidad Nacional Autónoma de México. Sirva la presente nota como un homenaje a los autores que participaron en ese proyecto.

Disentimientos de la nación (spoken remix)

Javier Raya

Una lucha empieza así: disiento.

Disiento cuando dejo de creer en tu himno:
no, patria, no soy un soldado que en cada hijo te dio,
no soy un hijo de ningún concepto nacional
aunque retumben en sus centros la tierra, Masiosare,
porque no puedo estar a favor de tanto
bélico acento.

Cuando dices que los índices de pobreza
están bajando, mientras el señor de los mazapanes
a la vuelta de mi oficina
me grita “tengo hambre”, como si me culpara,
justamente, yo disiento.
Cuando la imagen del señor
de los mazapanes se me confunde
en la cabeza con la del señor
de los cielos, y me dices que vamos ganando
la guerra civil, la lucha contra el narco, yo disiento.
Cuando veo que es más fácil en este país
conseguir mota, perico, pastas, polvo, piedra
que una hoja rosa del IMSS,
que una ficha para la universidad,
yo disiento.

Yo disiento de tu versión de la salud
como enfermedad que se cura a balazos.
Yo disiento de tu versión de la educación

que deja a las mentes más brillantes
de mi generación
condenados a empleos de telemarketing
o viviendo con sus padres hasta los 30,
cogiendo sin hacer mucho ruido,

porque la gente se acostumbró a sentir
desde hace muchos años
que no debe hacer mucho ruido:
que es mejor pasar frente a los extraños
en las calles sin saludar, sin decir “buenos días”,
que es mejor no voltear a ver a nadie en la calle,
en el metro, en las carreteras,
que ser inmorales nos vuelve chingones,
que ignorarnos nos hace más fuertes,
que el miedo nos prepara mejor
para enfrentar una guerra social
que tú nos provocaste criminalizando
a los jóvenes, especialmente de noche,
cuando las señoras se cambian de banqueta
porque te ven con el pelo largo
y con tu morral de la UNAM.

El único lujo de los jóvenes ha sido la esperanza
e incluso la esperanza nos la venden a crédito y cara,
nos ven la cara como se la vieron a nuestros padres
y los dejaron embarrados en una clase media
más media y mediocre, como pollos hacinados
en sus jaulas mamando televisión
hasta ponerse gordos, hasta volverse zombis,
deseando una tele más grande,
una tele más grande
para ver unas mentiras más grandes
en alta definición, y un coche más grande

para no tener a dónde ir, porque las carreteras
 son intransitables,
 y un miedo más y más grande vendido y cobrado
 en abonos chiquitos para pagar poquito
 hasta que todos aprendieron que era más seguro
 no hacer ruido,
 quedarse calladitos sin correr,
 sin gritar, sin empujar,
 para sentir igual, para sentir en los huesos
 el miedo sordo igual.

La política nos ha robado las palabras:
 se ha metido al saco la palabra pueblo,
 la palabra comunidad, la palabra
 compromiso, la palabra solidaridad.
 Política ya no es intercambiar opiniones
 creadas, pensadas por uno mismo
 porque ya no sabemos pensar
 por nosotros mismos.
 Sociedad ya no es hablar con el otro,
 construir comunidad con el otro,
 sino un programa estatal de mejoramiento
 y planeación y planificación
 para la organización comunitaria
 de redes intergubernamentales
 e interinstitucionales
 para el saneamiento y la pudrición
 de la conciencia.

Disiento, cuando me dices que los
 70 mil muertos
 y contando
 son bajas colaterales.

Stalin pensaba como tú,
cuando les decía que
“la muerte de un hombre es una tragedia
y la de millones, estadística.”
Disiento cuando me dices que los muertos
cabén en una cifra, en un coste,
en un gasto de producción de la paz,
que la paz sólo se produce
con el miedo de los niños
acodados y cantando debajo de las bancas
mientras las balas pasan rasando por las paredes
y se meten en el pizarrón.
Disiento cuando me dices que la violencia
es el precio de la paz.
Disiento cuando me dices
que la escalada de violencia
es en nombre de la felicidad.
Disiento cuando me haces caminar
con una navaja en la bolsa
por las calles oscuras
cuidando en el rabillo del ojo las sombras
de otros que tienen tanto miedo de mí
como yo de ellos.
Disiento cuando haces que una persona
tenga miedo de otra persona.

Disiento cuando dices que respetas
la diversidad de opiniones
y vamos cada vez más cerca del primer lugar
en periodistas asesinados por metro cuadrado.
Cuando llamas a los jóvenes “porros,
huevones, flojos, ignorantes”
porque salen a la calle

a tomar las calles
que siempre fueron tuyas.

Disiento porque tu plan no es perfecto,
porque no contabas con nuestra astucia,
estimado presidente, estimado dirigente sindical,
estimado líder charro y petrolero,
estimado burócrata que ves el reloj del tedio.
Me quieres enseñar a sentir que todo está bien,
que todo va a estar bien porque tú lo dices.

Yo disiento.

Yo sé que todo va a estar bien
porque no estoy solo,
porque somos muchos,
los que vamos a hacer
que todo esté bien,
ve mandando a hacer un disenso
de población con el INEGI,
les prestamos nuestras manos
para que nos cuenten, cada uno
uno y diferente, gente
no acarreada, no
abanderada, saliendo a la calle
por primera vez,
aprendiéndose las consignas
en tu contra,
disintiendo, como bien pueden,
con traje de oficinista, con los niños cargados,
con la bolsa del mandado,
sin miedo porque estamos entre gente
y yo ya no le tengo miedo a la gente,

y mucha gente ya no tiene miedo de la gente,
y ya no tenemos miedo de estar vivos

porque estar vivo en México
es un acto subversivo,
porque estar vivo en México
es una conspiración de la vida
una insurgencia de vida,
un disentimiento cuando digo que mi país
empieza aquí, en este metro cuadrado,
y tú eres mi país, y tú eres mi país, y tú eres mi país
y de este metro cuadrado me voy a hacer cargo yo,
y en este metro cuadrado no pasarás,
en este metro cuadrado soy un peligro para México,
para tu México de daños colaterales
que no se nos va a olvidar,
sobre este metro cuadrado de país yo disiento
y de tantos y tantos metros cuadrados de disentimiento
ya no nos vas a quitar.

Experiencia estética y experiencia histórica. Una constelación latinoamericana

Rafael Mondragón

La organización como forma de arte: la creación colectiva de experiencias

En la antigua retórica había dos nombres para el tiempo: “cronos”, que remitía al tiempo cronológico, que puede medirse con el reloj; y “kairós”, que es el tiempo vivido, que habitamos en compañía de otros concretos. Ése era el tiempo de la palabra. Ése era, también, el tiempo de la acción. “Palabra” y “acción” son las dos nociones que nos guiarán en la presente reflexión, que quiere hablar del mundo de hoy a pesar de haber comenzado muy lejos, en la Grecia imaginaria construida por filósofos y luchadores sociales a lo largo de los siglos. En esa Grecia imaginaria hay un relato que resuena poderosamente en el presente: Corax y Tisias, habitantes de Siracusa, participaron en el movimiento popular que derrocó a Trasíbulo, el tirano. Entonces los pobres llenaron los juzgados tratando de recuperar las tierras que les habían arrebatado. Corax y Tisias crearon un arte de la palabra que ayudaría a la gente a defenderse.⁴ Los que heredaron ese arte,

⁴ Véase Cicerón, *Bruto* §46, y Nietzsche, “Historia de la elocuencia griega”, en *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 181. En otro lugar, dice el filósofo alemán: “Por lo tanto, [la retórica] es un arte esencialmente *republi-*

que se entendió a sí mismo como propedéutica para derrocar las tiranías del futuro, profundizaron en esas enseñanzas de la siguiente manera: hay que ejercitarnos colectivamente en la difícil capacidad del “hablar”, que es, también, la capacidad del “actuar”; palabra y acción son experiencias que se insertan en el tiempo: tienen que ver, ante todo, con el arte de percibir el tiempo en que ambas son necesarias y se vuelven posibles; si queremos resistir el poder, debemos enseñarnos esa capacidad, fuente de otro poder que pudiéramos conceptualizar como “poder-hacer”; y esa enseñanza no debe ser concebida como mera *doctrina* (palabra latina que traduce la griega de *teoría*), sino como un saber práctico, parecido al saber del zapatero. Los latinos le llamaban *ars*. Por eso nosotros le llamamos *arte*. El zapatero es un artista porque participa de un saber existencial, una reflexión sobre modos de hacer que está imbricada en su historia personal: son cosas que no se le enseñaron leyendo un manual; laten en su cuerpo, y le han ayudado a moldear sus gestos. Como Engels diría, siglos más tarde, hay cosas que sólo terminan de comprenderse después de haber sido intentadas: en ellas, el saber es revelado por la práctica, que a su vez, alimenta la reflexión de otro saber.⁵

Se puede enseñar el arte de la palabra y de la acción sólo en la medida en que se enseña otro arte, más sutil: el arte

cano: uno tiene que estar acostumbrado a soportar las opiniones y los puntos de vista más extraños e incluso a sentir un cierto placer en la contradicción; hay que escuchar con el mismo agrado que cuando uno mismo habla, y como oyente, hay que ser capaz, más o menos, de apreciar el arte aplicado” (“Descripción de la retórica antigua”, en *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 81).

⁵ Decía Engels con sentido del humor que “la acción humana había resuelto la dificultad mucho antes de que las cavilaciones humanas la inventasen. *The proof of the pudding is in the eating*” (“Del socialismo utópico al socialismo científico”, en Marx y Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, Moscú, Progreso, 1980, t. III, pág. 105). Sobre el *kairós*, cf. Dionisio de Halicarnaso, *Sobre la composición literaria*, §12, 5-7, y la importante obra del filósofo puertorriqueño Manfred Kerkhoff, *Kairós. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*, San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.

de percibir la historicidad en que palabra y acción se hacen posibles. Ello quiere decir que no hay una única manera correcta de hablar y actuar. Los trabajos de organización se ejercitan en momentos concretos, cuyo contenido no sólo está conformado por las “condiciones objetivas” que informan el momento, sino también por la temperatura afectiva del mismo, es decir, la manera en que las subjetividades de esa comunidad han colaborado para definir lo que en ese momento sería posible desear, hacer y sentir. Sobre ellas trabajamos para iluminar en colectivo algo que late como posibilidad. Cuando uno toma la palabra, participa de un temblor que acaricia los cimientos de lo que Marc Angenot llamaría “hegemonía discursiva”, es decir, los límites históricos que una comunidad ha creado en el orden de lo pensable y lo decible.⁶ Hoy, por ejemplo, todos estamos acostumbrados a estar tristes. Estamos acostumbrados a sentir miedo ante la violencia del narcotráfico. A sentir angustia cuando salimos a las marchas: sabemos que los enfrentamientos con la policía son cada vez más frecuentes. Hay todo un lenguaje creado para describir la movilización social, que —por ejemplo— dibuja a los estudiantes movilizados como “anarquistas” y “vándalos”. Ese lenguaje conforma la arquitectura de un sentido común, y tiene consecuencias sobre nuestros cuerpos y gestos. Hoy, los golpes a los estudiantes parecen lo más “natural”, y los estudiantes movilizados tienen cada vez más miedo de golpear o ser golpeados.

En medio de eso, salimos, e intentamos convertir el miedo en alegría. Tratamos de articular la indignación, pero también, tratamos de que esa indignación no nos enferme. Organizamos una cascada de acciones mínimas a través de las cuales intervenimos el “mapa de afectos” de nuestra comunidad, y preparamos prácticamente las bases de un nuevo

⁶ Marc Angenot, *El discurso social. Los límites de lo pensable y lo decible*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

sentido común, en donde *ese* miedo y *esa* violencia no parezcan lo más “natural”.

Cualquiera involucrado en un intento de organización ha vivido, en carne propia, el carácter de “proceso” que éste tiene. Las cosas no ocurren de una sola vez y con recetas... Uno tiene que acostumbrarse a variar los planes hechos en compañía del propio grupo. Las maneras de intervenir en ese “mapa de afectos” varían de momento a momento: lo peor que se puede hacer es “copiar recetas” que han funcionado en otros contextos. La efectividad política de ciertas acciones depende, ante todo, de la capacidad de escuchar el ritmo de lo colectivo creado por la co-operación invisible de las subjetividades involucradas en el proceso de lucha. Así también, en su actuar, el grupo que lucha crea una temperatura afectiva que permite el reconocimiento de sus integrantes como parte de una misma empresa: ¿quién no ha sentido el estallido súbito de alegría a la mitad de una manifestación?, ¿quién no recuerda esas bromas que ayudaron a articular la indignación en ciertos momentos de indignidad, o las canciones que, en momentos de enfrentamiento, pusieron en escena la memoria olvidada y ayudaron a reconstruir una fuerza “nuestra”? Por ello, es importante aprender a visibilizar los procesos colectivos que dan forma esa temperatura afectiva donde el grupo construye su ritmo y comienza el lento aprendizaje de la escucha de sí mismo; una escucha que, en el fondo, es también la escucha de la historia que nos constituye y en la que nos constituimos.

La enseñanza del arte de la palabra y de la acción es, por ello, también enseñanza del arte de percibir lo que es singular. Y la singularidad de la historia es, sobre todo, *nuestra* singularidad: la de aquellos que, por tener historicidad, volvemos histórico el momento en que hoy estamos. Participamos del *kairós* como personas: nuestra palabra y acción se hacen posibles gracias a una movilización de la historia

que tenemos, el lenguaje que aprendimos de niños, nuestra capacidad de sentir al otro y de acoger sus miedos y deseos. Como el zapatero, nosotros también moldeamos nuestro gesto a partir de una historia entrañada que nos ha hecho capaces de decir “nosotros”.

Quizá esa reflexión de la Grecia imaginaria pueda iluminar un estilo de aparición en el espacio público que hoy es cada vez más frecuente. Estoy aludiendo a la enorme vitalidad estética en las movilizaciones sociales de jóvenes y estudiantes, pero también al trabajo artístico llevado a cabo en la calle durante el levantamiento popular de Oaxaca, en 2006, las manifestaciones del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad desde 2011 y las luchas por los derechos de las minorías en Tijuana desde finales de la década de los 90. Hay esfuerzos realizados en otros lugares de América Latina, y a ellos nos referiremos cuando sea pertinente. En ellos, el trabajo de figuración y refiguración de lo social a través de lenguajes estéticos tiene como fin crear una experiencia que ilumine críticamente lo que en ese momento se suponía como “naturalmente pensable y decible”. Son intentos de crear rupturas epistemológicas que, a su vez, ayudan a fortalecer la reflexión de ciertos grupos en proceso de organización. Más que proponerse como “acontecimientos” que dislocan la historia, quieren provocar la emergencia de posibilidades ocultas en el curso de *nuestra* historia, que es la historia silenciosa de un proceso colectivo: de cómo los integrantes de ese proceso han contado su vida, y definido la dirección de su camino.

Aunque hoy son cada vez más visibles, esas formas de intervención en el espacio público en realidad se nutren de una reflexión de larga data, al menos en América Latina. Su principal antecedente está en el estilo intelectual creado por el anarquismo a finales del siglo XIX, que tuvo exponentes destacados en México, Brasil y Río de la Plata.

Los anarquistas inventan la huelga general y convocan a algunas de las primeras manifestaciones masivas en nuestro continente. Aman las representaciones teatrales, las lecturas de poesía, las bibliotecas comunitarias, los paseos por el campo y las fiestas sindicales. Son creadores de espacios de convivencia, y tienen conciencia de que la experiencia vivida en esos espacios es fundamental para el sostenimiento de los proyectos de organización. En ellos, la experiencia histórica de una lucha que cobra conciencia de su posibilidad, es, en realidad, indisociable de la experiencia estética creada en la convivencia compartida.⁷

La reflexión del anarquismo tuvo inesperada continuación a partir de 1959: ésa es la fecha simbólica del nacimiento del llamado “pensamiento de la liberación”, que emerge de la interpelación que representó la Revolución Cubana, y está conformado por corrientes como la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la pedagogía del oprimido, entre muchas otras.⁸ Ella se nutre de experiencias colectivas como las comunidades eclesiales de base, las asambleas barriales y un largo etcétera que, a partir de la revolución nicaragüense, comenzó a ser englobado bajo el

⁷ Una panorámica general de este movimiento puede verse en Ángel Capeletti (comp.), *El anarquismo en América Latina*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990. Para una excelente reflexión sobre las formas de sociabilidad, convivencia y solidaridad creadas por este movimiento, véase Juan Suriano, *Anarquistas: cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*, Buenos Aires, Manantial, 2001.

⁸ En una primera etapa, el pensamiento de la liberación tiene como sus tres manifestaciones principales las citadas tendencias. En una segunda etapa, ellas se verán enriquecidas por nuevas manifestaciones como el movimiento de comunicación comunitaria que tiene su vértice en los trabajos de Marcos Kaplún, la sociología sentipensante de Orlando Fals Borda, que trata de iluminar los procesos de construcción de poder popular, el debate artístico presente en creadores como Augusto Boal y en teóricos como Roberto Fernández Retamar, Ángel Rama y Antonio Cornejo Polar, y el movimiento de la filosofía de la liberación encabezado por Arturo Andrés Roig y Enrique Dussel, entre otros.

rubro de “experiencias de construcción del poder popular”. Al mismo tiempo, tiene enorme afinidad con las corrientes más heterodoxas del marxismo, que pusieron el centro de su reflexión en el problema de la alienación, el sujeto, la cultura y la conciencia de clase. Hay, en efecto, un hilo invisible que va de la discusión del Che sobre el “hombre nuevo” y las categorías de praxis y sujeto, a la reflexión de Paulo Freire sobre las formas de internalización de las relaciones opresor-oprimido. Esa reflexión llevó a Freire a una propuesta metodológica fundamental, que reubicó la práctica pedagógica en el marco del problema de la creación de subjetividades colectivas con cierta capacidad de acción en la historia. No se trata de transmitir conocimientos, sino de construir colectivamente capacidades para hacernos cargo de nuestra vida. Ello implica el descubrimiento de que nuestra vida es un problema, y que hay en nuestra existencia potencialidades ocultas que es menester revalorizar.

Quizá la herencia más importante de esa generación está en la manera en que aquellos planteamientos derivaron en una discusión metodológica. Para decirlo con palabras de Boaventura de Sousa Santos,⁹ los ejercicios prácticos imaginados por Freire y sus discípulos están luchando contra el desperdicio de la experiencia: apuntan a la recuperación de los saberes comunitarios que existen en el medio social sin que sus portadores tengan conciencia de ellos. Organizarse (es decir, tomar conciencia de la situación indigna en que vivimos, crear acuerdos colectivos que permitan luchar contra la indignidad, descubrir una fuerza propia, y en suma, *producir un proyecto histórico concreto*), pasa también por la crítica de la falsa conciencia inducida por los grupos dominantes, y por el descubrimiento de lo que no sabíamos que

⁹ Estoy aludiendo al título de la obra de Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, vol. I, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.

sabíamos, es decir, por el análisis crítico de nuestras vivencias y experiencias, y la construcción, desde ellas, de una nueva legitimidad y una nueva capacidad de acción.

En los continuadores de Freire que, como Augusto Boal, trabajaron desde el campo estético, la práctica pedagógica así teorizada se convirtió en un modelo para pensar, de manera más general, lo que significa tener una experiencia colectiva. Así, una generación recuperó aquella genial intuición de las *Tesis sobre Feuerbach* según la cual todo proceso organizativo es también un proceso de autoeducación.¹⁰

Muchas de las intervenciones callejeras del día de hoy se plantean como acciones concretas que ayudan a visibilizar lo que, como comunidad, sabemos; son intentos de crear un hacer desde el cual pensemos lo que pensamos, y sintamos lo que sentimos. Hoy, por ejemplo, podemos darnos cuenta de que habíamos estado viviendo un miedo sin palabras. Darle palabra a ese miedo es el primer paso para responsabilizarnos sobre él. Hay haceres que pueden proponerse entonces el análisis de las condiciones de posibilidad de esa experiencia del miedo: cómo se articula públicamente el miedo; cuál es su relación con otras sensaciones, como la de la tristeza, la impotencia o la frustración. Hay haceres que pueden proponerse desarticular prácticamente el lenguaje estético con que se construye ese miedo. Son ejercicios prácticos de arqueología de la experiencia, intentos de intervenir grupalmente en el mapa de sentimientos de nuestra comunidad, y —como diría Spinoza— transmutar las “pasiones tristes” en “pasiones alegres”. En ese sentido, tomar la palabra significa preguntar por cómo se dice lo indecible a partir de lo decible: cómo se articula un lenguaje nuevo a partir de palabras vejadas, pero que aún tienen capacidad de expresión; de vivencias sin nom-

¹⁰ Véase Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*, México, Ítaca, 2011, págs. 109-121.

bre que ejercen su efecto en gente disgregada; asomos del mundo posible que laten en el día de hoy.

Así pues, el asunto de la organización política es también un asunto estético: depende de la creación colectiva de experiencias. En ellas nos reconocemos: le damos forma a la vivencia colectiva, y hallamos cómo decir “nosotros”. Participamos de ese proceso en cuanto “vivientes”, con una subjetividad, un lenguaje y una historia. Ponemos en escena gestos, saberes prácticos, afectos y recuerdos; los re-figuramos. Al crear una organización, también estamos trabajando sobre nosotros mismos. La discusión, la escucha y el compromiso cotidiano, son también ejercicios de poética existencial.

Pertenencia y experiencia: la construcción de una sensibilidad

¿Cómo crear el sentimiento de pertenecer a proyectos de transformación colectiva? ¿De afiliación hacia acciones concretas? ¿Cómo crear acciones interpeladoras que desmonten la arrolladora cotidianidad de los espacios en que vivimos? Basta recordar conversaciones tenidas con taxistas durante septiembre de 2013, fecha en que la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación llegó a la Ciudad de México para protestar contra los efectos laborales que tendría la llamada “Reforma educativa” del gobierno federal. Los medios masivos difundían todos los días imágenes y discursos que naturalizaban la represión que se dirigiría a los protestantes: los maestros eran “sucios”, “violentos”, “feos”, “incultos”... Y sin embargo, la conversación con los taxistas y vecinos del campamento de la CNTE ayudaba a comprender un proceso de reflexión subterráneo: mucha gente estaba indignada por la presencia de los maestros en la capital, pero otros les daban la razón, compartían cierta

indignación silenciosa respecto del tratamiento de este tema en los medios masivos, y ante el uso de violencia represiva hacia ese movimiento. Mucha gente se daba cuenta de lo sucedido y apoyaba tácitamente a las minorías organizadas en proceso de movilización.

¿Por qué, entonces, es tan difícil lograr que ese apoyo se convierta en otro tipo de involucramiento? Sin pretender agotar todos los factores de este problema, podemos recordar algunas de las reflexiones hechas desde el punto de vista que hemos tratado de desarrollar. Por ejemplo, son importantes las reflexiones ensayadas por Enrique Pichón-Rivière y otros psicólogos y psicoanalistas que participaron en un segundo momento de la amplia discusión iniciada en 1959, a la que aludimos antes: de los trabajos de Pichón-Rivière se derivó después un método de análisis de grupos que, por ejemplo, fue fundamental para planear el trabajo colectivo emprendido en la Ciudad de México después del terremoto de 1985. Esa técnica también ha sido utilizada por otros grupos en procesos de organización y movilización, y ha ayudado a visibilizar el tipo de experiencias que ocurren cuando una movilización construye fuerza social.

Hay una frase de Sartre que se hizo famosa a través del tratamiento que le dio Pichón-Rivière: la pertenencia a un grupo depende de cuando cada uno de los integrantes experimenta la humanidad de los demás. No es solamente un asunto de reflexiones. Uno puede estar convencido de que cierta causa es justa, y sin embargo, no militar en ella. La pertenencia a un grupo pasa por la capacidad de poner el cuerpo, construir confianza y ejercitarse en una fuerza que es más que la sumatoria aislada de la fuerza de cada uno de nosotros. El involucramiento cada vez más claro se construye también en los momentos de lucha en que conscientemente se comparte la fragilidad. Decía Sartre en 1960:

El grupo se construye a partir de una necesidad o de un peligro común y se define por el objetivo común que determina a su praxis común; pero ni la necesidad común ni la praxis común ni el objetivo común pueden definir a una comunidad si ésta no se vuelve comunidad al sentir como común la necesidad individual y al proyectarse en la unificación interna de una integración común hacia objetivos que produce como comunes.¹¹

En esos momentos, la necesidad del otro se vuelve experiencia y deja de ser mero dato para convertirse en espacio de reconocimiento: “En el reconocimiento, cada uno devela y respeta el proyecto del Otro como existiendo también fuera de su propio proyecto”.¹² Ese reconocimiento permite crear *reciprocidad* entre los reconocidos, e involucra a cada uno de ellos en lo que el mismo Sartre llama una *relación de intimidad*: “La realidad del *Otro* me afecta en lo más profundo de mi existencia en tanto que *no es mi realidad*”.¹³

Justamente, una de las funciones del lenguaje utilizado para referirse a los maestros de la CNTE pareciera ser el desdibujamiento de esos maestros en cuanto *personas*, seres con cuerpo e historia: con ello queremos referir a la dificultad para encontrarse con ellos desde una perspectiva existencial, que relacione sus demandas concretas con su vivencia del peligro y la fragilidad. Es distinto revisar sus demandas desde el punto de vista estrictamente racional, que hacerlo desde la comprensión de que en esas demandas se concreta una humanidad radical que nos interpela. Entonces es posible decir que quizá no estemos de acuerdo con ellos, pero que también es necesario entrar en otro tipo de relación con sus cuerpos. La experiencia existencial de encuentro con la fragilidad del

¹¹ Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963, libro II, pág. 15.

¹² *Ibid*, libro I, pág. 271.

¹³ *Ibid.*, pág. 256.

otro permite generar vínculos donde los individuos interpelados se constituyen en grupo en torno de una necesidad individual que es percibida como necesidad de todos: este dolor nos compete a todos, y el fin del mismo está relacionado con nuestros actos o nuestro silencio. Desde la experiencia de la guerra civil salvadoreña, Ignacio Martín-Baró escribió interesantes páginas sobre este tema, y señaló que la vivencia moral resultado del encuentro con esa fragilidad depende de un tipo de responsabilidad personal distinto del de la responsabilidad socialmente asignada: adelantándonos a un tema que trabajaremos más adelante, está relacionado con una ética que desordena la moral normativa, y nos impulsa a actuar, aunque no estemos “obligados” a hacerlo.¹⁴

A su vez, en sus reflexiones sobre este tema, Pichón-Rivière hablaba de la *producción de pertenencia*, es decir, del “sentimiento de integrar un grupo, el identificarse con los acontecimientos y vicisitudes de ese grupo”. Y el psicoanalista argentino continuaba de la siguiente manera: “Por la pertenencia los integrantes de un grupo se visualizan como tales, sienten a los demás miembros incluidos en su mundo interno, los internalizan”.¹⁵ Es gracias a la producción de pertenencia que los individuos pueden constituirse en grupo, y el grupo puede elaborar colectivamente los saberes prácticos necesarios para ejercer su papel en la historia humana: una *estrategia*, una *táctica*, una *técnica* y una *logística*; gracias a la pertenencia es posible la *planificación*.¹⁶ Ella conforma una vivencia existencial desde la cual se pueden producir consensos al tiempo flexibles y estables, y organizar la acción colectiva en una determinada trayectoria.

¹⁴ Véase Ignacio Martín-Baró, *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*, San Salvador, UCA, 1985, págs. 332 ss.

¹⁵ Enrique Pichón-Rivière, *El proceso grupal*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1985, págs. 154 y 188.

¹⁶ *Ídem*.

Para terminar esta sección, es importante recalcar el papel que, en esta reflexión, juega el trabajo sobre los afectos. En esta reflexión, nuestra constelación latinoamericana se revela heredera de las primeras teorías sobre la construcción de la cooperación elaboradas al calor de las luchas sociales. En una de sus últimas obras, *La moral anarquista*, el filósofo y científico ruso Piotr Kropotkin trató de sentar las bases de una ética de la lucha social que fuera más allá de la moral normativa, basada en reglas y principios universales cuyo acatamiento es necesario para todos los casos y en todos los tiempos.¹⁷

Para Kropotkin, la clave de esa ética estaría en la consideración positiva de la “imaginación” y la capacidad afectiva, en cuanto generadoras de vínculos sociales. En su explicación de este tema, el pensador anarquista recomendó la lectura de “un libro soberbio, que la clerigalla ha silenciado, y es, en efecto, poco conocido por la mayor parte de los pensadores, hasta por los antirreligiosos”.¹⁸ ¡Se trata, nada más y nada menos, que de la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith! Es la obra de juventud de un pensador considerado como reaccionario por el movimiento anarquista del que Kropotkin forma parte: su alabanza de este libro es una muestra práctica de pensamiento imaginativo y creador.

En ese libro de juventud, Smith se rebeló contra la corriente dominante del pensamiento de su tiempo, que consideraba que el hombre es un ser egoísta por naturaleza

¹⁷ El tema no es menor. Justamente esa moral normativa ha permitido la aparición de autoridades cuyas órdenes deben seguirse en todo momento: por ello, la capacidad de actuar con autonomía de las órdenes de la autoridad va de la mano de la capacidad de poner en duda el carácter universal de la moralidad en que esas órdenes se sustentan. Una ética de la lucha social debe partir de una consideración de los mecanismos a partir de los cuales la gente que lucha logra desobedecer las órdenes inhumanas, pero también actúa en común siguiendo acuerdos que incluyen un programa de movilización consensuado en torno de ciertos valores y una cierta imagen del futuro.

¹⁸ Piotr Kropotkin, *La moral anarquista*, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2008, pág. 31.

cuyos impulsos primarios lo llevan naturalmente a la competencia. Al mismo tiempo, Smith eligió poner en primer término de su reflexión una cualidad humana distinta a la de la “capacidad racional” que, desde Aristóteles, ha sido elegida como definitoria de nuestra especie. Para Smith, es necesario visibilizar otros gestos propiamente humanos, que ayudan mejor a explicar los límites de la teoría del egoísmo individual. Uno de esos gestos es la capacidad inconsciente de llevarse la mano a la frente cuando otra persona se golpea la cabeza. ¿Qué es lo que ocurre en ese momento? Ocurre que sentimos en nuestro cuerpo el dolor del otro y por eso nos llevamos la mano a la cabeza. Se trata de un cierto tipo de sentimiento que “obliga a hacer algo”: tiene un carácter interrelativo, que crea un vínculo entre la persona que se pegó en la cabeza y la que se lleva la mano a la frente. Éste es el origen de los llamados “sentimientos morales”. Y, sin embargo, lo que propiamente sentimos *no es el dolor del otro, sino algo que, desde nuestra capacidad de imaginar, sentimos como lo que quizá el otro puede estar experimentando*.¹⁹ Ello quiere decir que los “sentimientos morales”, que son para Smith la base del vínculo social, dependen de la capacidad de imaginación, que es una estructura de la sensibilidad que permite la apertura del ser humano hacia la experiencia de la fragilidad del otro en cuanto otro.²⁰

Así pues, tanto para Smith como para Kropotkin, la creación de un vínculo con el otro a partir de la vivencia afectiva de una experiencia común, está mediada por la *capacidad imaginativa*. Esa capacidad está presente en cada persona por el hecho de serlo, pero también es algo que se ejercita socialmente.

¹⁹ Smith muestra ello con claridad a partir del ejemplo de una familia que llora por la muerte de un ser querido en un funeral: en ese momento, el muerto ya no siente nada, ni siquiera su propia muerte; la familia no llora por el sentimiento del muerto, sino por lo que, desde su capacidad imaginativa, se revela como la posible experiencia de esa muerte.

²⁰ Véase Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2004.

En *La moral anarquista*, Kropotkin dirá que lo único que Smith no pudo ver es que ésta no es una capacidad propiamente humana, sino *una capacidad de la vida*, que “existe entre los animales al igual que en el hombre” y que “actuando a través de los millones de edades”, “llegaba a ser costumbre y se transmitía por herencia”, ayudando de esta manera al establecimiento de vínculos cada vez más complejos que tejen la fuerza colectiva y permiten la variabilidad de caracteres, el desarrollo y transmisión de capacidades mentales y morales al interior de las especies, y el ejercicio de la iniciativa individual.²¹

Ese ejercicio colectivo, mediatizado y socializado de la capacidad de imaginación lleva al establecimiento de vínculos cada vez más complejos y al descubrimiento de afectos cada vez más fuertes, desde los cuales es posible crear una eticidad distinta a la moralidad normativa impuesta por el medio social, así como dibujar una lógica de la acción colectiva que comprometa a quienes compartan esos vínculos y afectos. No es algo muy distinto de lo que nos pasa cuando leemos una novela de amor: de pronto, nos encontramos llorando por la tristeza de personajes inventados; compartimos una experiencia que no vivimos; a veces, también, la novela nos ayuda a descubrir que somos capaces de sentimientos que no conocíamos, como el enamoramiento profundo, la indignación radical, la crueldad desmedida o la alegría intensa. Muchos de nosotros conocimos el amor en las novelas antes de vivirlo en la realidad, y después, a veces, vivimos esa realidad desde el prisma de las novelas, que al mismo tiempo potenció y condicionó nuestra vida. Las ficciones de la novela nos obligaron a imaginar lo que sería vivir una experiencia que no hemos tenido, y entonces nuestra capacidad de vivir se volvió más profunda e intensa: nacida de la vida, la literatura, a su vez, alimentó la vida.

²¹ *La moral anarquista*, ed. cit., págs. 32-33. Esas tesis se desarrollan con rigor en *El apoyo mutuo*.

También así se desarrolla la capacidad de establecer vínculos con otros en la experiencia colectiva: aprendemos a sentir indignación cuando vemos cómo esa indignación es ejercida por las demás personas. Los espacios conquistados para ejercer públicamente los sentimientos morales son, por ello, fuente para la construcción de una moralidad y una lógica de la acción social que puede ir en contrapelo de la (in) moralidad dominante. Así, por ejemplo, en 2007 todo mundo comenzó a escuchar sobre las muertes por la presunta guerra del gobierno federal mexicano contra el narcotráfico, y sin embargo, esas muertes no nos dolían: pero, de pronto, los familiares salieron a la calle a expresar su duelo, y todos nos dimos cuenta de que éramos capaces de duelo también, y además, vimos que el duelo de ellos nos interpelaba. Así, algunos de nosotros comenzamos a salir a las calles con ellos, y ese fue el primer paso para emprender acciones colectivas cada vez más complejas. Pusimos el cuerpo junto a ellos en momentos de peligro, incluso si no estábamos completamente de acuerdo con algunos planteamientos de sus líderes; nos fuimos constituyendo en un grupo cada vez más compacto a partir de ese cotidiano compartir de una vivencia de fragilidad. Fuimos construyendo otra sensibilidad, y en ella, como diría Walter Benjamin, las “vivencias” cotidianas de la muerte de las víctimas, fueron convirtiéndose, poco a poco, en “experiencias” vividas en clave compasiva, indignada y preocupada. Así, fue apareciendo poco a poco un lenguaje para procesar esas “experiencias”, gracias al cual cada vez más personas aprendieron a sentir el dolor de los otros y a comprometerse en las luchas por terminar ese dolor. Todo ello implica una ampliación de nuestras capacidades subjetivas gracias a un ejercicio cada vez más complejo de la imaginación.²²

²² Sobre la relación entre “vivencia” y “experiencia” articulada, véase Walter Benjamin, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Poesía y capitalismo. Ilumi-*

Sobre la importancia de visibilizar nuestros procesos

Hoy asistimos a una proliferación de videos, canciones e historias que narran la experiencia de pequeños grupos que participan de la lucha social. Se trata de proyectos estéticos que han intentado reflexionar sobre este tema, y visibilizar algunos mecanismos que fueron fundamentales para producir pertenencia. Para esos proyectos, es importante narrar el proceso del grupo, y visibilizar qué es lo que le ha ocurrido a sus miembros. Hacer visible el proceso ayuda a extender el proceso de auto-educación más allá de los límites de aquellos que vivieron la experiencia del grupo. Los *testimonios* de sus integrantes permiten entender esas luchas desde el punto de vista de la “experiencia”, y entrar en una relación afiliativa con aquellos que, viviendo el proceso, descubrieron su propia fragilidad, que fue origen posterior de su fuerza. “Compañeros” y “compañeras” dejan de ser líderes encumbrados, porque se comienza a reflexionar en los procesos personales y colectivos que permitieron tomar cierta decisión o enfrentar cierto problema: esos procesos parten de las mismas capacidades ejercitadas cada día por aquel que escucha el testimonio. Las inseguridades, defectos y angustias de cada uno pueden ser comprendidas como parte de un proceso mayor, y son integradas en la narración del grupo sin que ello lleve a demonizar a sus portadores. De esa manera, se sientan las bases de un proceso de igualación en donde la experiencia estética creada en la lectura del testimonio lleva al descubrimiento de las posibilidades subjetivadoras de

naciones II, Madrid, Taurus, 1972, págs. 123-170; sobre la historia de nuestra sensibilidad, y la dimensión política de su construcción, véase, del mismo autor, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Ítaca, 2003, así como Arturo Andrés Roig, “El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas”, en *El pensamiento latinoamericano del siglo XIX*, México, Instituto Panamericano de Historia y Geografía, 1986, págs. 127-140. Le debo a Yeyetzi Cardiel la referencia a estos textos de Benjamin.

aquellos que escuchan. Ello permite a los comprometidos entrar en una relación distinta a la de la lógica de la orden y la autoridad. Al mismo tiempo, el proceso grupal adquiere mayor fuerza una vez que ha sido visibilizado por sus participantes. Entonces es más claro entender qué es lo que se ha construido, hacia dónde se va, de qué somos capaces.²³

Parafraseando el nombre de una novela de Víctor Serge, al hacer visible esos procesos de organización es fundamental para el descubrimiento de nuestra fuerza. Ellos son un antídoto contra ese “nihilismo pasivo” fustigado por Nietzsche, y que podría resumirse, en palabras sencillas, como incapacidad de concebir la posibilidad de futuro. No son fuente de “recetas” para la construcción de un futuro mejor, pero sí son una invitación a vivir la lucha como apertura a lo por-venir: no hay una única manera de hacer las cosas; es menester ser creativo, y para ello hay que ejercitar la audacia.

²³ Son fundamentales las reflexiones de Freire sobre el papel del testimonio en los procesos de organización. Véase su *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1975, cap. IV. Me parece que uno de los mayores errores de los críticos literarios que trabajaron en la lectura de testimonios fue, justamente, el haber ignorado la reflexión teórica de aquellos que, como Freire, participaban de las luchas sociales de donde esos testimonios se originaron.

Bibliografía

- Angenot, Marc, *El discurso social. Los límites de lo pensable y lo decible*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.
- Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Ítaca, 2003.
- _____, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1972, págs. 123-170.
- Cappelletti, Ángel (comp.), *El anarquismo en América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990.
- Cicerón, *Bruto: de los oradores ilustres*, ed. bilingüe de Bulmaro Reyes Coria, México, UNAM, 2004.
- Dionisio de Halicarnaso, *Sobre la composición literaria. Sobre Dinarco. Primera carta a Ameo. Carta a Pompeyo Gémino. Segunda carta a Ameo*, Madrid, Gredos, 2001.
- Engels, Friedrich, “Del socialismo utópico al socialismo científico”, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, Moscú, Progreso, 1980, t. III, págs. 98-160.
- Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1975.
- Kerkhoff, Manfred, *Kairós. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*, San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.
- Kropotkin, Piotr, *La moral anarquista*, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2008.
- Martín-Baró, Ignacio, *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*, San Salvador, UCA, 1985.
- Marx, Karl, “Tesis sobre Feuerbach”, en Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*, México, Ítaca, 2011, págs. 109-121.

Nietzsche, Friedrich, *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2000.

Pichón-Rivière, Enrique, *El proceso grupal*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1985.

Roig, Arturo Andrés, “El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas”, en *El pensamiento latinoamericano del siglo XIX*, México, Instituto Panamericano de Historia y Geografía, 1986, págs. 127-140.

Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963.

Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2004.

de Sousa Santos, Boaventura, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, vol. I, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.

Suriano, Juan, *Anarquistas: cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*, Buenos Aires, Manantial, 2001.

Aún late

Miría Anieva

Dentro de este pecho
late un pájaro asustado
con corazón de segundero.

No hay canto.

La lengua es una tumba
gris sobre la palabra,
y guardo dentro de
este sepulcro que soy
tu olor recién nacido
ese olor que tiene lo
que está antes de la vida.

Guardo también el eco
de tu voz naciente
aquí debajo aún late.

Sobre este silencio
de tierra húmeda
brotarán con el tiempo
otras voces
muchas flores.

[Mi país es un zombie, México, 2.0.1.2.-Casamanía-Asedio, 2012, págs. 37-38].

Versiones de feminismo: reflexiones sobre los alcances de la teoría

Cintia Martínez Velasco

Ella es Amal, una mujer del Cairo entre los 30 y los 35 años. Como algunas mujeres musulmanas, ella asiste con frecuencia a las lecturas del Corán organizadas por un grupo de mujeres llamado «movimiento de mezquitas». Con esto participa en un intento por revivir la era dorada del Islam, cuando las mujeres podían ser grandes maestras, filántropas y líderes religiosas.

Mientras Amal espera el transporte público, después de una lección, expresa la constante lucha que como exégeta del Corán libra frente a la presión familiar de sus parientes hombres. No obstante, confiesa que es más difícil librar la batalla interna que acompaña su quehacer religioso.

Amal explica la dificultad para lograr la virtud de *al-hāya*, para ello cita el verso 25 del Corán llamado “La historia” (*Surat al-Qaṣaṣ*), texto sobre una mujer que camina tímida hacia el profeta Moisés. Amal habla de su propio intento de volverse tímida, al reconocer que Dios no le dio esa virtud, consciente de su deber de cultivarla dice lo siguiente:

Un día, leyendo el verso 25 en “La historia” me di cuenta que *al-hāya* estaba dentro de aquellos actos buenos, y

dada mi natural falta de timidez tenía que crearla primero. Me di cuenta de que al hacerla [*šana*'] por ti misma, no eres hipócrita, y eventualmente tu interior aprende a tener *al-hāya'* también.²⁴

Nama, otra miembro del movimiento, se une a la conversación, para compartir su experiencia con el *hijab* (velo), ella relata cómo fue acoplándose a su uso. Al inicio veía su uso como un impedimento para conseguir marido, hasta que su esfuerzo de acoplarse a él dio fruto, al grado que ahora considera no poder salir a la calle sin el mismo.

Al-hayā' es valorada como una virtud muy importante para los Egipcios musulmanes, para poder vivirla se requiere del uso del velo como representación de la verdadera modestia; más allá de eso, *el hijab* no es una representación de la modestia, el portarlo es ya el ejercicio de la modestia.

El lector se extrañará de que este escrito que se presume feminista comience con ejemplos como el de estas mujeres que buscan una virtud tan “femenina” para el mundo musulmán como es el *al-hāya'*. En un texto como éste se espera el uso de palabras como «subversión», «sublevación», «resistencia» o «liberación» para nombrar la actitud que se debe tener frente a las normas sociales. Sería normal pensar que esas dos mujeres estarían describiendo su proceso de sometimiento, aceptación e internalización a las normas de subordinación de *al-hayā'*. Y se esperaría la condena de cualquier escritor o escritora interesado en la reivindicación de los derechos femeninos.

Es más fácil para nosotros identificarnos con personajes como Sana, mujer de clase media alta, autodenominada

²⁴ Saba Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, New Jersey, Princeton University Press, 2005, pág. 156. Texto original: “One day, in reading verse 25 in *Surat al-Qaṣaṣ* I realized that *al-hāya'* was among the good deeds, and given my natural lack of shyness, I had to make or create it first. I realize that making [*šana*'] it in yourself is not hypocrisy, and that eventually your inside learns to have *al-hāya'* too”.

«musulmana secular». Ella asume la importancia de la fortaleza en la mujer, pero su concepción de fortaleza difiere de las integrantes del «movimiento de mezquitas». Para Sana: “el autoestima te hace independiente de la opinión ajena. Empiezas a pensar en tu valor no en términos de matrimonio u hombres, sino en lo que realmente eres.”²⁵ Para ella, se logra lidiar con el dolor de la condición femenina por un empoderamiento basado en un tipo de individualismo, volcado al terreno de su vida profesional y sus logros personales.

Tratemos de entender el horizonte desde el que habla Amal y Nama, ellas están retomando una tradición que no busca la evasión del sufrimiento y sí, por el contrario, se interesa por el auto cultivo de la vida en la práctica de la fortaleza, misma que se ejercita al transitar el dolor. Para ellas sólo a Dios le corresponde acabar con el dolor, para el hombre, tal pretensión es demasiado osada. Ambas ejercitan el *al-hayā'* y en su ejercicio se fortalecen.

Por su lado, el argumento de mujeres como Sana es que en la aceptación de la voluntad divina, hay acuerdos sociales y estructuras patriarcales imposibles de reconocer por los efectos “enceguecedores” de la fe. Con ello, Sana se afirma como agente libre, en plena conciencia de los efectos de la religión.

¿Qué diría el lector si le adelanto que este texto no será una condena a los efectos patriarcales de la religión musulmana?, ¿qué diría si me inclino por cuestionar la incorporación irreflexiva e inmediata de argumentos feministas provenientes de contextos seculares-occidentales en contextos religiosos como el de Egipto o Siria? Antes de entrar de lleno en el tema del feminismo musulmán, ofrezco al lector un recuento del camino que ha transitado el feminismo (dentro de ella incluyo a la teoría *queer*). Con esto quiero que se comprenda la tesis

²⁵ *Ibid.*, pág. 172. Texto original: “Self-esteem makes you independent of what other people think of you. You begin to think of your worth not in terms of marriage and men, but in terms of who you really are.”

fundamental en este escrito: el feminismo en su pluralidad es una de las muchas corrientes de pensamiento que nos deja ver la urgencia de comprender las teorías en su contexto. Quiero mostrar con este texto lo obsoleto que resulta extrapolar los supuestos feministas de sesgos occidentalistas a un espacio como el musulmán; mostrarlo permitirá comprender el cariz de los supuestos de donde parte un pensamiento que se asume a sí mismo tan “radical” como es el feminista contemporáneo. No comprenderlo puede llevar a caminos equivocados, por ejemplo: la llamada “cuestión femenina” ha sido un punto medular en las críticas occidentales al pueblo musulmán.²⁶ No podemos dejar de ver la relación de estas críticas con la situación política-económica contemporánea. Sobre todo después del 11 de septiembre de 2001, cuando el mundo musulmán es más fuertemente asociado con el terrorismo. No es casual, por ejemplo, que el trabajo de la fundación norteamericana *Feminist Majority* haya ayudado a justificar el bombardeo a Afganistán.

De aquí se desprenden otro tipo de discusiones de carácter filosófico a las que me referiré al final pero que adelanto preguntando: ¿debemos analizar a detalle cuando exportamos teorías en otras realidades diferentes a la nuestra? ¿Qué tan distintas tienen que ser esas realidades para que merezcan llamarse “diferentes”? En este ejemplo, el mundo musulmán egipcio es suficientemente diferente del norteamericano para producir teorías distintas por mucho. Propongo retomar al ya poco leído Frantz Fanon cuando en *Piel Negra Máscaras Blancas* nos dice:

En Martinica son muchos los que a los veinte o treinta años, se ponen a trabajar a Montesquieu o a Claudel con

²⁶ Esta crítica no sólo ha correspondido a Europa Occidental; la Unión Soviética ha utilizado ese pretexto para sus proyectos civilizatorios en la población musulmana de Asia Central.

el único fin de citarlos. Porque gracias al conocimiento de esos autores aspiran a que se pase por alto su negrura.²⁷

Las discusiones del feminismo

El feminismo es una corriente que cruza la historia contemporánea hasta nuestros días –aunque tiene antecedentes en la Edad Media y el Renacimiento–. Uno de sus primeros momentos fue el reclamo al sexismo que acompañó a la Revolución francesa en 1791, cuando Olympe Gouche en su *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana* reclama al movimiento lugares en la asamblea, así como derechos públicos. Desde ese momento histórico hasta el siglo XX ha habido constantes disputas por la igualdad jurídica, política y económica. Las feministas de esos tiempos buscaron defender su lucha desde alianzas con fuerzas socialistas, liberales o anarquistas. En esos casos, el feminismo se caracterizó por ser un movimiento pacifista y progresista. Éste resistió al fascismo en Italia, Alemania y España.

Después de la Segunda Guerra Mundial, las mujeres en varios países consiguieron el derecho al voto, lo que significó un repliegue para el movimiento. Desde ahí hasta los sesenta con el pretexto de haber otorgado el voto a la mujer y con ello la igualdad en derechos hay un intento fuerte de regresar a la mujer al hogar como su “lugar de origen”. En consecuencia, muchos movimientos feministas se dan por satisfechos; paradójicamente esa época representa un reforzamiento de los papeles femeninos en la vida privada familiar.

A raíz de esto, es hasta finales de los sesenta que el movimiento resurge de la mano de los movimientos estudian-

²⁷ Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, New York, Grove Press, 2008, pág. 79.

tiles protagonizando la llamada revolución sexual. Hay dos características fundamentales en este episodio, la primera es su independencia, pues hasta ese momento, el feminismo anterior siempre surgía apoyando a otros movimientos. Estas mujeres se adscribían a otras causas independentistas, sufragistas, obreras, etc. esperando con ello lograr el reconocimiento de sus propias demandas, pero los reconocimientos no se obtenían al final de los apoyos.

A partir del final de los sesenta surge la voz autónoma de las primeras feministas protestando por la opresión femenina, sin necesidad de otro pretexto que ese. Ellas reconocieron insuficientes los logros en materia de igualdad alcanzados por sus antecesoras. La segunda característica es que la inconformidad viene ya no de la búsqueda de igualdad en materia política o jurídica sino desde la vida privada. El terreno del hogar, que era intocable por la política, se vuelve el espacio desde donde estas mujeres muestran sus inconformidades. Con ello, no sólo los roles en la vida familiar se cuestionaron, también las políticas en materia del cuerpo femenino, el aborto, los anticonceptivos, los modos de vivir la sexualidad, la homosexualidad, etc.

Podemos decir que esta actitud se mantiene homogénea hasta los noventa, cuando el feminismo encuentra dentro de sí una serie de contradicciones que le hacen reconsiderar la pregunta que inauguró Beauvoir: ¿qué es una mujer? El feminismo se ha diversificado porque ha cobrado conciencia de la falta de interés por alcanzar igualdad con el hombre, y con ello, la necesidad de hacer explícita y operativa la pluralidad que aparece en respuesta a la pregunta por el ser mujer.

El feminismo teórico, de inicio tomó palabra «mujer» como bandera en la lucha por la igualdad.²⁸ Como lucha autónoma en los años sesenta, hasta los últimos treinta

²⁸ Aquí hago una diferencia entre feminismo teórico y práctico que tiene fines analíticos.

años, la teoría ha venido adquiriendo conciencia de que ese término se ha vuelto un obstáculo para el propio movimiento, lo cual también toca a la categoría de «sujeto político» que subyace como supuesto detrás de la categoría «mujer». El cuestionamiento radica en su falta de garantía de representación política; no es fácil encontrar cuáles son las demandas comunes del movimiento feminista cuando esas demandas atraviesan diferencias étnicas, económicas, raciales, culturales, geográficas, religiosas. Al menos, la mitad de la población pertenece al sexo femenino. Esto contrasta con otros grupos o minorías, en donde las demandas son más claras, o en donde los movimientos se formaron en respuesta a ciertas necesidades muy específicas. Por tanto, un último tipo de feminismo reconoce que el riesgo de no cuestionar la categoría «mujer» es no mirar el carácter represivo que ésta guarda.

Varios escenarios me vienen a la mente, por ejemplo, una mujer blanca de clase media a finales de los sesenta en Estados Unidos pelea porque la femineidad de su cuerpo no dependa de su maternidad; mientras una mujer de color en la época de la esclavitud en Estados Unidos esperaba, en su reivindicación, la oportunidad de formar una familia. En Latinoamérica, en el Primer Encuentro Feminista realizado en Bogotá en 1981, un feminismo proponía integración a los partidos y guerrillas de izquierda y otro esperaba la autonomía con respecto a organizaciones políticas masculinas. En México, las feministas que apoyaron la Revolución (1910) esperaban igualdad jurídica y ochenta años después mujeres como Aralia López, Amalia Fischer y la misma Francesca Gargallo, ven en las mujeres que participan en la institucionalización del movimiento feminista que ellas traducen algunas demandas ya canonizadas de igualdad de derechos entre sexos en una falsa demostración de que el sistema toma en consideración a las mujeres.

Es importante ahora analizar la historia de las ideas de los eventos anteriores, esto es, en materia filosófica y política, cuáles son las reflexiones que han acompañado o derivado de las luchas anteriores.

A partir de su independencia como movimiento político aparece el feminismo como teoría: su comienzo es la distinción sexo-género. El «sexo» quedará como aquello que corresponde al orden biológico corporal, la base del «género» entendido como construcción cultural.

Cuando en 1949 Simon de Beauvoir dice en *El segundo sexo* “no se nace mujer, se llega a serlo”, esto sugiere cierta potencialidad por desarrollar en cada mujer. Llegar a ser mujer es volver efectivo algo tenido de antemano. La dialéctica descrita por la autora francesa es la siguiente: el sujeto masculino abstracto, en su afán de apegarse a ideales modernos occidentales, ha rechazado su propia corporeidad y la ha proyectado en el cuerpo femenino. A la par, el sexo femenino ha quedado restringido a su cuerpo para que lo masculino quede como aquello que ostenta libertad radical.

Con ello, la consigna de “llegar a ser mujer” proviene de asociar lo corporal con lo femenino. Si dentro del mundo masculino la mujer está sometida, encontrará su realización a partir de su «diferencia sexual» (como diferencia biológica) porque ése es el lugar desde donde se puede diferenciar del régimen patriarcal. Para Beauvoir, el cuerpo debe ser el instrumento de libertad. La mujer puede adquirir cierta agencia como acto de voluntad y decidir su lugar con respecto al «género». Su planteamiento descansa en la distinción cartesiana entre cuerpo y libertad o el dualismo mente-cuerpo: su invitación es a que el cuerpo de la mujer debe liberar su mente.

La compulsión a “volverse mujer” viene para Beauvoir de lo que entiende por «sexo» femenino. Es decir, la autora tiene que suponer que hay algo como la sexualidad biológica femenina sin más para poder explicar el origen del “volverse

mujer”. Si la mujer está negada socialmente, es en el terreno biológico en donde encuentra aquello en lo que su aparición social puede basarse. El avance de Beauvoir representó, para las mujeres de su tiempo, la libertad de poder distanciarse de los parámetros patriarcales de una manera muy clara. La biologicidad, independientemente de lo social, prometía un terreno en el que el cuerpo masculino no sería superior al femenino, sólo diferente por morfología. Podemos decir que esa limpieza frente a lo social permitió al feminismo preguntarse por los diferentes modos de volverse mujer, permitió a las mujeres pensar que un cambio en el orden social era posible.

Beauvoir acompañó al feminismo hasta hace pocas décadas, en las que varias pensadoras han comenzado a cuestionarla. Resumiré la crítica de la siguiente manera: para el feminismo posterior no podemos apelar al cuerpo como natural (ajeno a lo social) ya que incluso él tiene un origen cultural y social. En otras palabras, incluso la manera en la que entendemos las diferencias biológicas depende de una historia, en donde debe ser cuestionada la conformación simbólica y material del cuerpo femenino.

Cuando Beauvoir espera incorporar a la mujer al orden social, ella busca que alcance un lugar en el régimen patriarcal, pero sus críticas ven la importancia de antes cuestionar a tal régimen. Por tanto, para muchas feministas posteriores a Beauvoir, su postura significó una masculinización por reconocimiento, lo que tiene como consecuencia la pérdida del potencial que tiene una situación de exclusión. Seguir con el planteamiento de la autora de *El segundo sexo*, es esperar integración irreflexiva. A continuación profundizaré exponiendo la postura de algunas de estas autoras.

Luce Irigaray es representante del feminismo contemporáneo cercano y crítico con el psicoanálisis. Irigaray da importancia a la diferencia de los sexos y desde ahí hace una lectura crítica del psicoanálisis y de la filosofía.

A partir de su lectura de Freud escribe lo que se conoce como una de sus obras más importantes titulada *Espéculo de la otra mujer*, en donde hace una lectura crítica del mismo. En el texto de Freud titulado *Algunas consideraciones psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*, éste ofrece una descripción sobre el complejo de Edipo y la importancia de la función del falo en la sexualidad humana. Para Freud los seres humanos somos excesivamente dependientes del otro; esa dependencia es notoria en los mecanismos complejos por los que asumimos la propia sexualidad. Para la existencia de hombres y mujeres hay dos series de desarrollo distintas que tienen que ver con la formación de la masculinidad y la femineidad. Este desarrollo va más allá de lo biológico y para Freud su origen es el complejo de Edipo.

En la primera etapa llamada fálica, el niño y la niña tienen como objeto a la madre. Después de esa etapa, hay una diferenciación entre ambos. Al niño le ocurre la castración: la salida del complejo de Edipo. La relación se rompe por la “Ley del Padre”, esto significa que el amor a la madre se asume como irrealizable por la presencia del padre. Para la niña es distinto porque ella no padece el complejo de Edipo desde un principio; al igual al niño, ella tiene una relación con la madre, para volverse mujer tiene que cambiar su objeto de deseo de la madre, al padre. Para ello debe aparecer lo que llama Freud “La envidia del falo” que consiste en el descubrimiento de carencia de falo, y por tanto, su reconocimiento como inferior.

El descubrimiento decisivo lleva a un cambio en la niña, ella se reconoce mujer en tanto carente. Esa envidia es la que le permite cambiar del objeto materno, al paterno y ahí entra en el complejo de Edipo, al desear ahora al padre. Entonces, odia a la madre por darle un cuerpo mutilado y siente fantasía por tener un hijo con el padre. La ausencia del pene se vive como mutilación, esto reafirma lo que llama Freud el «Ideal masculino».

Es importante detenernos aquí porque es el momento en donde Irigaray ubica una de las explicaciones en donde lo femenino como “diferencia biológica” es explicado en término de carencia. Esto significa que un discurso como el psicoanálisis naturaliza la diferencia de género como “envidia del falo”, la envidia sólo puede provenir de alguien de inferior jerarquía en la división hombre-mujer. Su crítica al psicoanálisis consiste en recuperar la femineidad dejada fuera por Freud; consiste en un rescate de la significación positiva de lo femenino, ausente en el discurso psicoanalítico clásico.

Irigaray se opone a Beauvoir, para quien la mujer es lo «otro» de lo masculino. Para Irigaray lo masculino y su otro constituyen una dialéctica que excluye por completo cualquier tercera opción de economía de significación; ese tercer tipo sería la realmente femenina. La mujer, para Irigaray, debe abandonar el modelo de otredad masculina conservado por Beauvoir porque ésta última no se percató de que, en su teoría, el falocentrismo tomó el lugar de la mujer. Irigaray ve un círculo en el que lo masculino constituye tanto significado y significante y en donde lo femenino queda carente de significado. Salir del círculo, significa para ella, la posibilidad de otro lenguaje u otra economía significante más allá de las “marcas” de género.

El posfeminismo de Judith Butler

La siguiente autora sobre la que me interesa hablar es Judith Butler, representante del llamado posfeminismo y junto con Eve K. Sedgwick será una teórica de los movimientos *queer*. El posfeminismo aparece en los noventa en Estados Unidos como giro conceptual con los esencialismos de género. Tanto el posfeminismo como la teoría *queer* surgen como alternativas al desbordamiento que sufre el propio sujeto del

feminismo o el sujeto homosexual. Este giro representa una forma de madurez en tanto teoría política.

No es baladí hablar de su contexto de aparición. En los noventa, aparece la teoría posfeminista en Estados Unidos, lugar de diversidad étnica en donde empiezan a tomar voz feminismos como el chicano, el feminismo negro, o movimientos como el PONY (Prostitutes of New York), las Daughters of Bilitis, Queer Nation, Radical Furries, Lesbian Avengers, el Manifiesto Cyborg de Donna Haraway, etc. En palabras de Beatriz Preciado una cosa podemos decir que las une, y es:

Un desplazamiento de aquellas posiciones que parten de una sola noción de diferencia sexual y de género —entendida en términos esencialistas, en términos marxistas (división sexual del trabajo) o en términos lingüísticos (orden simbólico o presimbólico)— hacia un análisis de la naturaleza transversal.²⁹

En otras palabras, estos movimientos coinciden en comprender el carácter complejo de la opresión. Ya no se ubican desde una opresión particular como podría ser el género, la clase o la raza; comprenden el cruce de exclusiones que involucran sus demandas. Para usar la categoría de la chicana Gloria Anzaldúa, estos movimientos asumen su estatus fronterizo (*bordeland*).

En algunos textos autobiográficos Butler habla de lo apremiante que fue para ella la afirmación de su vida como una vida digna de ser vivida desde su condición homosexual. Su punto de partida es la consigna de que la sexualidad no es un atributo del “yo” sino, muy al contrario, un medio por el cual el “yo” es desposeído. La red de luchas que se

²⁹ Beatriz Preciado, “Entrevista con Beatriz Preciado, por Jesús Carrillo”, *Desacuerdos*, vol. 2, octubre de 2004, págs. 244–261.

empezaron a tejer en esa época coincidieron en una protesta frente a la desposesión al no encontrar un lugar en el régimen heteronormativo que divide las diferencias sexuales entre hombre y mujer. No es de extrañar que surjan voces preguntándose por las condiciones de conformación de dichos estándares de género.

El tratamiento del feminismo, es replanteado por Butler al preguntarse cuál es el nivel de autonomía al que pueden aspirar las luchas emergentes en Estados Unidos, cuando escoger el propio cuerpo o lograr inclusión social significa navegar entre normas ya trazadas por adelantado, previas a la elección personal.

La principal tesis de Butler es que: “El género no es a cultura ni el sexo es a naturaleza; el género es también discursivo/cultural”.³⁰ Con ello complementa planteamientos como el de Irigaray y cuestiona a Beauvoir. Si en la mayoría de los casos el sexo es binario, ello no es razón para pensar que el género debe serlo también.³¹ Con esto sostiene que no existe un “cuerpo” sin que eso se haya formado culturalmente. Es más fácil comprenderlo si pensamos en la poca representación que tienen personajes homosexuales, travestis o transexuales (que a fin de cuentas son los que ella busca representar) en la división naturalizante en la que el sexo biológico sólo puede ser femenino o masculino. Se puede hacer una crítica a la naturalización del sexo desde una experiencia como la homosexual imposible de encasillar en lo que “biológicamente” puede comprenderse por hombre o por mujer. De ahí que Butler argumente que la «diferencia de género» (que para sus antecesoras era meramente socio-cultural) construye también

³⁰ *Gender trouble. Feminism and Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990, pág. 11.

Texto original: “Gender is not to culture as sex is to nature; gender is also the discursive/cultural means.”

³¹ Escribo “en la mayoría de los casos” porque incluso el sexo no es siempre claramente diferenciable, como en los hermafroditas.

la materialidad a la que se refiere, en otras palabras: el género también construye el sexo.

El motivo de su teoría, lo dice en el prefacio de *Género en disputa*: “Busco refutar esos puntos de vista que suponen límites y propiedades del género y restringen el significado del género a las nociones establecidas de masculinidad y femineidad”.³² Lo anterior parte de la idealización que ella encontró en ciertos feminismos que terminaron sin tomar distancia de sus consecuencias homófobas.

Con esto ella asume la construcción de la sexualidad en el discurso y el poder, dentro de convenciones culturales fálicas heterosexistas. Su planteamiento se basa en el poder como condición de posibilidad de la subjetividad. Esto significa que el poder mediante prácticas reguladoras (repetitivas y condicionantes) busca limitar y unificar la heterosexualidad, diferenciándola de y descalificando a la «homosexualidad» y la «bisexualidad». Para ello, el heterosexismo requiere de la repetición de sus lógicas. Dicha repetición regulariza las prácticas y da una apariencia de naturaleza, es decir que la repetición naturaliza, se vuelve un mecanismo de reproducción cultural de identidades.

“La hipótesis aquí es que el «ser» del género *es un efecto*”.³³ Lo que significa que es un efecto de poder y no un punto cero ajeno al mismo. Veamos qué se está entendiendo aquí por género.

El «género» es un aparato productor y normalizador tanto de lo femenino como lo masculino, incluye lo psíquico así como lo biológico; como aparato normalizador abarca fenómenos psíquicos y biológicos. Si éste se ha dividido en

³² *Ibid.*, pág. vii. Texto original: “I sought to counter those views that made presumptions about the limits and propriety of gender and restricted the meaning of gender to received notions of masculinity and femininity”.

³³ *Ibid.*, pág. 43. Texto original: “The presumption here is that the “being” of gender is an effect, an object of a genealogical investigation that maps out the political parameters of its construction in the mode of ontology”.

femenino y masculino, esta división ha incluido de modo negativo las permutaciones que no cuadran con la simple división binaria. Esto significa que todo aquello que no cuadre con la manera en que se vive el ser mujer o el ser hombre entra dentro de lo que Foucault llamó “la anormalidad”.

¿Qué significa que el género sea un aparato normalizador? La «norma» a diferencia de la «ley» no sólo es restrictiva o prohibitiva, ésta transforma las restricciones en un mecanismo y marca el movimiento por el que el poder jurídico se vuelve productivo. Entonces, si la «ley» restringe al negar, la «norma» es un mecanismo que produce en tanto que regula (y no constriñe) los campos de lo *vivenciable*.

Hay que tener en cuenta que un desvío de la «norma» se vuelve un foco de explotación por poderes reguladores como el médico, psiquiátrico, legal, etc., de modo que, si para la «ley» una falta a la misma significaba entrar en el terreno de la ilegalidad, para la «norma», un desvío significa un caso que permite el reforzamiento de los poderes reguladores que se encargarán de reafirmarla desde la «anormalidad». Parecen quedar menos posibilidades a la salida de la «normatividad».

Si hablamos en un inicio de la relación estrecha de Butler con diversos movimientos, no era en vano. Su trabajo teórico responde a su activismo y es interesante cómo ingresa a discusiones conocidas dentro del terreno de la filosofía política, a propósito de las reflexiones derivadas de su experiencia política. La que considero principal es su explicación de la existencia de lo que se ha conocido como los «malos sujetos», éstos son aquellos que logran desplazamientos con respecto a la norma. Explicaré el contexto.

En los años 70, Althusser escribe el ensayo titulado *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, en donde sienta las piedras angulares del concepto de «interpelación», fundamental para entender el debate contemporáneo sobre la formación del

sujeto. En ese escrito, el sujeto es entendido como efecto del *sujetamiento* que ejerce la ideología sobre los individuos mediante construcciones sociales denominadas «aparatos ideológicos del Estado», estos aparatos son instituciones como la jurídica, la familia, la religión o la escuela, entre otras. El proceso constitutivo de la subjetividad es estructural, se trata de formas muy precisas de autoridad en las sociedades capitalistas. Con ello, Althusser toma distancia de la noción de ideología desarrollada por Marx en *La ideología alemana*, en donde ésta se asume como la falsa conciencia generada por la división social del trabajo, necesaria en las sociedades de clase. El proceso de la «interpelación» incluye el desconocimiento del proceso de autoridad que lo constituye como tal.

Althusser explica la «interpelación» mediante una pequeña escena donde se dice que la ideología transforma a los individuos por medio de operaciones como la más trivial y corriente. Si un policía habla a un individuo cualquiera en la calle y dice: *¡eh, usted, oiga!*, y éste responde, en ese momento se está identificando como sujeto de las relaciones de producción. Con este señalamiento, Althusser establece una discusión general sobre lo político. La respuesta al llamado es la constitución del sujeto, el aludido reconoce que se le está hablando a él.

Como resultado, hay una identificación que toma lugar cuando el sujeto se reconoce como aquél a quien el llamado ha sido dirigido, por lo tanto, la subjetividad tiene que ver, en primera instancia, con procesos de reconocimiento y de identificación, en donde la imagen del exterior es constitutiva de la respuesta identitaria. Se trata de un intercambio particular, mediado dialécticamente por la relación entre los individuos y el Estado, en donde el *interpelador* es el «aparato ideológico del Estado».

De lo anterior se deriva el debate contemporáneo que retoma el esquema de la interpelación en tanto mecanismo

constitutivo del sujeto. Podemos decir que sus ejes son dos: el primero es la relación entre «interpelación» e identificación y el segundo la relación entre «interpelación» y subjetividad.

La relación entre «interpelación» e identificación se centra en priorizar la pasividad en la «interpelación». La relación entre «interpelación» y subjetividad da prioridad a la resistencia a la sujeción, a la agencia (*agency*) o incidencia en el mundo. En otras palabras, la discusión gira en torno a dos cosas: 1) que la «interpelación» produzca una directa identificación del interpelado, o que, 2) sea posible para el sujeto ser agente político y, con ello, escapar a los efectos de los «aparatos ideológicos».

Esta discusión ha sido retomada y resignificada por diversos autores contemporáneos como los que representan a la Escuela de Eslovenia como Žižek; seguidoras de las líneas feministas (que toman como eje el trabajo de Butler); el grupo de psicoanalistas lacanianos interesados en temas sociales y científicos sociales interesados en teoría psicoanalítica; y por último, los representantes de la «Teoría política radical» —Etienne Balibar, Jacques Ranciere, Alain Badiou, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

Cuando digo que le interesa a Butler retomar las razones de emergencia de los «malos sujetos», me refiero a que busca explicar la ineficiencia ante la «interpelación» a través de su «teoría de la performatividad», desde el cambio social. Con ello busca responder: ¿cómo adoptar una actitud de oposición al poder, si toda oposición se compromete con el mismo poder al que se opone? Responderlo significa para ella un aporte interesante a una larga discusión aludida arriba.

El género como performativo significa que en su hacer se conforma la identidad de lo que es. No preexiste a la acción. Lo performativo significa que no hay nada dado de antemano con respecto al género. La noción de performativo agrega que el “hacer” es el “ser”, o que la identidad

de género no precede a sus expresiones. Butler define los performativos como aquello que tiene efectos sociales, formador de cuerpos, no siempre en correspondencia con el discurso oficial. El «performativo tácito», como es nombrado por la autora para diferenciarlo de las conceptualizaciones de sus predecesores, tiene el poder de producir efectos sociales. Su influencia tiene como efecto la formación de los cuerpos, su fuerza puede perturbar el contexto al producir algo que antes no estaba.

El «performativo tácito» es crucial en la formación del «sujeto» y del cuestionamiento político del mismo, así como de su reformulación. La autora ve la efectividad del performativo cuando el discurso de poder es revivido dentro del vocabulario de quien es silenciado, esa respuesta es la *desoficialización* del performativo, su expropiación. Se vuelve, en la esfera política, un modo de oposición al poder hegemónico; el acto del habla asume la autorización mientras se realiza. Ese momento es la instauración de otros contextos para su futura recepción. Se trata de una recuperación de la idea derrideana de «iterabilidad»³⁴ del signo lingüístico incorporada por la autora a un terreno social. Los términos reapropiados son asumidos para propósitos no esperados.

A lo largo de su obra, la autora menciona un ejemplo bastante útil para ilustrar lo anterior. La figura del *drag queen* funciona como performativo en tanto desempeña la escena del género, la falta de naturaleza en sus prácticas. Al escenificar el género sin la “correcta” correspondencia cuerpo

³⁴ El sentido no es una propiedad del signo a “recobrar” en su uso, surge en su «iterabilidad», es decir, surge cuando el signo rompe con el contexto anterior para acoplarse o funcionar en el nuevo contexto de enunciación. La «iterabilidad» es propia del lenguaje, es independiente a consideraciones sociales. Aclaremos, se enfatiza el carácter estructural del signo en vez de su nivel semántico; hay algo del signo excedente a su polisemia. Ese “más allá” es la condición de posibilidad de la polisemia.

femenino-género femenino, la *drag queen* evidencia lo performativo del mismo. Su éxito como ejemplo consiste en mostrar claramente el absurdo de la “naturalidad” del género. Lo logra, por la «iterabilidad» del performativo que permite que el género sea reapropiado. El *drag queen* resignifica lo femenino, se reapropia de él, lo mal logra.

El «performativo tácito» no sólo es una práctica ritual, es uno de los rituales más influyentes en la formulación y reformulación de los sujetos. ¿Por qué esta perspectiva abre la posibilidad de la insurrección? Si el discurso de odio intenta silenciar a aquél al que se dirige y por el contrario es revivido dentro del vocabulario de quien es silenciado, esa respuesta es la *desoficialización* del performativo, su «expropiación». Se vuelve en la esfera política, un modo de oposición al poder hegemónico, el acto de habla asume la autorización mientras se realiza, ese momento es la instauración de otros contextos para su futura recepción. Se trata de una recuperación de la «iterabilidad» del signo incorporada a un terreno social. Los términos reapropiados son asumidos para propósitos nunca antes esperados. Por ello debemos, y en esto hace énfasis a lo largo de su obra, jamás considerar que un término está absolutamente contaminado o absolutamente cerrado a una significación determinada. Siguiendo a Gilroy en *The Black Atlantic, Modernity and Double Consciousness*, la tarea propuesta es forzar a que los términos de la modernidad puedan ser resignificados por aquellos que han sido excluidos, lo cual ya es un ejercicio político. Esto no significa una asimilación simple, sino la activación de la potencialidad de los términos establecidos por la modernidad.

Otro ejemplo para ilustrar lo anterior se encuentra en un diálogo que entabla con G. Spivak en el 2006 titulado ¿Quién le canta al Estado-nación? Las autoras relatan un «acontecimiento» —en términos de Badiou—, una manifestación de inmigrantes hispanos en Estados Unidos, bajo la

consigna “Nosotros también somos América”. La consigna anuncia el intento de esta gente por evidenciar que América es el nombre con el que se suele autodenominar Estados Unidos, pero que debería incluir a los ciudadanos nacidos debajo del Río Bravo. El evento consistió en el canto ferviente del himno nacional estadounidense en castellano, esto es, a fin de cuentas como americanos cantaron el himno “americano”. A esto el presidente Bush respondió muy indignado que el himno sólo se puede cantar en inglés. A la par que el *drag queen*, los cantantes en nombre de su incorporación al Estado-nación estadounidense operan un desplazamiento dentro de un código de enunciación identitaria y a la vez excluyente como lo es el himno. En términos de lo que se ha seguido en la exposición, el evento, resulta intolerable para Bush, porque es una apropiación performativa en el sentido que implica que un código de exclusión es tomado por aquellos excluidos por el código.

El resurgimiento del Islam, feminismo musulmán

Los ejemplos con los que comencé esta presentación, fueron extraídos de un texto redactado por la antropóloga paquistaní Saba Mahmood titulado *Politics of Piety* a propósito de su recorrido por Egipto a dos décadas del surgimiento del movimiento al que me referí al inicio: el «movimiento de mezkitas».

Antes de entrar al contenido del libro, daré el contexto. En las últimas tres décadas se ha llamado «resurgimiento del Islam» a las actividades de algunos grupos políticos involucrados en el desarrollo de un tipo de *ethos*. Este resurgimiento nace en respuesta a un descontento: los Estados árabes seculares han fallado en ofrecer a sus ciudadanos reformas políticas adecuadas para la sociedad particular a la que se

dirigen; su exceso de secularismo ha desencadenado, en algunos, un interés religioso por el Islam.

Los miembros han tratado de reforzar las costumbres sociales islámicas, no con el fin de perseguir Estados teocráticos o fundamentalismos. Estos grupos buscan en los Estados, un reflejo de sus valores religiosos, es decir, hay una tendencia más marcada a promover el cuidado de sus conductas. El resurgimiento de estas formas de religiosidad es una resistencia a la dominación occidental, una protesta en contra del proyecto de modernización de sus regímenes políticos al aliarse con las potencias occidentales. Los grupos tienen como objetivo la resistencia en contra de un *ethos* secular-liberal, por eso su principal foco de acción es el reforzamiento de cierto modo de *ethos* islámico.

Dentro del resurgimiento del Islam, hay una beta feminista. El feminismo ha sido ha sido retomado y resignificado por mujeres musulmanas desde el siglo XIX. Estas feministas han respondido a la opresión sexista desde la fe. Su lucha se ha relacionado con otras luchas nacionalistas, democráticas, movimientos humanitarios, reformas religiosas además de luchas postcoloniales. De todos los países en donde esto ha acontecido, Egipto y Siria han sido los países más importantes; pero sus alcances se extienden por Medio Oriente y han llegado a lugares como Malasia, Indonesia, Pakistán, Bangladesh. Nama y Amal, las mujeres con las que abrí el presente escrito, son ejemplos de lo que defenderé como un tipo de feminismo peculiar que nos hace reformular y potencializar una lucha rica por su diversidad como lo es la feminista.

Insertas en el resurgimiento del Islam, las mujeres del «movimiento de mezquitas» han retomado el estudio del Corán en un espacio público. Algo que ha dado libertad notoria a este grupo de mujeres es que lo anterior no ha sido visto como problema estatal porque no tiene la coordinación propia de un movimiento político tradicional. Es de

notar la escasa repercusión que han tenido estos eventos en los medios de comunicación. A pesar de eso, el *Washington Post* publicó, oublicó en junio 2005, con todo y la falta de estadísticas precisas, la existencia de más de 700 escuelas religiosas (de las cuales 80 están en Damasco). También podemos decir que el movimiento se ha vuelto poco a poco un foco de intimidación para partidos seculares como Baath.

Un punto fuerte a recuperar es el cuestionamiento de la división privado-público que nos ha legado ciertos momentos del feminismo; de ahí que creo que este fenómeno es un cambio político. Sostengo lo anterior porque estos cambios mínimos han repercutido en el modo en que las mujeres se han estado integrando a la vida social y también han modificado sus actitudes con respecto a la educación, el trabajo y la familia. El regreso a la religión dentro de los cánones islámicos las ha obligado a reinterpretar las consignas y discutir sus inquietudes personales.

En contraste, veamos lo que sucedió con las madres de esta generación. Tomemos el caso de Egipto. Entre los años cuarenta y los setenta Nasser Assad introdujo el modelo nacional socialstay con ello el modelo occidental. Las hijas, protagonistas del movimiento aquí descrito, a partir de su acercamiento personal a las escrituras, han podido protagonizar cuestionamientos en torno a sus vidas personales al compartir sus inquietudes con otras mujeres. Por ejemplo, cuestiones como el matrimonio, la tolerancia a los abusos maritales o extramaritales, el adulterio, etc., que estaban normalizados para sus madres (a pesar de la occidentalización con todo y sus ideales liberales). Ahora, para la segunda generación, se han vuelto tema de discusión: estas mujeres buscan transitar por ellos de manera devota.

El velo (*hijab*) es una práctica indispensable para estas mujeres porque como símbolo en Occidente detenta una carga de inferioridad. Se trata de un símbolo de opresión

femenina que ha sido vetado por Argelia y Turquía, incluso Reza Shah cuando entra al poder en Iran, comienza su mandato prohibiéndolo. No es de sorprender que una de las primeras feministas, Houda Sharawy, haya marchado públicamente sin velo anunciando su libertad. Generaciones como la que está surgiendo en los últimos años ven en el velo una forma de identidad islámica, el primer pretexto para la aparición de sus propias identidades.

En su recorrido por Egipto de finales de los noventa Saba Mahmood contrasta las prácticas corporales islámicas, con un punto de vista secular ejemplificado por el trabajo de Butler. Aun cuando la autora norteamericana se inserta en una corriente de filosofía radical, ésta no puede dar cuenta de una situación como la musulmana.

Los dos puntos más rescatables de los trabajos de Mahmood para mí son dos: a) su claridad de analizar la agencia en sus diferentes modalidades, en oposición de una teoría de la agencia voluntarista; b) su interés de salir del supuesto del pensamiento político occidental basado en que la única opción ante la norma es su subversión o su reafirmación.

La autora norteamericana representa uno de los mejores logros del pensamiento progresista en materia de género en los últimos años. Si bien, Mahmood concuerda con la importancia que Butler da a la búsqueda de la desestabilización de las normas, toma distancia de su teoría porque para Butler todos los actos de subversión se oponen a cierta violencia. Aquí se ve claramente lo que he tratado de demostrar a lo largo del texto; la teoría de Butler corresponde con lo que ella misma describe como su «condición homosexual». Por ello, su teorización sobre la dimensión política de la teoría de la *performatividad* se orienta a la desestabilización de los discursos reinantes sobre el género y la sexualidad.

A la luz del trabajo que hace en Egipto se da cuenta de que la teoría de Butler limita los alcances de la agencia. Su

análisis del poder queda restringido por un marco en el que la única alternativa posible ante la norma es darle seguimiento o subvertirla (lo que significa reiterarla o resignificarla).

Para Mahmood, Butler crea un modelo que responde a dos intereses básicos: a) su preponderante interés en rastrear posibilidades de resistencia al poder regulador en el cual se basa y b) su modelo de *performatividad*, conceptualizado dentro de una estructura dualista basada en la ejecución o no (afirmación/subversión) de las normas.

Los casos con los que comencé este escrito son extraídos del libro de Mahmood. Se trata de experiencias no necesariamente subversivas a la norma. Mahmood sostiene que las mujeres del «movimiento de mezquitas» nos muestran que las normas también pueden ser *experimentadas*, vividas, consumadas o habitadas de diferentes modos.

Estas mujeres no asumen los modelos de conducta como si éstos fueran constrictivos de su libertad. Ellas ven a las formas autorizadas de conducta, como las potencialidades por las que el sí mismo es realizable. Estas feministas musulmanas no buscan liberarse. Para este caso, Mahmood se pregunta ¿para qué buscar la libertad en este caso si no existe algo así como “los propios deseos”?

Tomemos de nuevo el ejemplo de la *al-hayā'* con el que abrimos este texto. Si analizamos este trabajo del cuerpo en relación con la norma, el uso del velo (*hijab*) como actitud corporal es ya una práctica virtuosa porque el cuerpo no es aquello antecedente a la virtud. Con esto, se acercan a la noción de cuerpo como carne en sentido hebraico (*basar*) y se aleja de la noción de (*soma*), que para el mundo griego significó el inicio del dualismo cuerpo-alma, mismo que repercute en la visión cristiana del cuerpo.

Si entendemos la agencia como una resistencia a las normas sociales, entonces Amal y Nama están describiendo su proceso de sometimiento, aceptación e internalización a las normas de

subordinación de *al-hayā'*. Si tratamos de ampliar el término agencia a partir de la conversación aquí mencionada, surgen preguntas interesantes. Primero hay que observar un cambio significativo de conciencia: en estas descripciones, los deseos naturales no son anteriores a las acciones, muy al contrario, la repetición de prácticas corporales cultiva la memoria, el deseo o la conducta según ciertos estándares.

Para la concepción occidental más esencialista, Amal tendría una “naturaleza” extrovertida; el hecho de subordinarse significaría, en este caso, reprimir su extroversión y ceder a la timidez. Sin embargo, estas mujeres no parten de los supuestos de lo “natural”: asumen desde su horizonte de sentido, que la timidez se cultiva. Su concepción no supone la existencia de un cuerpo al cual educar conforme a normas, estas dos mujeres piensan en un cuerpo formado en la incorporación con las normas. Por eso Nama afirma: “tu cuerpo literalmente se llega a sentir incómodo si no usas el velo”.³⁵

El argumento feminista de Occidente privilegia la representación como principio del dominio masculino, por eso, el feminismo debe actuar al nivel representacional. Para *al-hayā'* es crucial el rol que el cuerpo juega en la construcción del sí mismo; para las mujeres musulmanas es que este tipo de virtud no se agota en la representación, entonces cualquier intento de cambiar representaciones es insuficiente.³⁶

Amal toma la ausencia de timidez como una marca de *incompletud* de su proceso de aprendizaje, y no como un de-

³⁵ Saba Mahmood, *op. cit.*, pág. 158. Texto original: “your body literally comes to feel uncomfortable if you do *not* veil”. No dejemos de mencionar que para muchos autores *al-hayā'* es un ejemplo de objetivación del cuerpo femenino a los deseos patriarcales, sin más.

³⁶ Me parece útil la comparación con los ejemplos teorizados por Freud. A diferencia de los casos de histeria que estudia Freud, para estas mujeres los deseos no anteceden las conductas. Para Freud las pulsiones anteceden sus modos de expresión. En contraste, estos ejemplos muestran cómo la secuencia de prácticas va de la mano de los deseos y emociones, hasta cierto punto los determina.

seo a ser reprimido. No sirve aquí asumir que quitar el velo será una modificación a nivel simbólico. En estos ejemplos hay una ética corporal compleja en donde la materialidad no es abyecta o independiente a la articulación discursiva.

La subversión de la *drag queen*, depende de su éxito en desempeñar la escena del género, en tanto muestra más claramente el absurdo del mismo. Hablar tanto de lo corporal como lo lingüístico le permite afirmar: aquello estabilizador de la norma, esto es la «iterabilidad» del performativo en tanto habla y en tanto cuerpo. Sobre éste principio doble funda la fuerza del performativo como resignificación.

Para las mujeres musulmanas del «movimiento de mezquitas», el error para actuar satisfactoriamente una virtud es síntoma de una impropiedad, una alienación del sí mismo. Lo que diferencia a una *drag queen* de Amal, por ejemplo, es que la segunda produce su propia timidez en la repetición. La *drag* también se aproxima a las normas femeninas en la repetición, pero ahí trata de aprovechar la disyunción entre lo social y lo “naturalmente” atribuido a la diferencia sexual. Por lo contrario, Amal quiere salvar la diferencia entre el ideal y la *performance*.

La principal diferencia radica en el modo en el que los performativos se relacionan entre sí, en la forma que se preceden. Las participantes egipcias ponen énfasis en el carácter acumulativo de los performativos, en el que cada uno depende del anterior. Para este caso, la fortuna del performativo depende de la coincidencia en la repetición; la virtud es un escrutinio cuyo fin es la coincidencia entre: las prácticas, por un lado, y las disposiciones virtuosas de las personas que las efectúan, por el otro.

Conclusiones

Mi primera reflexión final gira en torno a los alcances de las ideas aquí propuestas así como a lo que entendemos por teoría. Comparemos: una autora como Butler no escribe desde una limitación conceptual ni desde su contexto; ella habla en términos universales, habla de «género», de «norma», de «melancolía» como «estructura psíquica», etc. Se asume como filósofa y si bien es una crítica del estructuralismo, no estoy muy convencida de que se logre deslindar de los vicios filosóficos de esa corriente. Mahmood, como migrante educada por la academia norteamericana, tiene la posibilidad de contrastar experiencias, su propuesta no pretende la categorización de teoría filosófica, su trabajo es enmarcado desde la antropología. Sin embargo, al revisar sus reflexiones me viene la pregunta por el estatuto de la teoría en términos de universalidad.

Me parece pertinente pensar cómo puede ser respondida. Es bien sabido que el proyecto moderno es imperialista y de la mano vienen planteamientos teóricos universalistas y excluyentes. Salir de ahí, ¿qué significa? ¿Será que una teoría con fines universales inevitablemente excluye? Bartolomé de las Casas ya anunciaba la idea de un universalismo conformado por las diferencias, Aimé Césaire escribe en una carta dirigida al Secretario General del Partido Comunista Francés, Maurice Thorez:

Hay dos modos de perderse a uno mismo: a través de la limitación de la particularidad o de la disolución en lo “universal”. Mi idea de lo universal es esa en la que lo universal se enriquece con todas las particularidades, con la profunda coexistencia de las particularidades.³⁷

³⁷ Ramón Grosfoguel, “Decolonizing Western Universalisms: Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas”, *Transmodernity: Jour-*

Césaire condena al universalismo por su abstracción. Si es abstracto es una confirmación imperialista del predominio de una particularidad sobre las otras. Es de antemano absurdo e imposible que una particularidad se lleve a lo universal. La idea universal que él propone contiene la reunión de todos los particulares, esto ya se vuelve una relación de horizontalidad que ve en la unión de lo diverso la riqueza del universal.

Una segunda reflexión es sobre los límites de lo que un autor como Eduardo Grüner llama el vicio textualista del posestructuralismo (en donde Butler está inserta y también Foucault y Derrida). La comunidad transgénero criticó la teoría de la performatividad porque ellos no pueden comprender cómo un cambio de significación en términos lingüísticos puede tener repercusiones duraderas en sus corporalidades. Es decir, a Butler le falta una complejización de lo material. Sin duda, esto es algo que puede criticarse y de alguna manera Mahmood lo hace cuando habla de la virtud como práctica corporal. Una autora como la hindú Gayatri Spivak, al mencionar la pauperización de los habitantes de India, conceptualiza el “límite del texto”. Es interesante que autoras del “Tercer mundo” apelen a cierta materialidad insuficientemente teorizada por autores que pueden ser catalogados dentro de la corriente posestructuralista o textualista.

Por otra parte, a lo largo de mi investigación descubrí que la pregunta por la subversión al poder y la búsqueda de la libertad está en gran medida formulada desde la respuesta. Tiene propósito de subvertir al poder una cultura en la que el poder es concebido como dominio. Sobre todo lo pienso desde el feminismo, en donde esa libertad ha tenido un

nal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World [School of Social Sciences, Humanities and Arts, University of California, Merced], vol. 1, núm.3, 2012, pág. 95.

contenido muy concreto. El secularismo liberal feminista tiende, como lo señala muy bien Mahmood, a enfatizar el crecimiento personal de la mujer, enfocado al empoderamiento femenino. En muchos casos, este crecimiento ha significado avances considerables, no obstante, siempre me queda la duda: ¿hasta qué punto la mujer ha cedido irreflexivamente, en su búsqueda de empoderamiento y libertad, a una dinámica de incorporación que desaprovecha el potencial político del feminismo? Mahmood problematiza la noción de lo performativo butleriano en su carácter lingüístico desde las prácticas virtuosas islámicas, que para el mundo musulmán son fundamentalmente corporales. Su aporte a Butler y a la tradición feminista europea-norteamericana es una invitación al diálogo. En gran medida, es una más que ejerce la autocrítica dentro de la breve historia del pensamiento feminista.

Sin embargo, el aporte fundamental de Saba Mahmood es al mundo musulmán. Considero que el aporte más importante de los autores como Saba es al «yo filosofante» que toma palabras en sus escritos. El argentino Andrés Roig, en un interés por reforzar el quehacer filosófico en Latinoamérica, afirma la necesidad, antes que nada, de «tenerme como valioso». El «yo» como sujeto situado —en este caso ciudadano de un país colonial—, está hablando de un yo que es al mismo tiempo un «nosotros» al que se accede en la reflexividad del pensamiento. La universalidad de ese «nosotros» radica en el aporte en materia de diversidad que ese nosotros aporta a la discusión universal. Si la filosofía es un saber universal, la filosofía proveniente de la diversidad, sólo agrega riqueza.

Bibliografía

- Althusser, Louis, “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” en *La filosofía como arma de la revolución*, 21ª ed., México, Siglo XXI, 1997.
- Beauvoir, Simone de, *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2006.
- Boyer, Amalia, “Irigaray y la cuestión de la diferencia sexual”, *Eidos, Revista de filosofía de la Universidad del Norte* [Barranquilla], núm. 2, agosto de 2004, págs. 91-105.
- Butler, Judith, *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Síntesis, 2004.
- _____, *Psychic Life of Power. Theories on Subjection*, California, Stanford University Press, 1997.
- _____, “Performative Acts and Gender Constitution. An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”, *Theatre Journal* [The John Hopkins University Press], vol. XL, núm. 4, 1988, págs. 519-531.
- _____, *Cuerpos que importan*, 2ª ed., Buenos Aires, Paidós SAICF, 2008.
- _____, *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990.
- _____, *Undoing Gender*, New York, Routledge, 2004.
- _____ y Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Quién le canta al estado nación?*, *Lenguaje, política, permanencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998.
- Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*, New York, Grove Press, 2008.
- Gargallo, Francesca, *Ideas feministas latinoamericanas*, 2ª ed., México, UACM, 2009.

Grosfoguel, Ramón, “Decolonizing Western Uni-versalisms: Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas”, *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* [School of Social Sciences, Humanities and Arts, University of California, Merced], vol. 1, núm. 3, 2012, págs. 88-104.

Irigaray, Luce, *Especulum de la otra mujer*, Madrid, Akal, 2007.

Mahmood, Saba, *Politics of Piety, The Islamic Revival and the Feminist Subject*, New Jersey, Princeton University Press, 2005.

Preciado, Beatriz, “Entrevista con Beatriz Preciado, por Jesús Carrillo”, *Desacuerdos*, vol. 2, 2004, págs. 244-261.

4

Lauri García Dueñas

el tiempo es una máquina una cajita de música que ya no gira pobre cajita de música olvidada en la gaveta del tocador llena de polvo **el tiempo son las manifestaciones sociales cada vez más frecuentes y menos escuchadas** la gente se queja del tráfico que causan las marchas pero la gente no sabe que este país se está cayendo a pedazos que los países se están cayendo a pedazos que se están secando los países pobres países y elisa mandando correos electrónicos para que cuidemos el planeta *reducir reutilizar reciclar* una niña en pijama corta la calle porque no hay agua en su barrio luchas sociales democracias pírricas **tu cuerpo es lo mejor de este país dijo él y afuera la marcha y el capitalismo salvaje** hace cuatro años este país no era así dijo ella la habitación a oscuras sus ojos brillando al filo de la luz de la lámpara **pensamientos** el pensamiento es una larga avenida con problemas de tráfico el tiempo es una máquina que fabrica ilusiones en masa la música nos reproduce **hace mucho tiempo que estamos solos y no nos dimos cuenta** en nuestra prehistoria éramos felices teníamos aves que volaban globos con helio que también volaban postales cartas escritas a mano **ahora es tarde** códigos binarios programas dos punto cero **lápices incrustados en la piel** inconclusas desinencias verbales enfermedades del alma animaciones 3D yo quiero ser una animación púrpura **quiero bailar desnuda y monocromática dentro de una cajita de música que no tenga polvo y respirar a todo pulmón una tarde en el parque hundido o en coyoacán**

Apuntes para una nueva teoría de la ideología

Gavin Arnall³⁸

Durante mucho tiempo fue común asegurar que nos era más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo. No obstante, en 2008, este cinismo posmoderno cayó en la bancarrota junto con algunas de las instituciones financieras más poderosas del orbe; afortunadamente, nadie salió a su rescate. En su lugar, pensadores radicales comenzaron a evaluar una vez más las ideas de Marx, el marxismo y el comunismo, reconociendo así la insostenibilidad de los ciclos de crisis y acumulación inherentes a la lógica del capital.

Después, en 2011, sucedieron los experimentos de crítica radical y democracia directa: desde la Primavera árabe y Los indignados, hasta el movimiento *Occupy Wall Street* y otros más. En el momento en que las semillas de una alternativa *no* apocalíptica al capitalismo se sembraron en las calles, las plazas, los parques públicos y las asambleas, nuestros corazones rebosaron esperanza. Sin embargo, la participación en estas movilizaciones ha disminuido, tanto que nos encontramos nuevamente en una fase de gran incertidumbre. ¿Será que hemos llegado a un *impasse*, o que las semillas

³⁸ Traducción al castellano de Heriberto Mojica (revisada por el autor).

de 2011 echarán raíz y se extenderán hasta alcanzar el sueño de un mundo radicalmente nuevo?

Justo ahora, la pregunta se antoja aventurada si no imposible de responder. Sin importar cuál sea el futuro, parece que es el momento adecuado para la autocrítica y la introspección. Necesitamos evaluar nuestros logros y nuestros fracasos y preguntarnos qué podemos reapropiarnos y qué es necesario renovar para seguir adelante. Tomando en cuenta lo anterior, de entre todo el arsenal del que dispone la teoría revolucionaria marxista, me gustaría proponer la reconsideración de un concepto que hoy en día está virtualmente abandonado: el concepto de ideología. Mi intención no es ofrecer una teoría de la ideología, sino más bien señalar la dirección que habría que tomar para arribar a dicha teoría.

Quizá este proyecto despierte escepticismo, sobre todo cuando es común pensar que el concepto de ideología es epistémicamente insostenible. Con todo, el escepticismo que genera proviene no tanto de la ideología en cuanto tal sino de eso Otro a lo que se opondrá. ¿Cuál es el misterioso estatus epistemológico de aquello situado al margen de la ideología y que revela su carácter ilusorio?

Para el primer Louis Althusser, y aunque los que participaron de su círculo más cercano encontraron inapropiada su postura, lo Otro de la ideología es la ciencia.³⁹ En *La lección de Althusser*, por ejemplo, Jacques Rancière argumenta contundentemente que la ideología burguesa es perfectamente capaz de apropiarse de conocimientos (*connaissances*) científicos e incorporarlos al sistema del saber burgués (*savoir*). “El saber” —explica Rancière— “es un sistema cuyos contenidos no se pueden concebir fuera de sus modos de apropiación (adquisición, transmisión, control, uso). Éste es un sistema

³⁹ Para la distinción de Althusser entre ideología y ciencia, véase: Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, trad. Martha Harnecker, México, Siglo XXI, 1967.

de dominación ideológica de una clase.”⁴⁰ Al vislumbrar la ciencia como lo Otro de la ideología, Althusser hace ilegible el carácter de clase que, en la sociedad capitalista, posee cualquier saber y ensombrece la forma ideológica en que se expresa todo conocimiento.

Considérese, por ejemplo, la célebre crítica althusseriana al humanismo, que ignora el hecho de que el humanismo “funciona siempre como el discurso de una clase en lucha” al punto de que su categoría central, el concepto de ‘hombre’, es susceptible de privilegiar a un grupo particular bajo el disfraz de la representación universal, o al contrario, logra “afirmar los deseos y la oposición de todos aquellos que se sublevaron contra el poder burgués.”⁴¹ En consecuencia, el problema fundamental en torno al humanismo no es su falta de “cientificidad”, como pensaría Althusser, sino su carácter ideológico, su articulación de clase. Por eso Rancière entiende que la ideología no es mera ilusión y la ve, más bien, como un “(sistema) que representa los intereses de clase y en el cual se libra la lucha de clases.”⁴² La posibilidad de que una ideología particular contenga implicaciones represoras o emancipadoras depende de los intereses de clase expresados en ella.

Ya en Marx es posible encontrar una variante de esta polémica de las dos concepciones opuestas de la ideología.⁴³ En

⁴⁰ Jacques Rancière, *Althusser's Lesson*, trad. Emiliano Battista, London, Continuum, 2011, pág. 143 [las citas de los libros en inglés han sido traducidas por H. M. para la presente edición].

⁴¹ *Ibid.*, pág. 150.

⁴² *Ibid.*, pág. 152. En esta definición la ideología no es un componente estructural de cualquier sociedad, sino un rasgo histórico específico de la sociedad de clases. En consecuencia, el fin de la sociedad de clases significa el fin de toda ideología.

⁴³ Mi análisis sobre el tema está en deuda con la obra de Étienne Balibar. Véase Étienne Balibar, *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, trans. James Swenson, New York, Routledge, 1994, págs. 87-124.

La ideología alemana, Marx contrasta la “ciencia real, positiva” que se fija en la actividad concreta del hombre como determinación verdadera de la sociedad,⁴⁴ con la especulación del idealismo alemán, el cual busca las causas primeras en las ideas separadas de su base material. Es cuando el proletariado reconoce la contradicción esencialmente destructiva entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, cuando surge, en tanto clase, “la conciencia de la necesidad de una revolución fundamental”.⁴⁵ Marx contrapone entonces la conciencia del proletariado con la ideología, como si el proletariado se encontrara al margen o más allá de cualquier ideología y encarnara la ciencia.

Sin embargo, en el prólogo de su *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Marx hace referencia a “las formas ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto (entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción) y lo dirimen.”⁴⁶ En vez de contrastar la ideología con la conciencia del proletariado, Marx afirma que esta última se expresa también en forma ideológica. Vemos entonces que el tema fundamental de la ideología da un giro que va de la dicotomía problemática entre la ideología como ilusión y la ciencia al carácter de clase de todo conocimiento en el sistema capitalista.

Espero que este comentario telegrafiado sienta las bases para una discusión de la ideología que evite uno de sus escollos más frecuentes. Ahora podemos volver a nuestro objetivo original de recuperar el concepto de ideología, sin hacerlo como un mero ejercicio arqueológico de desenterrar del canon clásico del marxismo alguna de sus versiones para aplicarla irreflexivamente a la situación actual. Se trata

⁴⁴ Karl Marx, “The German Ideology,” en *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, New York, W. W. Norton, 1978, pág. 155.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 193.

⁴⁶ Marx, citado por Balibar, *op. cit.*, pág. 99.

más bien de un proceso que requiere una práctica teórica exhaustiva. Tenemos que transformar el concepto mismo de ideología si pretendemos que sea de alguna efectividad a nuestro presente. John Holloway advierte a la izquierda teórica en su obra *Agrietar el capitalismo*, que necesita “aprender el nuevo lenguaje de la lucha, y al hacerlo, participar también en su formación.”⁴⁷ Hay muchas transformaciones desplegándose a nuestro alrededor. No sólo cambian nuestras formas de lucha, sino también la forma de entender aquello contra lo cual estamos luchando. Así, resulta indispensable adaptar nuestro lenguaje teórico para evitar que el mismo nos impida describir e interpretar de forma adecuada las nuevas condiciones que emergen.

Lo anterior no significa que tenemos que deshacernos de las categorías marxistas tradicionales sino que debemos traducirlas creativamente al nuevo vocabulario de la lucha actual, para que puedan reincorporarse al léxico del nuevo lenguaje de lucha. Es posible ayudar en esta tarea haciendo uso de la distinción entre *pensar* y *saber* que propone el grupo argentino, Colectivo Situaciones.⁴⁸ A menudo relacionamos una situación dada con una idea o un concepto previamente formado (nuestro saber acumulado). Sin embargo, el pensar des-instituye el saber, pues ocurre *in situ*, y, por ende, va más allá de cualquier saber preestablecido. Debemos *pensar* el concepto de ideología de manera similar, es decir, debemos des-instituir y superar nuestro saber hasta hoy acumulado de éste.

Uno de los textos que inevitablemente sirve de fuente a nuestra labor de traducción es el célebre ensayo de Louis Althusser “Ideología y Aparatos ideológicos de Estado”. En

⁴⁷ John Holloway, *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2011, pág. 12.

⁴⁸ Véase Colectivo Situaciones, *19&20: Notes for a New Social Protagonism*, trad. Nate Holdren y Sebastián Touza, Brooklyn, Autonomedia, 2011, págs. 87–89.

dicho texto, Althusser describe tres funciones de la ideología conectadas entre sí: 1) La ideología asegura la reproducción de las relaciones de producción; 2) La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia; y 3) La ideología interpela a los individuos como sujetos. Aunque estas tres funciones se apoyan en el terreno movedizo de la dicotomía ciencia/ideología, podemos quedarnos, sin embargo, y sólo adecuándola a nuestro propósito, con la intuición de Althusser sobre la función fundamental de la ideología para la reproducción de las relaciones de producción.

Según Althusser, la reproducción de las relaciones de producción no es una característica estructural de la ideología como tal, sino más bien una histórica que surge dentro de la sociedad de clases. Althusser aclara a modo de auto-crítica en el postfacio de su ensayo, que la reproducción de las relaciones de producción es una empresa de clase tal que “ubicarse en el punto de vista de la reproducción es, en última instancia [...] ubicarse en el punto de vista de la lucha de clases.”⁴⁹ El discurso ideológico, sin embargo, puede presentar efectos diversos dependiendo de los intereses de clase manifestados. Más allá de la dicotomía ciencia/ideología, el punto de vista de la lucha de clases revela que la función de la ideología dentro de la sociedad de clases no siempre consiste en el reforzamiento de la reproducción de las relaciones de producción, sino que en ocasiones contribuye incluso a la subversión contra estas relaciones de explotación.⁵⁰

⁴⁹ Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses: Notes towards an Investigation,” en *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trad. Ben Brewster, New York, Monthly Review Press, 2001, pág. 125.

⁵⁰ Althusser, en *La revolución teórica de Marx*, parafrasea un pasaje de la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx, en el cual parece insinuar esta posibilidad: “En ningún momento he negado a la ideología una realidad social, como bien dice Marx: es adentro de la ideología donde los hombres se vuelven conscientes de su conflicto de clase y luchan por resolverlo; en sus

Y sin embargo, la tesis del punto de vista de la lucha de clases no deja de ser problemática, por eso es pertinente reflexionarla una vez más. En este sentido, concuerdo con Holloway cuando sostiene que hoy “la lucha de clases se ha transformado, y sigue haciéndolo. Ya no resulta adecuado pensarla como un antagonismo entre trabajo asalariado y capital (pues esta fórmula deja sin responder la cuestión del carácter unitario del trabajo). Por ello, estamos obligados a descifrar un nuevo lenguaje para la lucha, uno con categorías renovadas.”⁵¹ La dicotomía tradicional entre explotador y explotado, o bien, entre trabajo asalariado y capital, da por sentado el carácter bifronte del trabajo mismo, que el joven Marx describió, en los *Manuscritos de Economía y Filosofía de 1844*, como aquella diferencia entre el trabajo enajenado y la actividad vital real, diferencia que luego entendió en *El Capital* como la contradicción entre trabajo abstracto y trabajo concreto.⁵² La última de estas caracterizaciones nos remite al capítulo primero de *El capital*, en donde Marx nos revela que el trabajo concreto produce bienes que satisfacen necesidades humanas, cosas que son útiles (valores de uso). Esta clase de actividad productiva, según Marx, existe en todas las sociedades, aunque adopta formas diversas según los modos de producción históricamente específicos. En el modo de producción capitalista, la forma específica del trabajo es el trabajo abstracto, el trabajo homogéneo que produce mercancías para su intercambio (valores de cambio).⁵³

formas religiosa, ética, política y legal, etc., la ideología es una realidad social objetiva; la lucha ideológica es una parte orgánica de la lucha de clases.” Althusser en *La revolución teórica de Marx*, p. 11. Para mayor información sobre el tema, ver Emilio de Ípola, “Las celadas de la ideología,” en *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2007, págs. 135-168.

⁵¹ Holloway, *op. cit.*, pág. 183.

⁵² Para una discusión más amplia de esta distinción en Marx, veáse “Parte IV: el carácter dual del trabajo”, en Holloway, *op. cit.*, págs. 83-108.

⁵³ Karl Marx, *El capital*, vol. I.

No obstante, Holloway señala atinadamente que el giro terminológico de Marx, que va de la ‘actividad vital real’ al ‘trabajo concreto’, oscurece el hecho de que el trabajo hace referencia a un *modo* de actividad que no puede ser representada con un simple término genérico. Consideremos, por ejemplo, el siguiente pasaje de *La ideología alemana*:

Todas las anteriores revoluciones dejaron intacto el modo de actividad y sólo trataban de lograr otra distribución de esta actividad, una nueva distribución del trabajo entre otras personas, al paso que la revolución comunista está dirigida contra el *modo* anterior de actividad, elimina el trabajo.⁵⁴

Holloway, en consonancia, replantea el antagonismo fundamental del modo de actividad humano dentro del capitalismo como la dicotomía entre el trabajo abstracto y el *hacer* concreto, enfatizando así la especificidad histórica de la forma de *hacer* concreto conocida como trabajo. Aunque el *hacer* concreto adopta la forma del trabajo abstracto en el capitalismo, existen *grietas*, excesos en los contenidos de este *hacer*, que superan su forma históricamente específica: desde la participación en asambleas generales o las prácticas de ayuda mutua hasta el placer improductivo de la lectura, o el ausentismo laboral. Hacemos cosas que no pueden ser subsumidas por completo bajo la lógica del capital y que existen dentro de, pero también en contra y más allá del capitalismo.

Sin embargo, para no dar por sentadas las grietas del capitalismo, necesitamos una nueva comprensión de la lucha de clases: “no la lucha del trabajo asalariado contra el capital, sino la lucha del *hacer* contra el trabajo (y, por tanto, contra el

⁵⁴ Karl Marx, “La ideología alemana”, *op. cit.*, pág. 195.

capital).”⁵⁵ La descripción que Holloway hace de las grietas que existen dentro-pero-contray-más-allá del capitalismo evoca el reciente análisis elaborado por Bruno Bosteels, ayudándose de Hegel, sobre la actualidad del comunismo. Hegel, en *La lógica de la enciclopedia*, nos advierte que el pensamiento y la existencia no deben verse como dos ámbitos radicalmente separados:

La actualidad y el pensamiento —la Idea, para ser precisos— normalmente son concebidos de manera trivial como opuestos entre sí (...) Por un lado, en todas las discusiones sobre este asunto, se concibe al pensamiento como sinónimo de representación subjetiva, proyecto, intención, etcétera; por el otro, la realidad es concebida como sinónimo de la existencia sensible externa.⁵⁶

Para Hegel, más que constituir una relación de oposición, la actualidad y el pensamiento están íntima e inmanentemente ligados. Es en esta línea que Bosteels, y en respuesta —oportuna y sutilmente polémica— a la tesis de la Idea del comunismo del filósofo francés Alain Badiou, reflexiona sobre la actualidad del comunismo.⁵⁷ En un llamado a superar el modelo platonista o kantiano de la Idea, cuya tendencia es la de enfatizar la brecha entre la forma o sustancia inmaterial y el mundo sensible, Bosteels propone una visión del comunismo “no como una utopía lejana para la cual la realidad inevitablemente fracasa en ofrecerle un complemento adecuado, sino como algo que ya está dado aquí y ahora, en toda acción de resistencia contra la apropiación privada y en

⁵⁵ Holloway, *op. cit.*, pág. 157.

⁵⁶ Hegel citado por Bruno Bosteels, *The Actuality of Communism*, London, Verso, 2011, pág. 38.

⁵⁷ Véase Alain Badiou, “The Idea of Communism”, en *The Idea of Communism*, editado por Costas Douzinas y Slavoj Žizek, London, Verso, 2010, págs. 1-14.

toda acción de reapropiación colectiva.”⁵⁸ En otras palabras, asomándose a través de las grietas del capitalismo encontramos la actualidad del comunismo.

Volvamos ahora al concepto de ideología desde el punto de vista de la lucha de clases, como alguna vez hizo Althusser, pero tomando en cuenta esta nueva formulación. En primer lugar, debemos asumir que así como existen grietas en el capitalismo, las hay también en la ideología. No obstante, asomándose a través de las grietas encontramos no lo Otro de la ideología sino lo Otro de la ideología capitalista, es decir, otra forma de ideología. Esa otra ideología tiene múltiples nombres pero expresa siempre intereses contrarios a la lógica del capital. No podemos, por ende, percibir la ideología como una fuerza puramente represiva ni como un concepto unitario, puesto que, al igual que el trabajo, está dividida por un antagonismo fundamental.

Con todo, la ideología capitalista juega un papel importante en la reproducción del capitalismo. Y a pesar de que la relación entre base y superestructura ha sido cuestionada una y otra vez, no debemos olvidar la observación de Marx, en *La ideología alemana*, de que esta relación es inequívocamente recíproca.⁵⁹ Ya se señaló que para Althusser una de las funciones de la ideología en esta relación recíproca es la reproducción de las relaciones de producción. Pero si segui-

⁵⁸ Bosteels, *op. cit.*, pág. 29.

⁵⁹ De acuerdo con Marx, su concepción de la historia “consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él [...] como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando a base de él todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la interdependencia entre estos diversos aspectos).” Marx, “The German Ideology”, *op. cit.*, págs. 38-39.

mos la tesis de Holloway sobre el nuevo carácter de la lucha de clases, entonces tenemos que reformular la ecuación de Althusser, pues su enfoque basado en las relaciones de producción, esto es, “las relaciones explotados/explotadores y explotadores/explotados”, ensombrecen el antagonismo entre el hacer concreto y el trabajo abstracto situado en el núcleo de la producción.⁶⁰

Para evitarlo, tenemos que entender que la ideología *capitalista* contribuye a la reproducción de la *forma* de producción subsumida al capital, es decir, a la reproducción del trabajo abstracto. Es así como la ideología capitalista resana las grietas del capitalismo, des-actualiza el comunismo, y ensombrece la contradicción constitutiva de la sociedad capitalista entre el hacer concreto y el trabajo abstracto.⁶¹

Las reflexiones finales sobre el concepto de ideología son en gran parte descriptivas y todavía queda mucho trabajo por hacer, mucho que *pensar*. El pensamiento crítico debe comenzar por tomar en serio la formulación del carácter dual del trabajo que Marx ofrece, junto con las consecuencias que esto acarrea para la comprensión de la lucha de clases y la ideología. Si bien este ensayo no ofrece una teoría acabada de la ideología, se propone al menos ser una invitación a pensar colectivamente con el fin de completar estas notas y de empezar a movernos hacia esa teoría.

⁶⁰ Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses”, *op. cit.*, pág. 105.

⁶¹ Holloway no hace uso directo del término ideología, pero sus discusiones sobre la reificación y la identidad han servido de inspiración para esta interpretación. Ver Holloway, *op. cit.*, págs. 109-164.

Bibliografía

Althusser, Louis, “Ideology and Ideological State Apparatuses: Notes towards an Investigation,” en *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trad. Ben Brewster, Nueva York, Monthly Review Press, 2001.

_____, *La revolución teórica de Marx*, trad. Martha Harnecker, México, Siglo XXI, 1967.

Badiou, Alain, “The Idea of Communism”, en Costas Douzinas y Slavoj Žižek (eds.), *The Idea of Communism*, Londres, Verso, 2010, págs. 1-14.

Balibar, Étienne, *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, trad. James Swenson, Nueva York, Routledge, 1994.

Bosteels, Bruno, *The Actuality of Communism*, Londres, Verso, 2011.

Colectivo Situaciones, *19&20: Notes for a New Social Protagonism*, trads. Nate Holdren y Sebastián Touza, Brooklyn, Autonomedia, 2011.

De Ípola, Emilio, *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2007.

Holloway, John, *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2011.

Kropotkin, Piotr, *El apoyo mutuo: un factor de la evolución*, ed. Á. Capelletti, 3ª ed., Móstoles [España], Madre Tierra, 1989.

Marx, Karl, *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, Nueva York, W.W. Norton, 1978.

Rancière, Jacques, *Althusser's Lesson*, trad. Emiliano Battista, Londres, Continuum, 2011.

Sobre la ideología. Indicios de una posible conversación con Gavin Arnall

Yeyetzi Cardiel

La ideología, como la halitosis, es [...] lo que tiene la otra persona.

TERRY EAGLETON

Abordar la multiplicidad de sentidos que acompañan al concepto de *ideología* como si se tratara de ordenar un cuarto desarreglado y caótico echando las cosas en dos sacos, uno para las cosas buenas o útiles y otro para las malas o inútiles (y aquí habría que especificar qué criterio se emplearía para clasificar lo que es considerado como positivo y como negativo), tirando el segundo a la basura y quedándose sólo con el primero, se parece al proceder dogmático y autoritario propio de la metafísica, que opera a partir de planteamientos dicotómicos que contraponen dos polos asumidos como homogéneos y excluyentes para jerarquizarlos después, privilegiando a uno de ellos en detrimento del otro. Por ejemplo, tomar como punto de partida una separación tajante entre el pensamiento y la realidad privilegiando al primero de manera ahistórica y abstracta, no permitiría recuperar los modos en que opera la *ideología* en una situación singular, en un contexto histórico determinado.

Se podría suponer que las ideas son el origen o causa de las condiciones de existencia, como si se tratara de un

proceso mecánico y unidireccional, y conduciría a una sobrevaloración del papel de la *ideología* para el mantenimiento del poder político –como planteó gran parte de la tradición marxista occidental en los años sesenta, cayendo de nuevo en el idealismo en su intento por superar las interpretaciones de reducción economicista–, e implicaría asumirla como la única fuerza que impidiese a los oprimidos combatir un régimen injusto. En contrapeso podrían considerarse, por ejemplo, la apatía, el cansancio después de una ardua jornada de trabajo alienado o la preocupación por mantener un salario y pequeños privilegios, y no que las personas se encuentran completamente adheridas a los valores de sus dominadores. El mecanismo estaría explicado y no habría más qué decir. Invertir la jerarquización tampoco permite continuar la crítica. El privilegio de la realidad en detrimento del pensamiento podría conducir al decreto de la caducidad del concepto de *ideología*, a la negación de que éste desempeñe algún papel en la reproducción de la dinámica capitalista, o al “fin de las ideologías”, como ocurrió a finales del siglo XX.

Este texto ensaya una primera conversación posible con Gavin Arnall a partir de su artículo “Apuntes para una nueva teoría de la ideología”, incluido en el presente libro. En la lectura de su texto no sólo encontré coincidencias y discrepancias, sino sobre todo una invitación para repensar conceptos y maneras de plantear preguntas y problemáticas, además de abrirme a interesantes lecturas de autores que recupera, para mí hasta entonces desconocidos, como John Holloway, quien no aborda de manera directa el término *ideología*, mas enriquecen la lectura que Gavin hace en torno de la relación entre la misma y su función como reproductora de la forma de producción capitalista. Gavin pone énfasis en la importancia de reconsiderar el concepto de *ideología* a partir de la tradición

revolucionaria marxista, en una crítica de la misma teniendo como brújula el presente que, explícito, no habría de entenderse como mero tránsito, sino que siempre implica un compromiso ético, histórico, político y social con el pasado y lo porvenir. De lo que se trata, insiste, es de “recuperarlo para nuestro tiempo”, lo cual “requiere de una práctica teórica exhaustiva”.⁶² Así, y recuperando las experiencias del Colectivo Situaciones,⁶³ Gavin Arnall enfatiza el potencial del *pensamiento* —entendido en sentido amplio desde Nietzsche y Spinoza, esto es, no reducido a la consciencia, sino incluyendo al cuerpo, la voluntad, etc. para *des-instituir* los saberes adquiridos, que suelen estabilizarse en el silencio y la ausencia de crítica, así como del ejercicio de pensamiento como *praxis*. En esta des-institución, además de lo anterior, coincido con él en la puesta en cuestión de planteamientos dicotómicos. En las líneas que siguen, comparto lo que su texto me permitió articular.

La apuesta por repensar el concepto de *ideología* con relación a sus efectos en la experiencia de la modernidad realmente existente, esto es, la capitalista, además de evitar planteamientos metafísicos, no habría de considerarse como una mera oportunidad para dar muestras extravagantes de creatividad en un afán novedoso de usos y sentidos distintos a los ya devenidos en la historia, para archivarlos después en una especie de compendio burocrático —o enciclopédico, si se quiere— junto con la gran variedad de maneras de entenderlo por diversas tradiciones. Esto resultaría estéril para ubicar la manera en que la *ideología* contribuye a la reproducción del modo de producción capitalista que subsume

⁶² Una vez que el libro esté editado, aquí habrá que poner una referencia a la cita, según la paginación del libro.

⁶³ Colectivo Situaciones, “Pensamiento situacional en condiciones de mercado”, en *19 y 20*, Buenos Aires, De Mano en Mano, 2002, págs. 73-88.

los valores de uso al valor, y el gasto de la fuerza concreta de un ser humano a trabajo abstracto; para conocer, nunca de manera total, la situación histórica de lo que va del siglo XXI, nutrirse de los usos y sentidos que le han dado las presencias colectivas críticas del capitalismo, así como para contribuir a la transformación de este último en pos de un mundo emancipado y justo. Más interesante y fructífero que la elaboración de una teoría que pudiese dar cuenta a cabalidad de dicho concepto —además de los riesgos que toda sistematización implica de perder la singularidad de lo analizado y de excluir lo que no se deja atrapar—, sería llevar a cabo, como indica Benjamin, una “movilización del lenguaje”⁶⁴ en sintonía con un compromiso histórico-político-social que permita ofrecer principios motrices e índices de lectura para hacer una crítica de la *ideología*. Esta “movilización del lenguaje” entendida como un ejercicio de *refuncionalización* consiste en dotar a los conceptos empleados de una función

⁶⁴ “No se trata [...] de una renovación técnica del lenguaje, sino de su completa movilización al servicio de la lucha o el trabajo: en todo caso, al servicio del cambio de la realidad, no de su descripción”, Walter Benjamin, “Experiencia y pobreza”, en *Obras completas*, libro II, vol. 1, traducción de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2007, págs. 219-220. Esta es la manera en que Benjamin formula la famosa tesis XI de Marx sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”, Karl Marx, “Apéndice. C. Marx. Tesis sobre Feuerbach”, en Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú, Ediciones en lenguas extranjeras, [s. f.], pág. 65. Por *praxis* se entiende una actividad real orientada a la transformación de las condiciones objetivas de la existencia, así como dar cuenta cómo éstas se modifican históricamente e implican la actividad humana. La relación entre filosofía y *praxis* radica en la práctica, es decir, en el modo de ejercer la filosofía, y no únicamente en que esta tenga un compromiso histórico-político-social, pues la *praxis* no es enfocada como mero objeto de estudio exterior a ella, sino que, al entender la filosofía como práctica, se inserta en la transformación como una actividad imprescindible para realizarla, y no sólo se limita a hablar de ella, ni elabora únicamente prescripciones para llevarla a cabo. El compromiso antes mencionado sólo es realizable si la filosofía se ejerce como *crítica* y como conocimiento de aquello que se quiere transformar y en lo cual se está, de una u otra manera, inserto, esto es, implica una epistemología.

distinta, que no se limite a una mera descripción de lo acontecido sino que sea enfáticamente política —no reducida a una contienda entre partidos políticos, sino como lo público que concierne a todos, y así, susceptible de discutirse colectivamente—, en la que se pongan en cuestión y se desautomaticen los usos de ciertos conceptos de *ideología*. También habría que considerar que la relación entre las ideas, que se hacen en la lengua —y ésta siempre es de carácter social e histórico, con una materialidad específica—, y las subjetividades, es de vaivén, fluida, compleja, no causal, pues los individuos nunca están fuera de la lengua, en las maneras en que se apropian de ésta, cómo la adquieren, transmiten, usan, etc., se mezclan con ella, y en esta incorporación su estructura y su sensibilidad se modifican, mutan, se desordenan y reordenan.⁶⁵ Estas mutaciones también ocurren en las acciones y actividades concretas que los seres humanos realizan de manera cotidiana. Al igual que la lengua, es una mediación de la experiencia, es histórica, y si permite mutaciones, abre la posibilidad a que las cosas sean distintas a como han sido, abriendo así, a lo porvenir.

Sin que sea el único, podría hacerse un costal con ideas al que se le pusiese el rótulo *ideología capitalista*, sin que esto implique que no haya tensión, paradojas y/o contradicciones entre las ideas coleccionadas. Luego, en lugar de desechar el saco, podría vaciarse para configurar distintos mapas (siempre provisionales) con rutas distintas para realizar la crítica.

⁶⁵ Aquí, siguiendo a Benjamin, se introduce la dimensión estética en la problemática, que se entiende como construcción de la sensibilidad, en la que se juegan cuestiones políticas decisivas, por más que dicho ámbito parezca completamente desvinculado de lo político. *Cfr.* Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, traducción de Andrés E. Weikert, México, Itaca, 2003. El vaivén entre la lengua y la subjetividad indica que la relación no es lineal como si la primera determinara a la segunda ni viceversa, sino que en su encuentro, en su ir y venir, ambas son susceptibles de modificarse no sin oponer resistencia.

Ésta podría poner como puntos clave la interrogación sobre la manera en que la *ideología capitalista* coopera en la reproducción de las condiciones de existencia en el modo de reproducción de la vida social en el capitalismo, considerando no sólo su fase productiva sino también la consuntiva, en relación con la corporalidad, en el gasto de la fuerza de trabajo productiva y creativa, así como en las formas de consumo y disfrute, en las maneras en que las subjetividades hacen y consumen cosas, esto es, realizan ciertas acciones y actividades en su vida cotidiana y en su forma de socialidad. Pone también sobre la mesa la lucha de clases, la manera de entenderla y de articular la relación entre ésta y la *ideología*; además de considerar los usos peyorativos, positivos o pretendidamente neutrales y descriptivos de dicho concepto, con relación, por ejemplo, a sus efectos represores o emancipadores.

Una formulación de una *ideología capitalista* desde una perspectiva epistemológica que la entienda como una “ilusión” en oposición a un “Otro” como único enemigo, reintroduciría el planteamiento dicotómico que se quiere evitar para la *crítica*, reduciría la invitación a repensar el concepto de *ideología* al establecimiento de un tribunal clasificatorio de ideas como verdaderas o falsas, conservando las primeras y eliminando las segundas, como es propio de las proposiciones de la ciencia. Además, remite a la separación tajante entre falsa conciencia y conciencia de clase, o a la dicotomía *ideología/ciencia* planteada por Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*⁶⁶, entre otros binomios que pudieran formarse, que excluye de la discusión la lucha de clases. Si bien en una autocrítica Althusser busca introducir explícitamente estas herramientas teóricas del marxismo en sus planteamientos sobre la *ideología*, no logra salir de su perspectiva teorícista, como le llama Adolfo Sánchez Vázquez, al mante-

⁶⁶ Cfr. Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

ner la dicotomía *ideología/ciencia*, e introducir otro, a saber, el de filosofía/ciencia:

Por ser lo opuesto a la ideología, la ciencia, como esfera de la verdad, excluye de su seno lo propio de la ideología (y de la filosofía como su destacamento teórico); su vinculación con la práctica, y la práctica misma como criterio de verdad. De este modo, al hacerse presente la ciencia, la lucha de clases está ausente.⁶⁷

Mas, ¿es el parámetro de la ciencia el único criterio para distinguir entre lo verdadero y lo falso? Al respecto, Terry Eagleton insiste en problematizar qué se entiende por “falsedad” en su texto *Ideología. Una introducción*, y permite poner en cuestión las reducciones dicotómicas y jerarquizantes. Encuentra en el planteamiento de Raymond Geuss otras maneras de entender la “falsedad”: además de la *epistémica*, podría hablarse de una *funcional* y otra *genética*.⁶⁸ La primera señala que si bien el conjunto de ideas en cuestión pudiesen ser verdaderas en términos epistémicos, podrían ser funcionales para mantener un poder opresor, y sin que necesariamente aquellos que lo suscriben lo adviertan. La segunda, indica que una idea podría no ser falsa, pero provenir de un motivo no aceptable, procedencia que aquellos que se adhieren a esta ideología, ignoran. Además, señala que la relación entre estas tres nociones de falsedad no son jerárquicas ni necesariamente se dan todas al mismo tiempo, sino que pueden aparecer combinadas de distintas maneras. Eagleton propone, entre otros, el siguiente ejemplo:

⁶⁷ Adolfo Sánchez Vázquez, “El teoricismo de Althusser (notas críticas sobre una autocrítica)”, en *Cuadernos Políticos* [México, D.F., Era], número 3, enero-marzo de 1975, pág. 99.

⁶⁸ Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 2005, págs. 48-49. El texto de Geuss al que remite Eagleton es *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge, 1981.

Un grupo fatalista de personas oprimidas puede no reconocer que su fatalismo es una racionalización inconsciente de sus pésimas condiciones, pero este fatalismo quizá tampoco sea útil para sus intereses. Por otra parte, puede resultar funcional para los intereses de sus gobernantes, en cuyo caso una falsa conciencia genética de una clase social se convierte en funcional para los intereses de otra.⁶⁹

Así, la lucha de clases presente en una crítica de la *ideología* no presenta a ésta como algo homogéneo o puro, ni como una relación unidireccional en la que cada *ideología* expresaría de manera directa los intereses de clase en la que se gesta o para la que funciona ventajosamente para realizar sus intereses, sino que se trata de un entramado más complejo, en el que tienen lugar, por ejemplo, ejercicios de reapropiación. Ahora bien, ¿cómo entender la lucha de clases y la manera en que la *ideología* contribuye a la reproducción de las relaciones de producción capitalistas, del trabajo abstracto, del consumismo, del valor? ¿Es pertinente abandonar la perspectiva de la relación tensional entre explotadores y explotados y sustituirla por la de trabajo abstracto y hacer concreto?⁷⁰ Habría que problematizar si, efectivamente, se trata de una mutación en la lucha de clases o de un cambio de enfoque que pone énfasis en el hacer, en la actividad y

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Esta tesis de una mutación en la lucha de clases hacia finales del siglo XX y lo que va del XXI, es recuperada por Gavin Arnall en su ensayo “Apuntes para una nueva teoría de la ideología” a partir de su lectura del texto del investigador irlandés John Holloway, *Crack Capitalism*, Nueva York, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Pluto Press, 2010. Según tengo entendido, existe una publicación en español publicada por Bajo Tierra Ediciones y el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, con el título *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Gavin Arnall insiste: “Hacemos cosas que no pueden ser subsumidas por completo bajo la lógica del capital, cosas que acontecen al interior de ese sistema pero que lo contradicen y hasta lo trascienden.”

en la acción. En cuanto los medios de producción siguen perteneciendo a la clase burguesa, y el proletariado sólo es dueño de su fuerza de trabajo que ofrece en la esfera de circulación como mercancía —y aquí entramos más que sólo los obreros de las fábricas—, parece poco factible sostener que las relaciones de explotación hayan cesado o se hayan resuelto armónicamente. El énfasis en el hacer concreto y cotidiano de los seres humanos, en sus acciones y actividades, en tensión irresuelta con el trabajo abstraído de su concreción y singularidad para ser determinado únicamente por la cantidad de tiempo promedio socialmente necesaria para que pueda ser intercambiada por otra mercancía y reproducir así la dinámica del capital, esto es, del valor, no habría de prescindir de la contradicción entre explotados y explotadores, sobre todo si se busca destacar el potencial subversivo del hacer humano, y volver así a lo singular de éste que se inserta siempre en una encrucijada de relaciones.

La tradición crítica —que no se reduce a la academia— sigue apostando, en contraposición al cinismo posmoderno, al fatalismo, y al decreto del “fin de las ideologías”, por la esperanza, la revolución y la actualización del comunismo. Ahora bien, la primera no habría de entenderse de manera pasiva, como si la revolución y la sociedad comunista estuviesen en el futuro en una meta al final de la historia, o como una construcción de un mundo humano más justo entendida como algo que podría establecerse de una vez y para siempre. Esta manera de entender los conceptos antedichos, además de mantener una visión progresista de la historia que permite mantener en marcha al capitalismo, posterga la acción revolucionaria. Ésta se da como intervención e interrupción: un acto en un aquí y ahora irrepetibles en el que entran en conjunción el pasado individual y el colectivo, que interpela con un reclamo de justicia, y abre a lo porvenir. Este instante es la posibilidad de una acción revolucionaria,

que no refiere únicamente a las movilizaciones sino a la vida cotidiana. Entender las presencias colectivas suscitadas en 2011 y 2012 como semillas, no habría de reintroducir una perspectiva evolucionista en la que aquellas germinarían y crecerían de manera lineal o continua. Más bien, tienen un carácter simbólico que puede transformarse en fuerza material y germinar en otro contexto, en otro tiempo y en otro lugar, que es incalculable.

Si bien el capitalismo y la *ideología capitalista* tienden a la homogeneización de la construcción de las subjetividades, de sus modos de ser, hacer y relacionarse, el planteamiento de Holloway de las *grietas* en el capitalismo, y por extensión a la *ideología capitalista* que contribuye a su reproducción, permite romper con la manera mecanicista y dogmática de entender la relación entre la estructura y la superestructura, esto es, causal y unívocamente determinada, así como con la representación del capitalismo como un sistema total o un contrincante invencible ante el cual sería mejor cruzarse de brazos derrotistamente. Holloway propone una imagen distinta: un tejido de dominación capitalista que tiene sus propias grietas y al que pueden hacerse más de manera articulada, rasgar el telar desde diferentes puntos y expandir estos desgarramientos. En una entrevista en la Universidad Veracruzana, Holloway señala: “Propongo que la única forma de concebir una revolución anticapitalista es en términos de la creación, expansión y multiplicación y confluencia de grietas o rupturas en el tejido de la dominación capitalista.”⁷¹ Además, permite pensar el carácter no homogéneo ni de las ideologías ni de las subjetividades, y constituye una

⁷¹ Cfr. Gualberto Díaz González y José Carlos López Hernández, “Grietas y rebeldías. Entrevista con John Holloway”, *Sociogénesis. Revista Electrónica de Sociología*, núm. 2, julio-diciembre de 2009. Versión electrónica: <http://www.uv.mx/sociogenesis>. Gavin lo formula de la siguiente manera: “Mirar con atención a través de las grietas del capitalismo es, en otras palabras, la actualidad del comunismo.”

alternativa frente a los movimientos que enfocan sus actividades a las vías estatales, por ejemplo, la partidista y electoral, ya que, como recuerda Holloway, el Estado es una forma integrada a la reproducción del capital.⁷² Sin embargo, queda pendiente qué hacer con aquellos que efectivamente ejercen el poder desde el Estado, y contra las acciones, formas de organización, de relación, etc., esto es, contra los múltiples (y no un “otro”) que pongan en cuestión y/o resistan el orden establecido.

Finalmente, cabe señalar que si bien es imprescindible recuperar las maneras de organización colectivas, tales como las asambleas, las conversaciones, la democracia directa, las movilizaciones, la autogestión, etc., habría que reparar en que las dinámicas de éstas no reproduzcan, a su vez, la jerarquización, el autoritarismo y la dominación propias de la dinámica capitalista y de la ideología que se busca criticar y combatir.

⁷² Arturo Jiménez, “Revolución capitalista, sólo creándole grietas al sistema: Holloway”, *La Jornada*, Domingo 10 de junio de 2012, p. 2.

Bibliografía

- Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
- Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, traducción de Andrés E. Weikert, México, Itaca, 2003.
- _____, *Obras completas*, libro II, vol. 1, traducción de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2007.
- Colectivo Situaciones, “Pensamiento situacional en condiciones de mercado”, en *19 y 20*, Buenos Aires, De Mano en Mano, 2002, págs. 73-88.
- Díaz González, Gualberto, y José Carlos López Hernández, “Grietas y rebeldías. Entrevista con John Holloway”, *Sociogénesis. Revista Electrónica de Sociología*, núm. 2, julio-diciembre de 2009. Versión electrónica: <http://www.uv.mx/sociogenesis>
- Eagleton, Terry, *Ideología. Una introducción*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 2005.
- Holloway, John, *Crack Capitalism*, Nueva York, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Pluto Press, 2010.
- Jiménez, Arturo, “Revolución capitalista, sólo creándole grietas al sistema: Holloway”, *La Jornada*, Domingo 10 de junio de 2012, p. 2.
- Marx, “Apéndice. C. Marx. Tesis sobre Feuerbach”, en Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú, Ediciones en lenguas extranjeras, [s. f.], págs....
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “El teoricismo de Althusser (notas críticas sobre una autocrítica)”, en *Cuadernos Políticos*, México, Ediciones Era, número 3, enero-marzo de 1975, págs. 82-99.

La cucaracha en el hombro de Pablo

Mara Pastor

Caminando por las calles de México,
los vi. Encapuchados. Uniformados.
Sus escopetas larguísimas,
como las antenas larguísimas
de la cucaracha grandísima
que vi posada en el hombro de Pablo Lapuente

justo antes de pensar: ¡una cucaracha en el hombro de Pablo!

¡Grande! ¡Es muy grande!
Y enmudecí, porque aquello que recogí
de ese momento, oráculo insano,
no podía haberme pasado antes,
porque fue bello y desastroso,

escatológico en todas las acepciones
del diccionario. Aquellos hombres,
su camión con sirenas que los seducen
sin saber nada de los marinos que han sido,

pasaron apuntando a la multitud
de transeúntes en la calle
que no los vieron, como Pablo no vio
la cucaracha en su hombro
que se metió por su chaqueta
del funcionario poético que no es,
hasta que sola regresó al suelo
de su ciudad apestosa y sublime,
el día antes de la manifestación

de los electricistas. Yo pensaba,

me voy mañana y conmigo este garabato
encima de lo que llamé poesía

se va a metérseme como la cucaracha
de las antenas grandes,
como los policías apuntándonos,
como los helicópteros
que merodean la ciudad todos los días
y que sólo ella escucha
cuando dice “es guerra”.

Manifestaciones sin libros,
helicópteros y, sin embargo,
la luz igual a la voz del animal
invertebrado encima del hombro,
y, sin embargo, en el aeropuerto
de Miami en que me encuentro,
los noticieros le dedican toda su atención
a un niño que nunca llegó a irse volando
en un globo metálico como la luz.

Una vez la voz de los animales
en una ciudad, mi mudez,
aquel silencio habitado de cucarachas
que a veces se posan
en los hombros de algunos poetas grises
como las mesetas del futuro:
cucarachas que nacieron para apagar la luz.

[Mi país es un zombie, ed. cit., págs. 13-14].

Aproximación a algunas problemáticas del marxismo en América Latina

David Gómez Arredondo

La compleja y multifacética tradición intelectual y política del marxismo ha recorrido un largo itinerario en América Latina. En sus expresiones más creativas ha significado un esfuerzo por pensar la realidad social y política de la región, y ha supuesto confrontarse con las particularidades del capitalismo latinoamericano. Partimos de la convicción de que se trata de una tradición irrenunciable, ya que ha logrado condensar un discurso crítico sobre el capital y el capitalismo, que resulta ser indisociable de un universo de prácticas emancipatorias. Ante los veloces cambios del sistema capitalista de las últimas décadas, se requiere renovar el discurso crítico vinculado al marxismo, sin dejar de lado la comprensión de su recorrido y las respuestas que ha ofrecido. La posibilidad de leer a Marx desde América Latina puede verse retrospectivamente como un hecho consumado; sin embargo, se trata de un dato complejo y con múltiples matices que es necesario analizar detenidamente. En primer lugar, a partir de la obra de Marx mismo, en la que se debe poner en primer plano el lugar que en su cuadro teórico del capitalismo ocupaban los países dependientes, periféricos y con numerosa población campesina. En este punto de partida ya podremos ver algunas problemáticas, que nos llevarán a

situar en el pensamiento de Marx un punto de inflexión que lo conducirá a concebir un proceso multilíneal de desarrollo histórico en su obra madura.

El seguimiento cuidadoso de los escritos de Marx en los que aborda la situación histórica de las sociedades no-occidentales nos puede llevar a establecer una demarcación entre una perspectiva eurocéntrica, que permea algunos de sus pasajes y análisis hasta aproximadamente 1858, frente a una visión más matizada del papel de Europa occidental en el despliegue del capitalismo y en su posible superación.⁷³ Por ejemplo, en sus artículos sobre la India y China de 1853 se puede apreciar la creencia en la superioridad de la civilización occidental, así como el supuesto del carácter positivo y progresivo de la dominación británica sobre esos países. A este tipo de aproximación se sumaba la consideración del desarrollo del capitalismo inglés y de la Europa occidental como modelo que prefiguraba el futuro de las sociedades del Oriente y no-occidentales. Según este modelo, las sociedades no-occidentales seguirían en el futuro el mismo camino que Europa occidental, allí se establecería el capitalismo del mismo modo.

El dinamismo capitalista y la transformación acelerada de las relaciones sociales que conlleva eran situados inicialmente por Marx y Engels en Europa Occidental. Por ejemplo, el *Manifiesto Comunista* de 1848 da cuenta claramente de la perspectiva europea ante las tareas mundiales del capital:

Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios ha quitado a la industria su base nacional. Las antiguas industrias nacionales han sido destruidas

⁷³ Cfr. José Aricó, *Marx y América Latina*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1982.

y están destruyéndose continuamente. Son suplantadas por nuevas industrias, cuya introducción se convierte en cuestión vital para todas las naciones civilizadas, por industrias que ya no emplean materias primas indígenas, sino materias primas venidas de las más lejanas regiones del mundo, y cuyos productos no sólo se consumen en el propio país, sino en todas las partes del globo. En lugar de las antiguas necesidades, satisfechas con productos nacionales, surgen necesidades nuevas, que reclaman para su satisfacción productos de los países más apartados y de los climas más diversos. En lugar del antiguo aislamiento y la autarquía de las regiones y naciones, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones [...]

Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta a las más bárbaras [...] Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses [...]

La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad [...] Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente al Occidente.⁷⁴

Como podemos ver, en las apreciaciones de Marx y Engels de 1848 a los países no-europeos les corresponde ser arrasados a la “civilización”, al orden social burgués inicialmente como proveedores de materias primas. Es así como las sociedades no-occidentales se verían forzadas a integrarse al

⁷⁴ Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del partido comunista*, Madrid, Ediciones Mestas, 3ª. ed. 2007, págs. 27-28.

mercado mundial, cuyo motor y centro son localizados en Europa Occidental.

Paralelamente, la dominación colonialista, que adquiere particular auge durante la segunda mitad del siglo XIX, será vista por Marx como un tránsito necesario, un paso obligado para la revolución comunista. En ese marco es preciso situar sus escritos sobre la India de 1853; allí podríamos detectar una conceptualización sobre las consecuencias del colonialismo, que enfatiza su carácter históricamente progresivo.

La expansión de las relaciones capitalistas que, suponía Marx, acompañaban a la dominación británica sobre la India sería, a la larga, una condición necesaria para la constitución misma de un proletariado numéricamente significativo, que tendría la tarea de llevar a cabo la revolución comunista. En realidad, a lo largo de esta fase del pensamiento de Marx sólo el proletariado de Europa Occidental tiene la fuerza y la capacidad de confrontarse con la sociedad capitalista y establecer un nuevo orden resultante de su acción revolucionaria.

Este marco de referencia, que hemos apreciado brevemente en las observaciones de Marx y Engels sobre el “Oriente”, se extendía entonces a los países latinoamericanos, aunque sólo contamos con breves y escuetos textos al respecto. Muestra de ello son las afirmaciones de Engels sobre la anexión norteamericana de California:

En América hemos presenciado la conquista de México, la que nos ha complacido. Constituye un progreso, también, que un país ocupado hasta el presente exclusivamente de sí mismo, desgarrado por perpetuas guerras civiles e impedido de todo desarrollo, un país que en el mejor de los casos estaba a punto de caer en el vasallaje industrial de Inglaterra, que un país semejante sea lanzado por la violencia al movimiento histórico. Es en interés de su propio desarrollo que México estará en el futuro bajo la tutela de los Estados Unidos. Es en interés de toda

América que los Estados Unidos, mediante la ocupación de California, obtienen el predominio sobre el Océano Pacífico.⁷⁵

Ahora bien, el esquema y el modelo analítico de Marx sufrirán profundas transformaciones al confrontarse con la situación de Irlanda y de Rusia. En el caso de Irlanda, el estudio de su sujeción política y económica a Inglaterra llevó a Marx a cuestionar el carácter progresivo del colonialismo británico. Es aquí donde podemos situar nuestra reflexión sobre el marxismo en América Latina, ya que Marx alcanzó a vislumbrar ciertos fenómenos que resultarán centrales en el horizonte teórico y político latinoamericano. La dependencia irlandesa del capitalismo inglés no suponía la implantación y el despliegue de un desarrollo capitalista autóctono, más bien conllevaba una profundización de su condición subordinada. Marx identificó una especialización productiva desigual entre Irlanda e Inglaterra; Irlanda se caracterizaba por ser una región campesina e Inglaterra una zona industrial. Y mientras Irlanda, debido a su dependencia política y económica, se veía imposibilitada para acumular capital, Inglaterra controlaba el mercado irlandés y exportaba allí sus productos industriales. Si consideramos las implicaciones de la inflexión que sufrió el enfoque de Marx, podríamos concluir que el modelo europeo-occidental ya no es un nivel que se alcanzará en el futuro, sino que el desarrollo capitalista metropolitano da por sentada la división internacional del trabajo y una posición dominante en el mercado mundial.

⁷⁵ Friedrich Engels “La tutela de los Estados Unidos” en Karl Marx/Friedrich Engels, *Materiales para la historia de América Latina*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1979, pág. 183, cit. en Carlos Franco “Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano”, en Julio Labastida Martín del Campo (coord.), *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, México, Siglo XXI/UNAM, 1986, págs. 178-214. La cita es de la página 185.

La contribución de Mariátegui

Ahora, si colocamos la atención en la obra de José Carlos Mariátegui, figura central del marxismo latinoamericano, alcanzaremos a vislumbrar las razones por las cuales se lo suele situar en el núcleo mismo de esta tradición teórica y política en la región.

José Carlos Mariátegui nace en la pequeña población peruana de Moquegua en 1894 y morirá muy joven, en 1930, antes de cumplir los 36 años. Sus últimos años de actividad teórica y política en Perú, tras su regreso de Italia en 1923, verán consolidar su esfuerzo de pensar la realidad social peruana a través de categorías marxistas. Sin embargo, se trataba de un marxismo renovado y muy peculiar, como lo muestran claramente los debates acerca de su “ortodoxia” que se desataron justo después de su muerte.

Mariátegui se encontraba en las antípodas de cierta concepción del marxismo difundida en la Segunda y Tercera Internacionales. Particularmente, se confrontaba con cierto cientificismo, que congelaba y reducía el legado teórico de Marx. En esta vertiente cientificista, no sólo el marxismo era considerado una ciencia positiva más dentro del repertorio de discursos científicos, sino que su carácter rígido y determinista bloqueaba la consideración de la praxis, de la actividad que transforma la realidad social e histórica. Al recurrir a una serie de pensadores y de propuestas filosóficas ajenas al marxismo predominante en su época (Sorel, Bergson, Croce, James), Mariátegui buscaba romper con un cientificismo y un determinismo paralizadores de la acción revolucionaria. De hecho, otra de sus batallas, el combate al revisionismo, el cual perseguía la realización de reformas al interior del capitalismo, también le llevaba a enfatizar la voluntad revolucionaria y la posibilidad de la praxis transformadora.

En los últimos años de su vida, Mariátegui fue perfilando su contribución fundamental al pensamiento marxista latinoamericano, básicamente expuesta en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, publicado como libro en 1928.⁷⁶ Al acercarse a la realidad histórica y social de Perú, Mariátegui dejaba atrás los usos dogmáticos de algunas categorías propias del marxismo de su época, categorías construidas para dar cuenta de otras realidades, particularmente de las realidades europeas. Al analizar las características fundamentales de la sociedad peruana, Mariátegui encontraba una mayoría indígena campesina, las masas rurales del país, cuya proporción numérica rebasaba con mucho la presencia de trabajadores mineros y de un incipiente proletariado industrial. Aquí podríamos ubicar una problemática central, a partir de la cual Mariátegui se distanciaba de cierta concepción estrecha del sujeto revolucionario, que sólo podía pensarlo encarnado por el proletariado industrial europeo. En las masas indígenas Mariátegui veía a un actor fundamental, un sujeto histórico que, a través de su alianza con los trabajadores mineros y con el proletariado peruano, estaría en condiciones de dirigir al país al socialismo. El problema de la nación, en esta óptica, atravesaba por la participación y la acción de las masas indígenas, y éste era un aspecto indisoluble de la realidad histórica y social del Perú:

El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas—la clase trabajadora—son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, —ni sería siquiera socialismo— si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas.⁷⁷

⁷⁶ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era, 1993.

⁷⁷ José Carlos Mariátegui, “Intermezzo polémico”, publicado en *Mundial*, num. 350, el 25 de febrero de 1927, incluido en *La polémica del indigenismo*,

Mariátegui se centró en las relaciones serviles prevalentes en el campo peruano, y enfatizaba la cuestión de la posesión de la tierra. En su aproximación, en la problemática de la tierra se condensaban las contradicciones sociales que mantenían a los indios en condiciones serviles o semi-serviles. Paralelamente, y sin haber conocido la correspondencia de Marx sobre la comuna rural rusa, Mariátegui veía en los remanentes comunitarios incaicos vigentes en la organización social indígena un elemento de “socialismo práctico” y un factor que podía contribuir a la construcción del socialismo en Perú.

Al analizar la realidad social peruana, Mariátegui reconstruye la historia del país y describe con agudeza los orígenes y la trayectoria de un fenómeno que irá adquiriendo un perfil cada vez más nítido para el pensamiento marxista y la praxis revolucionaria en América Latina. Al dar cuenta de la presencia del capital inglés y norteamericano en Perú, Mariátegui vuelve visible el fenómeno de la dependencia, que poco más de tres décadas después conformará una de las temáticas fundamentales de las ciencias sociales marxistas en la región. Los procesos de dominación imperialista, que se cernían sobre las repúblicas latinoamericanas que habían obtenido su independencia política hacía unas décadas, adquirirían formas particularmente agudas, como mostraba Mariátegui para el caso de Perú en el contexto de la posguerra del Pacífico:

El contrato Grace, que ratificó el predominio británico en el Perú, entregando los ferrocarriles del Estado a los banqueros ingleses que hasta entonces habían financiado a la República y sus derroches, dio al mercado financiero

Lima, Mosca Azul, 1976, cit. en José Aricó, “Introducción” a José Aricó (selección), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Pasado y Presente, 1980, pág. XLVII.

de Londres las prendas y las garantías necesarias para nuevas inversiones en negocios peruanos [...] La terminación del ferrocarril a La Oroya abrió al tránsito y al tráfico internacionales el departamento de Junín, permitiendo la explotación en vasta escala de su riqueza minera.⁷⁸

De acuerdo con el análisis de los *Siete ensayos*..., el predominio británico iba cediendo al control estadounidense sobre las exportaciones peruanas, proceso que era notorio también en los empréstitos y en la instalación de bancos norteamericanos en Perú. Este tránsito del poder británico al poder estadounidense, que Mariátegui documenta con mucha precisión, claramente indicaba ya un punto de inflexión, que resultará fundamental para comprender varios procesos de liberación posteriores en América Latina. De esta forma, al acercarse a la realidad social peruana armado con el instrumental categorial de un marxismo no dogmático, Mariátegui se encontraba en condiciones de captar las particularidades nacionales, y, con ello, precisar las tareas políticas que era necesario llevar a cabo, actividad en la que se centró en sus últimos años de vida. Para situar el panorama político de la época, conviene tener en cuenta ciertas transformaciones ocurridas tras la fundación de la Internacional Comunista en 1919, la cual rompía con la visión de la Segunda Internacional. En esta última organización predominaba una concepción fuertemente eurocéntrica, que no permitía que las sociedades dependientes o periféricas participaran activamente en los procesos revolucionarios. En la óptica dominante de la Segunda Internacional, los países dependientes y periféricos tenían que sufrir las consecuencias de la expansión capitalista y colonial de las metrópolis occidentales, para incorporarse de esta forma al curso de la historia.

⁷⁸ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. cit., pág. 26.

Pues bien, con la fundación de la Internacional Comunista se sitúa en el cuadro de los procesos revolucionarios a escala mundial el papel de los pueblos oprimidos y semicoloniales, y se les coloca en el marco de su contradicción fundamental con el imperialismo. Se ponía en un primer plano la identidad de intereses entre el proletariado occidental y los países oprimidos no occidentales, si bien seguía considerándose preeminente el papel del proletariado metropolitano en la revolución mundial.⁷⁹ Mariátegui asumía una estrategia revolucionaria no secuencial y no etapista; por ello, expresa un marxismo latinoamericano desprendido de ciertas taras eurocéntricas, claramente constatables en diversos momentos de la historia de la Internacional Comunista.

Marxismo y dependencia en América Latina

Durante la década de 1960 y prolongándose hasta la década de 1970, se generó un interesante proceso de elaboración de interpretaciones críticas y novedosas sobre América Latina por parte de las ciencias sociales de la región. Buena parte de esta producción, nucleada alrededor de la temática de la “dependencia”, se realizaba vinculada a procesos políticos de liberación nacional y de construcción del socialismo. Se trató de una poderosa emergencia del pensamiento social, que ciertamente tuvo varias expresiones, no todas de ellas al interior del campo teórico marxista. En primer lugar, es necesario tener claro, para la comprensión de algunas de las propuestas dependentistas, sus interlocutores iniciales y el terreno teórico en el que se colocaban.⁸⁰ Desde fines de la década de 1940, la

⁷⁹ Adolfo Sánchez Vázquez, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011, págs. 127-128.

⁸⁰ Para lo que sigue, cf., Jaime Osorio, “Fuentes y tendencias de la teoría de la dependencia”, en Ruy Mauro Marini/Margara Millán (coord.), *La teoría*

temática del desarrollo se había colocado en el centro de las problemáticas de los países dominantes en el escenario mundial, preocupados por décadas de crisis y por la presencia de una gran cantidad de países pobres que se constituyeron tras los procesos de descolonización que siguieron a la segunda guerra mundial. Al interior de esta problemática, se conformó la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) en 1948, dependiente de la Organización de las Naciones Unidas. En la conceptualización de los documentos de la CEPAL, muchos de ellos elaborados por Raúl Prebisch, se va perfilando una interpretación de la economía mundial, en la que ésta aparece dividida en centro-periferia, resultando de ello el reparto desigual de beneficios entre economías interrelacionadas. Este primer momento de la CEPAL será continuado tiempo después por una serie de planteamientos disidentes que surgen en su seno, algunos ya propiamente al interior de una problemática y utilizando un marco categorial marxista. En el Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (ILPES), dependiente de la CEPAL, confluyen varios científicos sociales, que comienzan a analizar las particularidades del capitalismo latinoamericano, teniendo como trasfondo y preocupación central un nuevo escenario económico y político en la región. Si la apuesta inicial de la CEPAL había consistido en la posibilidad de un desarrollo capitalista e industrial autónomo por parte de los países latinoamericanos, tras poco más de una década se había perfilado un proceso diferente: el capital nacional se imbricaba y subordinaba al capital monopolístico transnacional, eliminando la alternativa del desarrollo industrial autónomo. Este proceso, caracterizado por algunos autores como “la nueva dependencia”, conformó un impulso fundamental para pensar la articulación de elementos internos y externos, generadores de la situación

social latinoamericana. Tomo II. Subdesarrollo y dependencia, México, Ediciones El Caballito, 1994, págs. 157-178.

dependiente de las sociedades latinoamericanas. En este tipo de enfoque, claramente representado por el estudio de Enzo Faletto y Fernando Henrique Cardoso que ya circulaba como material interno del ILPES desde 1966⁸¹, ya no se insiste en un factor “externo” para dar cuenta del subdesarrollo, como podría ser el deterioro en los términos del intercambio, sino que los factores externos e internos se entrecruzan e imbrican. Cardoso y Faletto distinguían entre dos tipos diferentes de incorporación de las sociedades latinoamericanas al mercado mundial; en la primera modalidad, la de “enclave”, los principales rubros de exportación son controlados por el capital extranjero, teniendo como resultado que la mayor parte del excedente salga del país, bloqueando, por consiguiente, el desarrollo del Estado nacional, de la burguesía y de las “clases medias.” Por otro lado, en las sociedades con producción nacionalmente controlada, hay mayores posibilidades de expansión y diversificación de la economía, así como de despliegue de un Estado-nación fuerte.

Ahora bien, si volvemos los pasos y consideramos no solamente los elementos de ruptura que el enfoque dependientista introdujo con respecto a la conceptualización desarrollista de la CEPAL, podremos captar las innovaciones conceptuales y el tipo de acercamiento a la realidad social de la región, que se jugaba en los debates de las décadas de 1960 y 1970.

En primer lugar, los estudios de la dependencia llevaron a una nítida y contundente expresión un enfoque que intenta dar cuenta del capitalismo como un sólo sistema mundial, aproximación que se encontraba ya esbozada en el esquema cepalino de centro y periferia. Aunque en el caso de los dependientistas, y particularmente en aquellos que consideraban a los estudios de la dependencia como

⁸¹ Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*, México, Siglo XXI, 15ª edición, 1979 [1ª ed., 1969].

un complemento de la teoría marxista del imperialismo, el acercamiento al sistema capitalista mundial lo sitúa como dividido en economías imperialistas y dependientes. En el marco del sistema capitalista mundial se tienen que ubicar las economías latinoamericanas, y a partir de ese ejercicio teórico se intentaba explicar el atraso y el “subdesarrollo”. De hecho, André Gunder Frank formuló claramente un punto de vista mundial y consideró de un modo relacional al polo metropolitano y a los satélites periféricos, si bien se trata de un autor de la escuela dependientista renuente a utilizar algunas categorías marxistas:

El subdesarrollo de Chile es la consecuencia necesaria de cuatro siglos de desarrollo capitalista y de las contradicciones internas de dicho capitalismo. Estas contradicciones son la expropiación de una minoría, la polarización del sistema capitalista en un centro metropolitano y en satélites periféricos y la continuidad de la estructura fundamental del sistema capitalista a través de toda la historia de su expansión y transformación, debida a la persistencia y a la reproducción de estas contradicciones en todos los lugares y en todo tiempo. Mi tesis es que estas contradicciones capitalistas y el desarrollo histórico del sistema capitalista han generado subdesarrollo en los satélites periféricos, cuyo excedente económico era expropiado, determinando al mismo tiempo el desarrollo económico en los centros metropolitanos que se apropiaban de aquel excedente; sostengo además que este proceso sigue activo.⁸²

Como podemos ver, Gunder Frank utiliza fundamentalmente el concepto de excedente para explicar el subdesarrollo,

⁸² André Gunder Frank, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, La Habana, Instituto del Libro, 1969, cit. en Marco Ingrosso, *Modelos socioeconómicos de interpretación de la realidad latinoamericana: de Mariátegui a Gunder Frank*, Barcelona, Anagrama, 1973, pág. 40.

concepto que retomó de la obra de Paul Baran. Al descartar explícitamente la categoría de plusvalía, Gunder Frank toma un camino diferente al de otros teóricos de la dependencia, si bien éstos reconocieron en algunas de sus formulaciones una crítica pertinente a la sociología del desarrollo. Aunque Gunder Frank se centra en las relaciones entre metrópoli y satélite, y no en cada uno de ellos por separado, muchos críticos, incluidos otros teóricos de la dependencia, vieron en su aproximación al sistema capitalista un modelo estático más cercano a las teorizaciones de Talcott Parsons que al concepto de totalidad concreta marxista.

Como habíamos indicado, en el espectro variado y ciertamente heterogéneo de los estudios de la dependencia, podemos identificar un sector más afín al uso de categorías marxistas; particularmente, tanto Fernando Henrique Cardoso como Theotonio Dos Santos pretendían colocar los análisis de las sociedades dependientes en el marco más amplio de la teoría marxista del imperialismo. Cardoso fue muy claro al respecto:

[...] no se puede pensar en la dependencia sin los conceptos de plusvalía, expropiación, acumulación, etc. La idea de dependencia se define en el campo teórico de la teoría marxista del capitalismo.

En consecuencia no hay razón para negar la existencia de un campo teórico propio, aun cuando limitado y subordinado a la teoría marxista del capitalismo, en el cual se inscriben los análisis de la dependencia.⁸³

En la precisión de las fuentes y los debates que habían conducido a los estudios de la dependencia, Cardoso indicaba

⁸³ Fernando Henrique Cardoso, "Notas sobre el estado actual de los estudios de la dependencia", en Varios Autores, *Problemas del subdesarrollo latinoamericano*, 4ª edición, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1978, págs. 90-125. Para la cita, pág. 107.

“las actualizaciones, a partir de la perspectiva marxista, de los análisis sobre el capitalismo internacional en la fase monopolítica.”⁸⁴ Sobre esta perspectiva, la conceptualización de las situaciones de dependencia era la contraparte, desde el punto de vista de las periferias, de la teoría marxista del imperialismo y del capital monopolista. Se trataba de dar cuenta de la estructura social de los países dependientes, en los que las fuerzas políticas y los antagonismos de clase sólo eran plenamente inteligibles situándolos en el marco del sistema capitalista mundial, especialmente como la parte dominada y subordinada de ese sistema. Y esto permitía explicar, por ejemplo, la colaboración de las burguesías nacionales con el capital monopolístico transnacional, proceso que caracterizaba a la “nueva dependencia” desde la década de 1960, con el que se cerraba el ciclo del nacionalismo desarrollista.

Otro de los aspectos en el que los estudios de la dependencia representaban una importante discontinuidad con respecto a previas formulaciones teóricas y políticas, consiste en la ruptura con las interpretaciones etapistas de los procesos revolucionarios en América Latina. Inclusive los partidos comunistas de la región habían asumido esta visión, de tal modo que se pensaba a la realidad histórica como una sucesión lineal de modos de producción. Al interpretar la historia de este modo, se consideraba que la plena instauración del modo de producción capitalista no se había cumplido en América Latina, de tal forma que los comunistas tendrían, primero, que aliarse con las burguesías nacionales que llevarían adelante la tarea de combatir con los remanentes “feudales” y pre-capitalistas de las sociedades latinoamericanas. Por ello, la posibilidad de una revolución socialista se posponía y se consideraba sólo factible de ser alcanzada cuando se constituyera un proletariado con fuerza

⁸⁴ *Ibid*, pág. 91.

numérica, situación que, de acuerdo con el balance de la estructura social de los países de la región, todavía no se alcanzaba. Pues bien, inclusive en las formulaciones “heterodoxas” de la teoría de la dependencia, como en la obra de André Gunder Frank, la explicación del subdesarrollo latinoamericano y las expectativas futuras emanadas de esa descripción modificaban por completo la formulación de las tareas políticas que los tiempos exigían. En la reconstrucción histórica de Gunder Frank, un tanto exagerada y polémica, América Latina participaba en el sistema capitalista, que en sus inicios se trataba de un sistema mercantilista, desde el siglo XVI, desde su incorporación al mercado mundial como colonia de España y de Portugal. La incorporación asimétrica de la región al sistema mundial contribuyó decisivamente al desarrollo capitalista de las metrópolis, de tal forma que el desarrollo mismo es la contraparte o la otra cara del subdesarrollo. No habría que esperar, entonces, a un futuro desarrollo de las regiones periféricas del sistema capitalista mundial, ya que éste nunca ocurriría mientras el sistema permaneciera. Gunder Frank derivaba una conclusión política de este tipo de análisis: era necesario romper con el sistema capitalista mundial, no aliarse con una ilusoria burguesía nacional, cuyo carácter dependiente y actitud subordinada a las reglas de juego del mercado mundial volvían imposible una trayectoria industrializadora y de desarrollo en América Latina. En realidad, Gunder Frank argumentaba que las propias burguesías latinoamericanas participaban activamente en la profundización de la dependencia y se beneficiaban como intermediarias en la reproducción de la condición subdesarrollada y subordinada de América Latina.

El Che Guevara y los procesos revolucionarios en América Latina

La figura del Che Guevara no sólo debiera evocar los procesos revolucionarios en América Latina y su expresión triunfante en Cuba en 1959. Podríamos encontrar, entre las múltiples dimensiones del Che, un flexible y ágil desarrollo de cierto espíritu marxista, alejado de cualquier dogmatismo. Entre los participantes de la revolución cubana el Che Guevara era hasta cierto punto una excepción, ya que para entonces contaba con una sólida formación marxista. En realidad, desde su estancia en Guatemala en 1954, el Che se había familiarizado con el pensamiento de Marx y Lenin en la biblioteca de su esposa Hilda Gadea, que pertenecía al ala izquierda del APRA.

Uno de los hilos conductores del pensamiento del Che, el tema del “hombre nuevo”, nos puede adentrar en su marxismo antidogmático, en el que no se supone una relación mecánica o determinista entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales y de producción que las acompañan, como también lo mostrará con claridad su debate con Charles Bettelheim sobre la ley del valor y la transición al socialismo. Para el Che Guevara, la finalidad de la revolución consistía en crear un hombre comunista, negación dialéctica del individuo de la sociedad capitalista.⁸⁵ Esta nueva humanidad no sería un resultado mecánico de las transformaciones económicas del momento postrevolucionario; el Che insistía en la importancia de la propaganda y la educación para incidir y así hacer desaparecer los remanentes de la sociedad burguesa que persistirían tras las revoluciones anticapitalistas. Al considerar al tipo de humanidad creado por la sociedad capitalista, el Che insistía en que allí el hombre es el enemigo del hom-

⁸⁵ Michael Löwy, *El pensamiento del Che Guevara*, México, Siglo XXI, 19ª edición, 2007, pág. 25.

bre; las relaciones solidarias se desarrollarán en una nueva sociedad, en la sociedad comunista, prefigurada en las fases de transición y en la propia guerra revolucionaria.

En un discurso de 1961, el Che Guevara caracterizaba a la revolución cubana y lo hacía considerando varios niveles y dimensiones del proceso revolucionario de la isla caribeña:

Es necesario explicar qué es la Revolución cubana, qué es este hecho especial que ha hecho hervir la sangre de los imperios del mundo y, también, hervir la sangre, pero de esperanza, de los desposeídos del mundo —o de estas partes del mundo, al menos—.

Es una revolución agraria, antifeudal y antimperialista, que fue transformándose por imperio de su evolución interna y de las agresiones externas, en una revolución socialista y que lo proclama así, ante la faz de América: una revolución socialista. Una revolución socialista que tomó la tierra del que tenía mucho, y se la dio al que estaba asalariado en esa tierra, o la distribuyó en cooperativas entre otros grupos de personas que no tenían ni siquiera tierras donde trabajar, aun cuando fuera como asalariado. Es una revolución que llegó al poder con su propio ejército y sobre las ruinas del ejército de la opresión; que se sentó en el poder, miró a su alrededor, y se dedicó, sistemáticamente, a destruir todas las formas anteriores de la estructura que mantenía la dictadura de una clase explotadora sobre la clase de los explotados.⁸⁶

Este carácter multidimensional de la revolución cubana indicado por el Che es coherente con su concepción de las tareas revolucionarias en América Latina y, en última instancia, con su apreciación de las revoluciones antiimperialistas que

⁸⁶ Ernesto Che Guevara, “Discurso en la quinta sesión plenaria del consejo interamericano económico y social (CIES) en Punta del Este Uruguay” (8 de agosto de 1961), en Ernesto Che Guevara, *Política y desarrollo*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1993, pág. 16.

consideraba que se tenían que llevar a cabo en Asia y África. Se podría rastrear hasta el juicio del Che sobre la revolución boliviana de 1952, país en el que estuvo un año después de haber ocurrido, una firme desconfianza en el papel revolucionario de las burguesías latinoamericanas. Particularmente, el Che Guevara veía en los procesos revolucionarios de la región una articulación y una secuencia, que se tendría que llevar hasta sus últimas consecuencias. A partir de la experiencia de la revolución cubana e incluso antes de que ésta se asumiera como socialista, en abril de 1959 el Che hablaba de un “desarrollo ininterrumpido de la revolución”, con el fin de abolir el sistema social existente y sus fundamentos económicos.⁸⁷ Por ello, el supuesto de la revolución por etapas, asumido por décadas por los partidos comunistas en América Latina, le era totalmente ajeno al pensamiento del Che Guevara. Consideremos sus observaciones en torno a la burguesía cubana y su reacción ante los primeros pasos de la revolución de 1959, como la reforma agraria y la expropiación de los monopolios imperialistas. Estas tareas, que se podría suponer pertenecen a un programa democrático-nacional, causaron un pánico inmediato en la burguesía cubana, la cual rápidamente se sumaba a la contrarrevolución. Para el Che, la burguesía latinoamericana se había aliado con los grandes terratenientes, constituyendo una oligarquía dominante, que a la par estaba articulada indisolublemente en los ámbitos económico, político, ideológico y militar con el imperialismo norteamericano. Al enjuiciar su actualidad política y las perspectivas de la revolución en América Latina, el Che Guevara tomaba partido a favor de una suerte de “revolución permanente”, en la cual las tareas democrático-radicales se continuaban y prolongaban en un plano muy diferente con objetivos socialistas.

⁸⁷ Michael Löwy, *El pensamiento del Che Guevara*, ed. cit., pág. 93.

Como podemos ver, las vertientes más creativas del marxismo en América Latina han asumido el objetivo de considerar predominantemente las particularidades del capitalismo en la región y han rechazado la idea de un tránsito por fases en la praxis política. El supuesto de que habría que esperar a una futura implantación plena del capitalismo en América Latina para plantearse la posibilidad de una organización revolucionaria ha sido fuertemente impugnado, más bien se ha insistido en la plena incorporación de la región al sistema capitalista mundial. Desde Mariátegui podemos encontrar ese denominador común entre los marxismos no dogmáticos de América Latina, que buscan utilizar el instrumental teórico y político de esta tradición para pensar su propia realidad.

La vigencia del marxismo en América Latina ante la ofensiva neoliberal

El Che Guevara pertenecía a un momento histórico que se interpretaba como una época de ascenso revolucionario, tras el fuerte impacto de la revolución cubana. Para la siguiente década, y particularmente con el derrocamiento de Salvador Allende y la Unidad Popular en Chile en 1973, se perfilaba una cruda reacción represiva hacia la alternativa socialista en la región. El golpe pinochetista se veía complementado con la derrota de la guerrilla del Che en Bolivia en 1967, como dos acontecimientos que signaban el destino de los intentos por transitar al socialismo en América Latina, a través de métodos y vías distintas.

Podríamos situar justamente en Chile la emergencia de un estilo político, así como de una ofensiva frontal del sistema capitalista, que adquirirá progresivamente cada vez más fuerza. En el marco de un Estado de excepción, suspendidos

los derechos políticos, comenzaban a aplicarse las medidas “monetaristas” o neoliberales que se consolidarán tiempo después:

El Chile de Pinochet comenzó sus programas de forma drástica y decidida: desregulación, desempleo masivo, represión sindical, redistribución de la renta a favor de los ricos, privatización de los bienes públicos. Todo esto comenzó casi una década antes que el experimento Thatcheriano.⁸⁸

Como marca de época, el neoliberalismo ha significado un sistemático intento por desalojar las alternativas teóricas y prácticas vinculadas a los diversos marxismos que se han expresado en América Latina. Ante ello, cabe señalar que las transformaciones del capitalismo requieren de un marxismo renovado que pueda dar cuenta de ellas, apropiándose del potencial emancipatorio legado de la historia de los marxismos en América Latina. Paradójicamente, mientras más se requería de un arma teórica crítica que pudiera acercarse a los veloces y repentinos cambios del capitalismo a nivel mundial, cualquier andamiaje teórico que procediera de la obra de Marx se declaraba caduca, no solamente debido a la contrarrevolución neoliberal, sino también con la introducción de nuevas modas y corrientes intelectuales.

Cabe señalar, sin embargo, que el legado crítico del discurso de Marx y su variada herencia teórica y política se puede todavía confrontar con el hecho capitalista y sus particularidades en América Latina, como lo han mostrado, entre otros, figuras como Bolívar Echeverría, quien desplegó su acercamiento a la modernidad así como su teoría del *ethos*

⁸⁸ Perry Anderson, “Neoliberalismo: un balance provisorio” en Emir Sader y Pablo Gentili (comps.) *La trama del neoliberalismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, pág. 24.

histórico precisamente en ese momento de auge del neoliberalismo.⁸⁹ Aunque en reflujó, el discurso crítico asociado al marxismo no ha dejado de estar presente en estas décadas de ofensiva neoliberal y cabría esperar todavía una renovación, cuando ya la crisis capitalista ha alcanzado niveles y regiones previamente impensables.

⁸⁹ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2005 [1ª ed., 1998].

Bibliografía

Anderson, Perry, “Neoliberalismo: un balance provisorio” en Emir Sader/Pablo Gentili (comps.) *La trama del neoliberalismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, págs. 15-27.

Aricó, José (selección), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Pasado y Presente, 1980.

_____, *Marx y América Latina*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1982.

Cardoso, Fernando Henrique, “Notas sobre el estado actual de los estudios de la dependencia”, en Varios Autores, *Problemas del subdesarrollo latinoamericano*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1978, 4ª edición, págs. 90-125.

_____/ Faletto, Enzo, *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*, México, Siglo XXI, 15ª edición, 1979 [1ª ed., 1969]. Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2005 [1ª ed., 1998].

Franco, Carlos, “Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano”, en Julio

Labastida Martín del Campo (coord.), *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, México, Siglo XXI/UNAM, 1986, págs. 178-214.

Guevara, Ernesto, *Política y desarrollo*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1993.

Ingrasso, Marco, *Modelos socioeconómicos de interpretación de la realidad latinoamericana: de Mariátegui a Gunder Frank*, Barcelona, Anagrama, 1973.

Löwy, Michael, *El pensamiento del Che Guevara*, México, Siglo XXI, 19ª edición, 2007.

Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era, 1993.

Marx, Karl, y Engels, Friedrich, *Manifiesto del partido comunista*, Madrid, Ediciones Mestas, 2007.

Osorio, Jaime, “Fuentes y tendencias de la teoría de la dependencia”, en Ruy Mauro

Marini y Margara Millán (coords.), *La teoría social latinoamericana. Tomo II. Subdesarrollo y dependencia*, México, Ediciones El Caballito, 1994, págs. 157-178.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011.

Bosquejos del boj (fragmento)

Yaxkin Melchy

Ser un niño
un árbol pequeño
esperando la lluvia no hombre
una república salvaje
a la deriva
de sus propias pesadillas

cantando
profetizado y ocultado
por los que veían detrás del tren

al final lo que moría ya estaba enterrado
y lo que crecía
lo hacía desde el vientre de un lugar
que seguramente no existe

lo que se piensa también viene de aquel lugar
como una serpiente que arrastra los sueños
y cuya cola se desvanece

[El cinturón de Kuiper, México, 2.0.1.3., 2013, pág. 35].

Indianismo: historia, tesis, desafíos

Gustavo Roberto Cruz

El indianismo –junto al katarismo– es una ideología política generada por aymaras y quechuas andinos de Bolivia y Perú. Por razones metodológicas, sólo me ocuparé del indianismo surgido en Bolivia, aunque es importante indicar que existen posiciones actuales que articulan indianismo y katarismo, vínculo que no siempre se dio.⁹⁰

La “cuestión india o indígena” ha sido y es abordada desde diversas perspectivas ideológicas a lo largo y ancho de Abya Yala. Una de ellas es el indianismo, que surgió en los años sesenta del siglo XX en Bolivia. El indianismo se pro-

⁹⁰ Sobre el indianismo, uno de los primeros estudios es el de Diego Pacheco, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, La Paz, Hisbol-MUSEF, 1992. Sobre el katarismo, ver Silvia Rivera Qusicanqui, “Oprimidos pero no vencidos”. *Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*, La Paz, Aruwiyiri/Ediciones Yachaywasi, 2003 [1ª. ed., 1984] y de Javier Hurtado, *El katarismo*, La Paz, Hisbol, 1986. Un texto más reciente es el de Varios Autores, *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*, La Paz, Ed. Digital Pukara, 2010, y la *Revista Willka. Katarismo-indianismo, ante la izquierda y la derecha. Análisis, pensamiento y acción de los pueblos en lucha* [El Alto, Centro Andino de Estudios Estratégicos], año 5, núm. 5 (2012). También mi artículo en coautoría con Pablo Mamani, “Katarismo-indianismo desde el *Qullasuyu*. Historia, tesis y luchas sociales de hoy”, en Colectivo Katâr Uta, *¿Ahora es cuando? Bolivia: cambios y contradicciones*, México, Pez en el Árbol, 2011, págs. 139-172.

puso como una ideología de y para la liberación del indio, contraria a las posiciones darwinistas anti-indias, pero también al indigenismo, al que se enfrentó por considerarlo “integracionista” del indio a los Estados modernos, a condición de abandonar “lo indio”. El indianismo se afirmó como una ideología política producida *desde* el indio y *para* el indio; y se opuso al indigenismo, al que situó como una ideología producida por no-indígenas (sobre todo mestizos) acerca del “objeto-indígena”. Fue por esto, entre otras razones, por las que el indianismo reivindicó el término indio contre el término indígena.

El indianismo hunde sus raíces en la década del sesenta del siglo pasado, pero está sustentado en las luchas históricas indias desde la Conquista hasta hoy. Su raíz histórica viene de una larga duración. En el siglo XX se constituyó a partir de la confluencia de diferentes personalidades y organizaciones sociales, políticas y culturales, unidas tras un proyecto histórico de liberación de la dominación colonial-republicana moderno-capitalista.

No se entiende el surgimiento del indianismo fuera de la historia de los pueblos indios en Bolivia. En ella, y a modo de resumen, podemos considerar a la Revolución nacionalista de 1952 como un parte aguas de la abigarrada y contradictoria historia del país andino-amazónico. A partir de esa fecha, se pueden distinguir tres grandes momentos: la democracia nacionalista revolucionaria (1952-1964), las dictaduras militares (1964-1982) y la democracia neoliberal (1982/85-2005). Desde 2006 se inicia una nueva etapa con el gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS), liderado por el aymara Evo Morales Aima. Los indianistas contemporáneos pasaron desde un primer momento de apoyo crítico a su gobierno hacia un franca oposición y crítica radical. Desde el mismo día de asunción de Evo Morales al poder estatal, en enero de 2006, oí entre los indianistas la afirma-

ción: “es un hermano indio con cabeza occidental”. De ahí la desconfianza sobre que Evo Morales implementara un proyecto político indianista, cuestión que nunca fue parte del proyecto del Movimiento al Socialismo.

El indianismo nació como organización social y política aproximadamente una década después de la Revolución del ‘52 y de la creación de la Central Obrera Boliviana (COB), la principal organización sindical obrera. La COB tuvo tal importancia que llegó a co-gobernar junto al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) durante todo el periodo de la “democracia nacionalista-revolucionaria”. Luego de tres gobiernos sucesivos del MNR el sueño de algunos –como Fausto Reinaga– de que la revolución nacionalista fuera también y sobre todo una *revolución india* estaba ya diluido.⁹¹

La Revolución Nacionalista fue liderada por una “clase media” emergente criolla-mestiza, que se propuso crear *nación* desde sus intereses y criterios, en función de hacer viable el “capitalismo de Estado”. Para ello, impulsó una homogeneización que pretendió llevar a cabo por medio del mestizaje. La ideología del mestizaje implantada desde el Estado encubrió el racismo anti-indio, que aun hoy no ha sido superado. El MNR *campesinizó* al indio, es decir, bajo una identidad de clase campesina pretendió negar el “ser aymara-quechua”: quiso *bolivianizar* superando la condición india. Se trató del “mito de la pertenencia de Bolivia al mundo occidental”.⁹² Esto supuso *una nueva negación de lo aymara, quechua y guaraní*.⁹³ Es decir los pueblos y naciones

⁹¹ Sus presidentes fueron: Víctor Paz Estenssoro de 1952 a 1956, Hernán Siles Zuazo de 1956 a 1960 y Víctor Paz Estenssoro de 1960 a 1964.

⁹² Silvia Rivera Cusicanqui, “El mito de la pertenencia de Bolivia al mundo occidental. Réquiem para un nacionalismo”, en *Temas Sociales* [La Paz], núm. 24, (2003), págs. 64–100.

⁹³ La *Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia* reconoce 36 naciones y pueblos indígenas. En razón de la síntesis y sin el deseo de simpli-

que genéricamente se designaron como “indios” desde la Colonia e “indígenas” desde el siglo XX. Se gestó así una profunda frustración ante la revolución nacionalista, sobre todo de los aymaras de las áreas rurales y urbanas. Esto explica la politización indianista. Surgieron así los primeros indianistas que pensaron en una alternativa fuera del MNR y fuera del espectro de los partidos de izquierda por entonces existentes.⁹⁴

En el sector obrero (formado por mineros y fabriles) se produjo la transformación de campesinos e hijos de campesinos indios en “clase obrera”, que para muchos significó *des-indianizarse*. Esto se expresó en la COB, bajo la influencia del nacionalismo revolucionario y de corrientes marxistas, sobre todo de la trotskista organizada en el Partido Obrero Revolucionario (POR). En el sector campesino, no representado en la COB, se produjo una creciente movilización sindical-origenaria y política que derivó en la creación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) –de orientación katarista antes que indianista– en 1979, que fue adquiriendo un protagonismo central en la política boliviana, sobre todo desde la etapa de la “democracia neoliberal” hasta hoy.⁹⁵ Más recientemente, en 2007 se conformó el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyllu (CONAMAQ) en Challapata-Oruro. Eso muestra que la mayoría campesina originaria no fue ni es pasiva ante el clásico racismo de las derechas oligárquicas ni

ficar, resumo la gran diversidad en tres grandes pueblos: Aymaras, Quechuas y Guaraníes.

⁹⁴ Los partidos de izquierda más representativos entre las décadas 1930 y 1950 fueron: el Partido Obrero Revolucionario (POR), fundado en 1935, de orientación trotskista; el Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR), fundado en 1940, de orientación pro-soviética y el Partido Comunista Boliviano (PCB), fundado en 1950.

⁹⁵ El katarismo es fundamental en la historia de la CSUTCB. Ver Silvia Rivera Cusicanqui, “*Oprimidos pero no vencidos*”. *Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*, ed. cit.

ante la visión vanguardista obrera, que consideraba al indio-campesino como la “retaguardia” de la revolución.

Recién nacidas las primeras organizaciones indianistas, se inició en Bolivia la etapa de los golpes militares, que se impusieron desde 1964. Los militares gobernaron a lo largo de 18 años, pero no lo hicieron linealmente, pues las contradicciones y pujas ideológicas produjeron por lo menos catorce presidencias militares distintas, a lo que se añaden breves e inestables gobiernos constitucionales (1966-1969 y 1979-1980). El movimiento sindical obrero organizado en la COB se convirtió en una de las principales organizaciones anti-dictatoriales, mientras que el indianismo y el katarismo se fueron consolidando como una alternativa representativa de los intereses de la mayoría india, en particular quechua y aymara, a pesar del complejo pacto “militar-campesino” que impulsó el gobierno militar de René Barrientos a mediados de los sesenta.

Los iniciadores

La mayoría de los indianistas fundadores fueron hijos de aymaras y quechuas que se establecieron en las ciudades importantes del occidente de Bolivia —La Paz, Sucre y Oruro— por razones de estudio o trabajo. Lo que afirma S. Rivera Cusicanqui sobre los primeros kataristas es extensible a los indianistas: “expresaba[n] el sentimiento de exclusión de los migrantes indígenas en las ciudades, que enfrentan una sociedad pigmentocrática, un mercado laboral colonialmente segmentado y múltiples exclusiones e inequidades”.⁹⁶ El *origen aymara* y, en menor medida, *quechua* del indianismo es

⁹⁶ Silvia Rivera Cusicanqui, “El mito de la pertenencia de Bolivia al mundo occidental. Réquiem para un nacionalismo”, ed. cit., pág. 42. Esta referencia es incorrecta. La página no existe, y la frase no se encuentra en el artículo.

de fundamental importancia para entenderlo. Los indianistas experimentaron desde las entrañas culturales, desde el *ayllu*, la lengua (sobre todo quechua y aymara), el pensamiento y las históricas luchas indias. También es importante indicar que el indianismo surgió en ámbitos urbanos. Los migrantes campesinos e hijos de campesinos realizaron en las ciudades una toma de conciencia pro-india, proceso contrario a quienes en las ciudades se “mestizaron” renunciando a su origen campesino e indio. Algunos explican esto considerando que los descendientes de pueblos indios campesinos, aun en los casos que tuvieron cierto acenso social por los trabajos urbanos o estudios universitarios, sufrieron en carne propia la discriminación anti-india. Así, muchos optaron por abandonar, negar, ocultar su origen. Pero otros, como los indianistas, hicieron lo inverso. Por eso, no es de extrañar que el indianismo surja del fracaso de los proyectos estatales del mestizaje, como fue el caso de los gobiernos del MNR boliviano.

A pesar de la frustración que generó la Revolución del '52, hay que reconocer que creó algunas nuevas condiciones sociales, entre ellas el acceso a la educación superior de aymaras y quechuas. Esto dio origen a una naciente “élite” intelectual, sobre todo aymara. El indianismo también fue posible por el acceso a los *estudios universitarios* de varios hombres y —en menor medida— mujeres aymaras y quechuas.⁹⁷ Cabe destacar que la experiencia de los indios en las estructuras “coloniales del saber”, como fueron (y aún siguen siendo en buena medida) las universidades, para muchos quizá significó la renuncia de su origen e historia india, pero para los jóvenes indianistas significó una revisión de los contenidos ideológicos y teóricos cargados de fuertes deformaciones eurocéntricas. En ese sentido, el indianismo

⁹⁷ Es de notar que Fausto Reinaga, uno de los indianistas más influyentes, realizó su formación universitaria en la década del treinta, mucho antes de la revolución nacional del '52, en la que participó activamente.

existe por obra de universitarios que *se afirman a sí mismos como indios*.

Otro ámbito no menos importante para explicar el origen del indianismo es el *sindicalismo campesino, los movimientos y las organizaciones políticas*. Algunos indianistas se iniciaron políticamente dentro de algunas de las corrientes ideológicas influyentes en la primera mitad del siglo XX boliviano: el socialismo y el marxismo (en su orientación leninista y trotskista) y el nacionalismo revolucionario. Considerar esto es de gran importancia, pues muchos de los problemas y rupturas de los indianistas se darán con esas corrientes políticas e ideológicas de origen europeo, adoptadas y adaptadas a Bolivia principalmente por “blanco-mestizos”. Cabe subrayar que las críticas indianistas a la derecha y a la izquierda deben ser situadas en el contexto boliviano para no generar malas interpretaciones.

Los fundadores. La historia india no se explica desde individuos o cuadillos/líderes solitarios, sino desde *sujetos comunales*. A partir de ahí se puede entender la singularidad de algunos líderes/as y comunarios/rias. Desde el origen, no hubo una única organización indianista, por ello es muy arriesgado hablar de *un* fundador o *una* organización fundadora. De acuerdo a las fuentes con las que cuento, aquí mencionaré sólo a dos grupos indianistas, para luego concentrarme en el que más conozco. Se trata del Partido Autóctono Nacional (PAN) creado en 1960, siendo Constantino Lima (1933) uno de sus dirigentes más importantes, y del Partido Indio Aymara y Keswas (PIAK) fundado en 1962, siendo Fausto Reinaga (1906-1994) su representante más conocido e influyente. Si bien existió alguna relación entre Lima y Reinaga, al parecer pronto hubo diferencias que los condujo por caminos paralelos.

El aymara Constantino Lima Chávez fundó el PAN junto con otros compañeros indios como Raymundo Tambo, Juan

Rosendo Condori, Macario Angles, Ángel Limachi, Gabino Apaza, Felipe Flores, entre otros. Fue un partido que no tuvo larga vida, pero fue el embrión de la organización que surgirá en 1978 con el nombre de Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA), considerado por algunos como “el movimiento político indianista de mayor repercusión contemporánea hasta la década de los años ochenta”.⁹⁸ Luciano Tapia (1923-2010) fue otro de los hombres claves del MITKA.⁹⁹ En el seno de dicha organización se diseñó la Wiphala con base en un documento histórico proveniente del Perú y, en 1975, se inició su uso público como símbolo de la lucha india en Bolivia.¹⁰⁰ Lima y Tapia se constituyeron en protagonistas y referentes fundamentales del indianismo y también del katarismo. Aquí ya no podemos seguir separando taxativamente indianismo de katarismo, pues Lima también será un katarista.

Los otros co-fundadores del indianismo fueron quienes crearon el Partido de Indios Aymaras y Keswas (PIAK) el 15 de noviembre de 1962 en Tiwanaku. En su fundación participaron Fausto Reina y Raymundo Tambo. Desde 1966, el PIAK se convirtió en el Partido Indio de Bolivia (PIB). Reina fue nombrado jefe del mismo y los secretarios del partido fueron: Raymundo Tambo (secretario general), Rosendo Condori (secretario relaciones), Claudio

⁹⁸ Pedro Portugal citado por Diego Pacheco, *op. cit.*, pág. 57.

⁹⁹ En 1970, “Luciano Tapia, Nicolás Calle y F. González, organizados en la Federación de Colonizadores de Alto Beni deciden adoptar a Fausto Reina como ideólogo de un partido indio que crearían. Pero, según P. Portugal, Reina quiso convencer a Luciano Tapia de que renunciara al proyecto de un nuevo partido indio y que se sumara a su proyecto. Allí se produce el primer distanciamiento” (Pacheco, *op. cit.*, págs. 55-57). Para conocer la vida y pensamiento de Luciano Tapia es de gran valor su autobiografía titulada *Ukhamawa Jakawisaxa (Así es nuestra vida). Autobiografía de un aymara*, La Paz, Hisbol, 1995.

¹⁰⁰ Ver Germán Choquehuanca, conocido como Inka Waskar Chukiwanka, *Wiphala guerrera: símbolos coloniales 1492-1892*, La Paz, Fondo Editorial de los Diputados, 2003.

Payi (de prensa y propaganda), Manuel A. Suca (de organización), Armando Choque (hacienda), Tania Cruz (vinculación femenina) y Walter Torres (de actas).¹⁰¹ El PIAK, luego el PIB, es considerado representante del “indianismo reinaguista”,¹⁰² debido a que Fausto Reinaga fue uno de sus principales ideólogos.

El escritor boliviano Fausto Reinaga (1906-1994) fue el ideólogo indianista más importante. Sin embargo, el indianismo de Reinaga no empezó de cero, sino que se fue elaborando a partir de una etapa inicial de formación (entre 1940-1962)¹⁰³. En su caso confluyeron tres perspectivas ideológicas fundamentales: el marxismo-leninismo, el nacionalismo revolucionario y el indigenismo. Luego de esta etapa inicial, Reinaga se

¹⁰¹ El primero de enero de 1963 se lanzó el primer documento público del PIAK. En 1964 se publicó el Decálogo del PIAK en la obra de Fausto Reinaga, *El indio y el cholaje boliviano*. En 1965 se lanzó el Manifiesto “A los indios de Bolivia” a los doce años de la Reforma Agraria, firmado por Raymundo Tambo y Rosendo Condori. Ver Fausto Reinaga, *La revolución india*, La Paz, PIB, 2001 [1a. ed., 1970], pág. 484.

¹⁰² Diego Pacheco, *op. cit.*, pág. 34.

¹⁰³ Sitúo el inicio en 1940, pues fue el año en que publicó su primera obra titulada *Mitayos y yanaconas* (1940). La obra escrita de Reinaga consta de 24 libros publicados: el primero fue *Mitayos y yanaconas* (1940) y el último *El pensamiento indio* (1991). No es este el lugar para analizarlas. Hasta hoy existen tres textos que biografían a Reinaga. El primero es el libro del ecuatoriano Gonzalo Humberto Mata, *Fausto Reinaga. Akapi Jacha'j*, La Paz, Imprenta y Librería Renovación Ltda., 1968. El título aymara “*Akapi Jacha'j*” se puede traducir como: “Este sí es grande”. La obra de Mata es el único libro escrito sobre Reinaga. Se trata de un texto apasionado, que reconstruye la vida de Reinaga hasta 1967. Dos artículos brindan una síntesis de su vida y obra, cuyos autores son Luis Oporto Ordóñez e Hilda Reinaga: “Fausto Reinaga, Rupaj Katari. Político y filósofo Amauta, 1906-1994”, *Presencia Literaria* [La Paz], 18 de septiembre de 1994, págs. 7-11, y “Bio-bibliografía de José Fausto Reinaga, Rupaj Katari. 1906-1994”, *Presencia Literaria*, 2 de octubre de 1994, págs. 13-14. El tercer texto es de Hilda Reinaga (1945), asistente y sobrina del escritor potosino, autora de *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras* (La Paz, Malki, 2004). Por otra parte, dediqué mi tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos –titulada *Los senderos histórico-políticos e ideológico-filosóficos de Fausto Reinaga (1906-1994)* (UNAM, 2011, en prensa) – al estudio exhaustivo de la obra de Reinaga.

abocó a la producción del indianismo (aproximadamente entre 1962-1974). Por último, existe una etapa pos-indianista de su pensamiento, que él denominó como amáutica (aproximadamente entre 1974-1994), reivindicando para sí la condición de Amauta (sabio andino quechua-aymara). El pensamiento indianista de Reinaga se explaya en dos trilogías. La primera se caracteriza por ser una radical disputa ideológica contra los “enemigos del indio”: *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina* (1964), *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967) y *El indio y los escritores de América* (1968). La segunda es de contenido programático político para la “liberación del indio”: *La revolución india* (1970, seis ediciones), *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970) y *Tesis india* (1971). Sin duda la obra *La revolución india* es la más influyente entre los indianistas contemporáneos. Desde su primera edición incluyó al *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970), a la vez que éste se publicó independientemente. En él se condensan tesis fundamentales del indianismo

Las tesis indianistas

Desde la fundación del PIAK, la organización indianista realizó acciones políticas que fueron perfilando su horizonte ideológico. La transformación del PIAK en el Partido Indio de Bolivia (PIB), en 1966, expresa ese proceso que llegó a un hito con el lanzamiento del *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (de ahora en más, *Manifiesto*) firmado por Rupaj Katari –nombre indio de Fausto Reinaga– en Tiwanaku el 29 de agosto de 1969 y publicado en 1970.¹⁰⁴ Para ser justos

¹⁰⁴ Existen tres ediciones del *Manifiesto*: la primera data de 1970, la segunda está incluida en la segunda edición de *La Revolución India* (La Paz, PIB, 2001, págs. 379-447) de Fausto Reinaga y la tercera edición es de 2007. Trabajaremos con la segunda edición. Las citas se harán en el cuerpo del texto,

con su complejo contenido –que abarca unas 100 páginas aproximadamente– y a la vez breves en la exposición, brindaré una noción general del mismo para luego exponer sus tesis centrales. Aclaro desde ya que, por razones de espacio, no comentaré las tesis indianistas pues mi objetivo aquí es mostrar resumidamente qué se sostuvo en los setenta.

El *Manifiesto* se organiza en seis partes, en las cuales podemos distinguir dos grandes bloques temáticos: el *histórico* (tiene tres capítulos: “Preamérica”¹⁰⁵, “Epopéya India”¹⁰⁶ y “Reforma Agraria”), donde se presenta una sucinta historia del Qollasuyu-Bolivia desde la perspectiva indianista, y el *político* (incluye tres capítulos “Es nuestra Patria”, “Poder o muerte” y “Revolución India”), donde se expresan las tesis políticas centrales del PIB y se realiza la propuesta programática de la Revolución India.

En el *Manifiesto* se halla un análisis central: culminados los gobiernos del Movimiento Nacionalista Revolucionario (de 1952 a 1964) quedó un “caos ideológico”, “confusionismo ideológico”, sobre todo impulsado por el propio MNR. En esa confusión, Reinaga distingue ideologías de diverso tipo (“nazi-imperialista yanqui, nacionalismo burgués del brazo del nacionalismo proletario, aprismo en connubio con el comunismo”) pero advierte que ninguna fue creada por los indios ni expresa los intereses indios: “todo había en este caos ideológico, todo, menos el *indianismo revolucionario*. En tal desborde de apetitos no había una idea que interpretase la realidad india” (*Manifiesto*, pág. 423). El *Manifiesto* brinda esa interpretación histórico-política de la realidad india en Bolivia.

indicando sólo el número de página de dicha edición.

¹⁰⁵ Consta de cinco puntos: a) imperio de los Inkas, b) el hombre del Tawantinsuyu, c) la hazaña de Pizarro, d) ¿por qué nos llamaron indios?, y e) ¿cómo eran los españoles que nos conquistaron?

¹⁰⁶ Consta de tres puntos: a) la epopeya india desde Atawallpa a Tupaj Amaru, b) el indio en la guerra de la independencia y c) el indio en la república.

Es de fundamental importancia comprender que para el *Manifiesto* indianista todas las ideologías políticas en Bolivia, que no provienen del *mundo indio* y contengan sus intereses indios expresan al *mundo Occidental*, al cual desea pertenecer la clase media blanca-mestiza, también llamada el “cholaje” boliviano. Por ello:

El Manifiesto del Partido Indio de Bolivia (PIB), no tiene por qué sujetarse a un modelo, regla o lógica formal e intelectual de los partidos políticos del cholaje blanco-mestizo de Bolivia y de Indoamérica. No es un Manifiesto de una clase social. Es un Manifiesto de una raza, de un pueblo, de una Nación; de una cultura oprimida y silenciada. No se puede establecer parangón ni con el Manifiesto Comunista de Marx [...]. En tanto que el Manifiesto del PIB, plantea la Revolución India contra la “civilización” occidental (*Manifiesto*, pág. 382).

Uno de los conflictos centrales está dado entre el *mundo indio* —que es milenario— frente al *mundo occidental* en su versión *subdesarrollada y colonial* —que se expresa en los proyectos nacionalistas, liberales y comunistas—. Por el contrario, el indianismo se propone como la ideología histórico-política y la filosofía del indio. El *Manifiesto* parte de una convicción: “el indio para ser sujeto de la historia tiene que saber, por sobre todo, su historia. Porque en América gracias a la revelación de esta historia se desatará una fuerza desconocida...” (*Manifiesto*, pág. 383).

A continuación expondré resumidamente las tesis históricas y políticas del indianismo de los setenta. Cabe advertir que no realizaré comentarios ni interpretaciones sobre ninguna, tarea que llevaría un estudio cuidadoso y extenso, que hago en otro lugar.

Tesis históricas

1. *El Tawantinsuyo-Kollasuyu es la civilización india*. Se interpreta la historia india a partir del “socialismo indio” como horizonte histórico, pero que tiene sus raíces en el Tawantinsuyo-Kollasuyu.¹⁰⁷ Hubo una época civilizatoria feliz para el indio, previa a América: “El pueblo de los Inkas era tan grande, tan civilizado, tan humano, tan digno y de tan luminosa conciencia y razón, que no había en su tiempo otro igual sobre la faz de la tierra” (*Manifiesto*, pág. 394).

2. *La barbarie occidental*. Desde la Conquista, pasando por la República, hasta la Revolución del ‘52 existe una línea de continuidad: la *barbarie occidental*, blanca-mestiza, que se pretende así misma como “civilización”, no ha hecho más que eliminar o dominar al indio. El Occidente (a cuyos hombres llama “fieras rubias”) y el “cipayaje blanco-mestizo” intentaron exterminar al indio en Indoamérica.¹⁰⁸ El exterminio del indio es obrado por “el humanismo de la cultura occidental; he ahí el amor de Cristo para los indios” (*Manifiesto*, pág. 388). En última instancia, se hace una crítica radical a la matriz occidental anti-india: “el sistema ideológico del Occidente es una maquinaria férrea, que implacable se apodera del cerebro del indio, como la araña de la mosca. Y hace de la persona del indio **no un indio**, sino un **blanco-mestizo**” (*Manifiesto*, pág. 431. Negritas de Reinaga).

¹⁰⁷ Tawantinsuyu es el nombre del estado incaico, que se organizó en cuatro grandes sectores regionales: Kollasuyu (sur), Kuntinsuyu (norte), Antisuyu (este) y Chinchaysuyu (oeste). La región de la actual Bolivia, junto al noroeste argentino y norte chileno, era el antiguo Kollasuyu.

¹⁰⁸ Lo muestra con datos referidos a Chile, Perú, Brasil y Argentina.

3. *La histórica Revolución india.* Desde la Conquista, el indio ha rechazado a la dominación y nunca se ha dado por vencido. A partir del asesinato del Inka Atawallpa, en 1533, el pueblo indio no ha hecho más que rebelarse contra la Colonia gobernada por españoles y criollos, y contra la República boliviana en mano de criollos y blancos-mestizos. En la época de la Colonia la primera gran Revolución india se dio entre 1780 y 1781 con Tomás Katari, Tupaj Katari-Bartolina Sisa y Tupaj Amaru-Micaela Bastidas. En la época republicana el gran levantamiento indio fue en 1899, liderado por Pablo Zárate Willka y Juan Lero, quien llegó a crear una “República india”.¹⁰⁹

4. *La historia de criollos y mestizos no es posible sin los indios.* Todos los logros políticos obtenidos por los criollos y mestizos fueron posibles porque los indios los apoyaron por razones estratégicas. Pero el indio nunca creyó que los blancos-mestizos ayudarían a su liberación verdadera. La experiencia histórica enseña que el “indio lucha solo”. Por ejemplo, en las luchas de la Independencia en el siglo XIX, cuando lo juzgó conveniente el indio estuvo con los “patriotas” o con los “realistas”. Pero “cuando puede, lucha contra ambos” (*Manifiesto*, pág. 404). Ambos, patriotas y realistas, temieron al proyecto indio de “la reconstrucción del Kollasuyu: la Patria ancestral del indio” (*Manifiesto*, pág. 404).

5. *La Revolución Nacional de 1952 no fue una revolución india.* Sin embargo, a partir de ella “el indio hace su

¹⁰⁹ Cabe mencionar que el *Manifiesto* resume, casi cronológicamente, una gran cantidad de levantamientos indios que aquí no exponemos por razones de espacio.

entrada triunfal en el campo político de Bolivia” (*Manifiesto*, pág. 385). El MNR no expresa los intereses del pueblo indio. Así, la Reforma Agraria de 1953 fue una “conquista india” liderada por “indios mineros”, pero su aplicación, llevada a cabo por el MNR, fue un fraude pues no liberó al indio. La clave es que “la Reforma agraria ha convertido el latifundio en minifundio; la “sayaña serval del pongó”¹¹⁰ en propiedad privada; al indio —ancestralmente socialista— le ha hecho individualista. Ha llevado a la sociedad del indio, que es una comunidad milenaria, a la lucha de clases; lucha de ricos y pobres. Para el indio socialista la “lucha de clases”, no sólo que es una regresión a la barbarie, sino es su destrucción. El imperialismo y el cholaje blanco-mestizo con la Reforma agraria se han propuesto destruir a la raza india” (*Manifiesto*, pág. 427).

6. *El indianismo expresa los intereses indios.* En los cincuenta se produjo “la atomización de los partidos políticos del cholaje blanco-mestizo de derecha e izquierda”. Las dos tendencias que se constituyeron, el “nacionalismo” y “comunismo”, se enfrentaron a la creciente “insurgencia india”. A fines de los sesenta, la política blanca-mestiza vivió la disputa entre el “frente nacionalista” y el “frente comunista”.¹¹¹ Ninguno

¹¹⁰ “Sayaan” es la posesión de un pedazo de tierra que una familia tiene dentro del ayllu. En ese sentido, lo irónico es que por la Reforma Agraria el mismo ayllu se convirtió en el lugar de los siervos y los señores.

¹¹¹ El “*frente nacionalista*” está representado sobre todo por el MNR y sus derivados y los partidos nacidos del Gral. Barrientos: PSD, PDC, FSB, PIR. El modelo histórico del nacionalismo es Estados Unidos, por ello el *Manifiesto* llama a los nacionalistas el “cipayaje blanco-mestizo”. El “*frente comunista*” está compuesto por el Partido Comunista Boliviano, Partido Comunista maóista y el Partido Comunista castrista. Sus modelos respectivos son Rusia, China o Cuba.

representó al indio, por ello se constituyó un tercer frente: el “frente indio o indianista”, cuyo modelo es la “entraña de la tierra y el pueblo milenario del Tawantinsuyu” (*Manifiesto*, pág. 386). Con su Partido Indio de Bolivia “el indio se enfrenta al cholaje blanco-mestizo nacionalista y comunista” (*Manifiesto*, pág. 386). El indianismo es “la síntesis que emerge de la conjunción dialéctica de la tesis (nacionalismo) y la antítesis (comunismo) [...] es el instrumento ideológico y político de la Revolución del Tercer Mundo. ¡El indianismo es espíritu y puño ejecutor de la Revolución India!” (*Manifiesto*, pág. 387).

7. *La Revolución india es el imperativo histórico*. Por último, ante el fracaso de la Revolución nacionalista el imperativo histórico es realizar otra revolución: la *Revolución india*. La revolución es entendida como toma del Poder, como *Poder indio*: “En el Tawantinsuyu del siglo XX, la Wiphala inka ha comenzado a tremolar... Cuatro millones de indios se han puesto de pie para disputar el Poder al “manojito” blanco occidental que ha fracasado en la organización y conducción de la República” (*Manifiesto*, págs. 384-385).

Tesis políticas

1. *Como indios nos dominaron, como indios nos liberaremos*. Por la ignorancia de Cristóbal Colón, quien creyó llegar a la India, los habitantes del “Nuevo Mundo” “fuimos bautizados con el nombre genérico de Indios” (*Manifiesto*, pág. 399). Pero “la obra de la ignorancia tendrá vigencia hasta el día en que triunfe nuestra Revolución, y alumbré el Sol de la Libertad para el indio; entonces, sólo entonces podremos y

tendremos que dejar y para siempre nuestro infamado nombre de INDIOS; sólo entonces volveremos orgullosamente a nuestro genuino, auténtico y propio nombre de INKAS: hombre inkas” (*Manifiesto*, pág. 399). Los indios “no somos campesinos que integran la sociedad del cholaje blanco-mestizo” (*Manifiesto*, pág. 391). “Somos indios; hijos de Pachakútej, Tupaj Amaru, Tomás Katari, Tupaj Katari, Pablo Atusparia, Zárate Willka. Somos de tal trigo tal pan. Y nuestra Revolución es una Revolución india!” (*Manifiesto*, pág. 391).

2. *El Partido Indio de Bolivia* (PIB) es “el indio organizado en un partido político. Es la expresión de los intereses propios y genuinos de la raza cósmica; es la voz libertaria del Kollasuyu y del Tawantinsuyu del siglo XX” (*Manifiesto*, pág. 383). El PIB realizará el “imperativo histórico” de cuatro millones de indios de Bolivia y de treinta millones de indios en Indoamérica. No busca participar en una “revolución” del “cholaje blanco-mestizo boliviano”, sino construir su propia revolución.

3. *Las dos Bolivias*. Es una de las tesis centrales del indianismo: “en Bolivia hay dos Bolivias: la Bolivia del cholaje y la Bolivia del indio. En Bolivia hay dos sociedades: la del cholo blanco y la del indio. El indio es un pueblo. El indio es una raza y una cultura. El indio es una Nación. Y con relación al “puñadito de blancos-mestizos”, con relación a ese 5% de la población de la República, con relación a esa mínima minoría étnica, minoría lingüística, minoría religiosa, minoría cultural, el indio constituye el 95% de la población del país” (*Manifiesto*, pág. 433). La Bolivia blanca-mes-

tiza está oprimida por Estados Unidos, es una colonia suya, y a su vez oprime al indio. Por ello, se trata de liberar a la Bolivia india, pero también a la chola. La Bolivia del cholaje blanco-mestizo no puede por sí sola librarse de las “garras del imperialismo yanqui”. El enemigo es doble: el imperialismo yanqui, como ayer fue el imperialismo español, y la Bolivia blanca-mestiza que oprime al indio.

4. *El Kollasuyu es del indio*. El Kollasuyu es Bolivia y Bolivia es el Kollasuyu, y éste es del indio. Por ello se desconoce toda legitimidad del gobierno de España en la Colonia y de la República boliviana, desde la Constitución de Bolívar (1826) y las Constituciones políticas que le siguieron. Dice el *Manifiesto* que nada tienen que hacer el Papa en el Tawantinsuyu, ni Bolívar en el Kollasuyu. *Bolivia es del indio*: “si el indio es el hacedor del pan cotidiano de Bolivia ..., si el indio es la tierra hecha vida; y si la Patria es la tierra; ¿por qué el indio no ha de gobernar a su Patria?” (*Manifiesto*, pág. 434). Por tanto “esta tierra es nuestra tierra. Y como en esencia la Patria es tierra, esta Patria es nuestra Patria. Por eso, igual que ayer contra España, hoy luchamos contra el imperialismo yanqui. Luchamos por la liberación de Bolivia” (*Manifiesto*, pág. 433).
5. *Sociedad india*. El indio ha vivido y vive en “una sociedad socialista. Su moral inka es ley universal. El *ama súa* [no seas ladrón], *ama llulla* [no seas mentiroso], *ama khella* [no seas flojo], es mandato cósmico al mismo tiempo que imperativo de la naturaleza” (*Manifiesto*, pág. 440). En la sociedad india se vive la solidaridad, no hay corrupción. El “cholaje blan-

co-mestizo” es culpable de contagiar al indio la corrupción “física y moral del Occidente” y lo hace cuando integra, o pretende integrarlo, a la sociedad “civilizada”.

6. *Tercermundismo no-occidental*: El Occidente racista se acaba. “Ni el Partenón, ni la Diosa Razón, ni la Dictadura Proletaria lograron la plenitud del hombre. Por tanto, los negros del África, los amarillos de Asia y los indios de América se levantaron contra Occidente y proclamaron la “Revolución del Tercer Mundo” (*Manifiesto*, pág. 384). El indio busca conquistar el Poder para edificar una “nueva sociedad”, y más: “una nueva “naturaleza humana, un Nuevo Hombre, mejor que el que ha hecho Occidente” (*Manifiesto*, pág. 387). Convoca a todos los “perseguidos por causa del color de la piel” a venir al milenario Kollasuyu: “Aquí haremos un bastión inexpugnable de la Revolución del Tercer Mundo” (*Manifiesto*, pág. ¿?).

7. *El indio y la clase obrera*: los trabajadores de las minas y fábricas “son indios; indios desde la Colonia hasta nuestros días. Los intereses de los trabajadores mineros y de los agricultores son idénticos. En la mina y en el agro el indio es una raza explotada y esclavizada” (*Manifiesto*, pág. 419). La clase obrera, separada del indio, no puede liderar la lucha “de la liberación Nacional”. Por eso “en Bolivia los trabajadores de las minas y de las fábricas son una rama orgánica y psíquica, carne viva y “soplo vital” de la raza india. En Bolivia la “clase obrera” presencial y esencialmente es la vanguardia india de la liberación de la Nación india” (*Manifiesto*,

pág. 390). El *Manifiesto* cuestiona que la vanguardia obrera boliviana se haya convertido en una “venenosa ilusión destructora de generaciones”. El liderazgo obrero derivó en una mafia gangsteril constituida en la “aristocracia de la clase obrera de Bolivia” (*Manifiesto*, pág. 391). Además, propone una interpretación india de las huelgas obreras: las huelgas de las minas Siglo XX y Catavi, en 1949, y de los fabriles de La Paz en 1950, que condujo a la masacre de fabriles de Villa Victoria (mayo de 1950) son efectos de la “violenta convulsión india de 1947” (*Manifiesto*, pág. 420).

8. *La Revolución India*: su finalidad es construir una *Nación india*, que es la que liberará a Bolivia del “cholaraje cipayo blanco-mestizo” y del “imperialismo de las fieras rubias” de EE.UU. y Europa” (*Manifiesto*, pág. 391). La acción revolucionaria tiene tres niveles: contra la *discriminación racial* del blanco se responde con el enaltecimiento de la gran dignidad de “raza india”, contra la *opresión clasista* del capital se responde como clase explotada que lucha y contra la *segregación cultural* se responde con la “maravillosa cultura milenaria” del Tawantinsuyu (*Manifiesto*, pág. 391). La Revolución India no aspira a regenerar el sistema político y social occidental, dentro del cual agoniza la Bolivia blanca-mestiza. Para el *Manifiesto*, Occidente está en una crisis definitiva, por ello, “la Revolución India tiene una perentoria resolución: dar la estocada final al Occidente” (*Manifiesto*, pág. 435). La *Revolución India* es la conquista del Poder por el indio con un propósito: “la reinstauración del socialismo indio”. Dice Reinaga:

Nuestro socialismo arranca de nuestro grandioso pasado. Pasado sin paralelo en la Historia de la hu-

manidad. Hace 10.000 años antes de Cristo nosotros edificamos una sociedad perfecta; en que el hombre era feliz (*Manifiesto*, pág. 444).

El *Manifiesto* sentencia que “¡nosotros los indios porque sabemos de dónde venimos, sabemos a dónde vamos!” ¿A dónde van? A organizar un régimen socialista, pero propio, no concebido y programado por los criterios occidentales. Lo programático consiste en insertar en la economía de Bolivia lo mejor de la tecnología agrícola y ganadera: “queremos que la cibernética se conjugue con nuestro socialismo ancestral y milenario” (*Manifiesto*, pág. 445). Y por otra parte “queremos que los supremos dones del humanismo, sean la levadura para el renacimiento de nuestra cultura” (*Manifiesto*, pág. 445). Será una República Socialista India, donde el Estado será Poder, un Plan racional, científico, guiará la organización social, la ciencia estará al servicio de la liberación india y una fuerte moralidad fundada en el *ama súa, ama llulla, ama khella* hará de la “República” una escuela del bien. En suma: “para la República India el hombre será el valor supremo de la vida. El objeto primero y último... Oprimirlo y esclavizarlo [será] un crimen de lesa-patria” (*Manifiesto*, pág. 447).

El *Manifiesto* concluye proclamando que la Wiphala y el Pututu llaman a la lucha desde la cumbre del Illimani (imponente montaña situada en las cercanías de La Paz): “¡ha llegado la hora de la liberación india!”

Algunas tendencias indianistas

Desde los sesenta, el indianismo fue constituyéndose en la ideología de variadas organizaciones políticas, sindicales y universitarias. Considerando sólo las organizaciones políticas,

y no siendo exhaustivos, en un lapso de casi diez años encontramos por lo menos siete: el Partido Indio (PI), creado en 1979; en 1984 se creó bajo influencia de Reinaga el Frente Indio Amáutico del Tawantinsuyo (FIAT); en 1985 se crearon el Partido Indio del Kollasuyo (PIK); el Partido Indio de Liberación (PIL); el Frente Indianista de Liberación Tupaj Katari (FILTKA); y el Frente Movimiento Indio Tupac Katari Unido (MITKA-U). En 1988 se fundó el Movimiento Indianista de Liberación - Wiphala (MIL Wiphala), del que procede el Frente Único de Liberación Katarista (FULKA). Algunos de ellos surgen alternativamente, como el PI alternativo al PIB. Otras veces se producen rupturas internas y luego de estas la confluencia estratégica en un nuevo frente.

En 1980 se creó en Perú el Consejo *Indio de Sud América* (CISA), impulsado por el *Consejo Mundial de Pueblos Indígenas* (CMPI), fundado en 1975. CISA estuvo compuesto por nuevos indianistas, como Ramiro Reynaga Burgoa.¹¹² Están pendientes las investigaciones sobre la influencia histórica de dicha organización. El indianista Fausto Reinaga rompió relación con CISA, luego de intentar influir sin éxito en esa organización. Los conflictos y rupturas entre organizaciones y personalidades es una constante problemática en la historia del indianismo. La politización indianista llamó la atención del antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, quien coordinó el libro *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (México, Nueva Imagen, 1981), donde recoge las voces indianistas de la región andina sudamericana.

¹¹² Ramiro Reynaga Burgoa –hijo de Fausto Reinaga– es autor de *Ideología y raza en América Latina*, s.l. [Bolivia], Ediciones Futuro Bolivia, 1972; con el seudónimo Wankar, *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra Qheswaymara contra España*, México, Nueva Imagen, 1981. Y “Dos mundos opuestos. Entrevista de Víctor Molina con Ramiro Reynaga”, en Roberto Arturo Restrepo Arcila (compilador), *Sabiduría, poder y comprensión. América se repiensa desde sus orígenes*, Quito/Bogotá, UNESCO/Siglo de Hombre, 2002, págs.

Hubo corrientes más radicales, que optaron por la vía armada, como fue el caso de la Ofensiva Roja de Ayllus Tupajkataristas o Ayllus Rojos, creada en 1986, siendo uno de sus líderes claves Felipe Quispe.¹¹³ Dicha organización tuvo por ideología el “tupajkatarismo revolucionario” (A. Quispe) o “indianismo radical” (Escárzaga).¹¹⁴

Por otra parte, la Fundación Amáutica Fausto Reinaga fue creada en marzo de 1995 para “difundir el pensamiento amáutico de Fausto Reinaga; y el objetivo social es el rescate, la protección y reconceptualización de la riqueza cultural y científica de los pueblos indios”.¹¹⁵ La Fundación es la custodia de la obra del pensador indianista, su biblioteca y archivo personal. Una de sus creadoras y principal responsable es Hilda Reinaga Gordillo.

Ya en el siglo XXI, nuevas generaciones de indianistas, como los jóvenes organizados en la Célula Indianista Universitaria (CIU) y el Movimiento Indianista Katarista (MINKA), han tomado las tesis centrales del indianismo leídas en un nuevo contexto político, tras el triunfo electoral del MAS. Ellos organizaron en agosto de 2009, con el apoyo de la Cancillería del Gobierno de Bolivia, un Homenaje al Amauta Fausto Reinaga. Eso muestra la vigencia y el interés actual por el indianismo, incluso entre algunos miembros del MAS. En palabras de Esteban Ticona (exdirector de la Academia Diplomática de Bolivia), Reinaga es “uno de los intelectuales

¹¹³ Ver de Felipe Quispe: *El indio en escena*, La Paz, Pachakuti, 1999; *Tupak Katari Vive... y vuelve carajo*, La Paz, Pachakuti, 2007; “La lucha de los Ayllus Kataristas hoy”, en Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, vol. I, México, 2005, págs. 71-75.

¹¹⁴ Ayar Quispe, *Los tupakataristas revolucionarios*, Qullasuyu-Bolivia, Editorial Willka, 2005; Fabiola Escárzaga, *La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del siglo XX en Perú, Bolivia y México*, Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos (UNAM, 2006).

¹¹⁵ Página oficial de Fundación Amáutica Fausto Reinaga: http://www.fausto-reinaga.com/index.php?option=com_content&view=frontpage&limitstart=5

más originales que ha tenido Bolivia y que ha apostado, sobre todo, a un proceso de descolonización intelectual”.¹¹⁶ Ahora bien, eso no significa que el indianismo sea una ideología influyente en el Movimiento al Socialismo en el Gobierno.

La vigencia del indianismo se puede constatar en la reciente obra de Ayar Quispe, *Indianismo* (2011). Allí reivindica a Guillermo Carnero Hoke, un indianista peruano, que fue interlocutor de Reinaga.¹¹⁷ En ese sentido, cabe señalar la importancia del estudio del derrotero del indianismo del lado peruano. A su vez, en Argentina también se constata una influencia indianista. En dicho país, proyectado por una oligarquía liberal que aplicó el darwinismo social como política estatal para la *blanquización* de sus “ciudadanos”, no desaparecieron los pueblos indios, reducidos sí a una “minoría étnica”, como generalmente es tratada la cuestión. Nuevas generaciones de descendientes de los pueblos indios no sólo reivindicamos el origen cultural, sino también la lucha política de los pueblos indios. Así, existen desafíos indianistas contemporáneos.

Algunos desafíos

En Argentina, recientemente se concretó la sexta edición de *La revolución india* (2012) de Fausto Reinaga, que a su vez es la primera edición argentina. Durante 2012 fue presentada

¹¹⁶ Palabras de Esteban Ticona en el Homenaje al Amauta Fausto Reinaga. Grabación digital de archivo personal. La Paz, 18 de agosto de 2009. El sociólogo Ticona ha realizado recientemente una investigación sobre el pensamiento de Fausto Reinaga en el ámbito de su doctorado en la Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador).

¹¹⁷ Guillermo Carnero Hoke es autor de *La madrastra Europa. Tesis para la liberación de América Latina*, México, Amerindia, 1966; *Nueva teoría para la insurgencia*, [Lima], Amerindia, 1968, y *El indio y la revolución*, Lima, Prensa Peruana, 1979.

en diversas regiones de Argentina (en Jujuy, Córdoba, Rosario de Santa Fe y Buenos Aires). El 25 de setiembre de 2012 fue presentada en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.¹¹⁸ La invitada principal fue Hilda Reinaga, sobrina y secretaria del autor, pero sobre todo interlocutora lúcida del escritor nacido en el norte de Potosí. El valor de la sexta edición es que trascendió las fronteras moderno-estatales, pues fue realizada por diversas organizaciones indias actuales del lado argentino: Qollasuyu Marka (Perico-Jujuy), Llankaj Maki (Jujuy), Orkopo (Buenos Aires), Amara (Tilcara-Jujuy), Ayllu Balderrama (Abra Pampa-Jujuy) y El Malón Vive (Córdoba). Lo novedoso no sólo es el diseño de la tapa (una fotografía de una manifestación india en el noroeste argentino, donde se ven la Wiphala y la bandera argentina) sino el Prólogo, que sitúa la relevancia de la obra para las indianistas del lado argentino. No es nuevo que la obra haya trascendido las fronteras moderno-estatales. Esta edición legitima un proceso antiguo de lecturas (las mayorías marginales) realizadas en diversas regiones de Argentina y plantea importantes desafíos ideológicos. Veamos:

1. El Prólogo colectivo-comunitario a la edición argentina de *La revolución india* (2012) inicia con una provocación: “Antes que nada, leer *La revolución india* de Fausto Reinaga requiere, fundamentalmente ser indio”. Abre problematizando al sujeto que lee una obra escrita por un sujeto que se afirma a sí mismo como indio: ¿sólo un indio comprende a un indio? Sí, parece ser

118 Evento organizado por la organización de estudiantes indígenas “El Malón Vive: acción y pensamiento originario”, la cátedra de Filosofía Argentina y Latinoamericana de la Escuela de Filosofía y la Secretaría de Extensión de la FFyH de la Universidad Nacional de Córdoba.

la respuesta. Esto conduce a prontos rechazos, sobre todo de los “no indios”. Entiendo que el desafío propuesto es la problematización de la condición histórica del sujeto que lee para transformar su condición. Así como un libro feminista puede decir que si no se es mujer no se lo entenderá a cabalidad o que un libro marxista afirme que si no se es proletario tampoco se lo entenderá, estamos ante una provocación indianista de consecuencias epistemológicas. En ese sentido, creo que es un desafío sobre todo para quienes, proviniendo del mundo indio-indígena, han negado esta condición como estrategia de sobrevivencia en una sociedad profundamente racista y anti india-indígena. El desafío consiste en comprender el complejo proceso de negación (mayoritario) y afirmación (minoritario aún) de la “condición india” como cuestión histórico-política y no ontológica-racial. Entiendo que “ser indio” no sólo es una cuestión de piel, sino de autocomprensión política. Es decir, ser indio o ser indígena alude a una condición estructural de subordinación y dominación, que se busca superar. Mal camino sería excluir al “no-indio” de conocer al indianismo, sobre todo si es también un explotado.

2. Los prologuistas valoran a *La revolución india* como el “primer grito de guerra indio en las letras castellanas, en el campo de la literatura histórico-social-política”. Y sitúan a *La revolución india* en el contexto argentino diciendo que la condición del indio en Argentina es igual que en el resto de América: la explotación cruel. Vinculan la lucha india de “Tupac Amaru y Tupac Katary”, de las que ampliamente se refiere Reinaga en su obra, con las luchas en el noroeste de la actual Argentina, lideradas por Viltipoco (en el siglo XV)

y Chalimil (en el siglo XVII). Además, reinterpretan la historia política del siglo XIX, diciendo que el “ejército del norte” estuvo constituido sobre todo por indios, que no lucharon por la “independencia “argentina” (como se dice hoy) de la corona española, sino “para la construcción de un orden político social distinto, que fue consigna en las batallas andinas, la restitución de un Gobierno Inca”. Estamos ante un eje vertebral de la politización india: la reinterpretación de la historia desde la perspectiva india.¹¹⁹ Esto conduce a inevitables combates historiográficos, que van desde la defensa del Inkario (como hizo Reinaga) hasta su crítica (desde otras posiciones indias). Esto tiene que ver con la “memoria larga” de los pueblos. Por otra parte, es indudable que el contexto de producción de *La revolución india*, la Bolivia andina del sesenta bajo la dictadura militar del anticomunista R. Barrientos, no es lo mismo que el contexto argentino de inicio del siglo XXI actual. Pero, ¿cuál es el límite entre “lo argentino” y lo “boliviano”? Las fronteras estatales importan, pero no alcanzan para delimitar taxativamente. Por ello, los pueblos y comunidades situados en territorios fronterizos, como el Noroeste argentino o la Patagonia mapuche (del lado argentino y chileno), impiden hablar de fronteras claras y distintas. En todo caso, para los pueblos indios de Argentina un texto como *La revolución india* es más cercano que otros de diversos contextos y épocas. Esto no evita, por supuesto, el arduo trabajo de contextualizar e *historizar* al indianismo de los sesenta.

¹¹⁹ Guillermo Bonfil Batalla realiza interesantes observaciones sobre la necesidad de una “historia india” desde los indios en “Historias que no son todavía historia”, en AAVV, *Historia para qué*, México, Siglo XXI, 1988 [1ª. ed., 1980], págs. 229-245.

3. Consideran, como tantos otros críticos, que el Estado argentino nació de políticas genocidas impulsadas por Alberdi, Sarmiento, Roca, Avellaneda, Mitre, entre otros. Desde entonces –dicen– las “políticas de desarrollo” se convirtieron en asesinato y marginación del indio. Por último, consideran que desde la segunda mitad del siglo XX, se rompió el letargo de los movimientos “autóctonos-originarios-nativos-indígenas-indianista-indios” (nótese la complejidad para nominar a los movimientos, pues colocan seis términos unidos por un guión para delimitar al movimiento en lucha). Cuando los prologuistas aluden a “políticas de desarrollo” es inevitable pensar en las actuales políticas de los gobiernos “nacionales-populares” –como el actual argentino–, que impulsan políticas de inclusión bajo lógicas neo-desarrollistas capitalistas. Estamos aquí ante un desafío central: confrontar la concepción de tierra-territorio del Estado dirigido por gobiernos nacionales-populares ante la concepción de tierra-territorio de los pueblos indios. Se trata de una confrontación de difícil (¿imposible?) resolución. Generalmente sucede que a las políticas estatales inclusionistas bajo la lógica del desarrollo se responderá con acciones anti-estatales y autonomistas. Existe una lógica estatal represiva respecto de las comunidades y organizaciones indias, aun bajo gobiernos populares. El caso de la actual persecución estatal al pueblo Qom de Formosa (estado del nordeste argentino) es elocuente. En ese sentido, amerita un estudio histórico la relación del peronismo con los pueblos indios-indígenas, en la línea del trabajo de Marcelo Valko sobre “El Malón de la Paz”, realizado por kollas del noroeste en 1946.¹²⁰ Para el caso

¹²⁰ Ver Marcelo Valko, *Los indios invisibles del Malón de la Paz. De la apoteosis al confinamiento, secuestro y entierro*, Buenos Aires, Ediciones Madres de Plaza

boliviano, las obras de Reinaga son una muestra de la relación conflictiva entre el nacionalismo revolucionario y los pueblos indios. Y, como lo sugerimos antes, el indianismo actual está enfrentado al gobierno de Evo Morales.¹²¹

4. Los indianistas del lado Argentino proponen a la obra de Reinaga como un instrumento para continuar la lucha india contemporánea. Dicen: “Fausto ordena razones, la continuidad histórica, las verdades innegables y logra un documento; una obra útil a todo indio del continente para aniquilar la brutalidad marginal en que nos ha sumido la historia universal escrita por Europa”. Y proponen dos desafíos para una nueva “generación indianista”: a) fundamentar “los parámetros de contención intelectual de las políticas que tienen que ver con la sociedad india en la hoy Argentina” y b) “analizar y proyectar un discurso indio en el estado más occidental de todos los países coloniales de la llamada América”, la Argentina. Es decir, apuestan por “indianizar” la política. De allí extraigo dos desafíos fundamentales: para los nuevos indianistas el desafío es conocer el antiguo indianismo (y su discusión con el indigenismo), por necesidad de conciencia histórica para continuar con sus aciertos y evitar sus errores. Otro desafío de envergadura es evaluar el cómo y el para qué de la indianización en un Estado-nación originado en un proyecto político blanquizador y des-indianizador. Sobre todo

de Mayo, 2007.

¹²¹ Ver al respecto las múltiples críticas de Pablo Mamani el MAS. Entre sus diversos artículos destaco “Katarismo-indianismo. ¿‘Radical diferencia’ ante el capitalismo y el socialismo” en *Revista Willka. Katarismo-Indianismo ante la izquierda y la derecha* [El Alto-Bolivia], año 5, núm. 5, págs. 45-94. **FALTA FECHA**

en la Argentina actual, que se debate entre superar la explotación capitalista o el fortalecimiento de un “capitalismo de Estado”, que es la tendencia hegemónica. Por ello, creo que es innegable el desafío de debatir la relación de las organizaciones indianistas y las comunidades indias-indígenas con la izquierda nacional-popular y la izquierda a secas.

5. En el Prólogo a la edición argentina de *La revolución india* se suscribe a la idea de indio como “raza” y “nación” en lucha contra Occidente. Recogen así los conceptos elaborados por Reinaga a lo largo de los sesenta. Con ello, restituyen una antigua polémica: ¿tiene vigencia política la noción de “raza”? ¿Acaso la supera la idea de “etnia”? La amplia discusión antropológica al respecto puede alumbrar mucho. No obstante, creo que reemplazar sin más la idea de “raza” con el de etnia” no es suficiente. Incluso más, tengo dudas sobre una tendencia a la “etnización” de los pueblos indios, realizada sobre todo por algunos científicos sociales. El indianismo de ayer y de hoy es muy receloso a la aplicación del concepto “etnia” a los pueblos indios y tiene sus buenas razones. Estamos ante el desafío de repensar el sentido y validez de la idea de “raza india” para el análisis y para la acción política. Un elemento, hartamente recurrente, es impugnar al indianismo como “racismo invertido”, “racismo indio anti-blanco”, “esencialismo”, etcétera.¹²² Dicha reacción ante la obra indianista no permite avanzar en la comprensión más compleja del problema racial del indio en América. Por ejemplo, F. Reinaga tuvo conciencia de la ambigüedad del término “raza”. In-

¹²² Posición sostenida, por ejemplo, por Armando Bartra en *El hombre de hierro*, México, UACM/Itaca/UAM, 2008.

dagó su sentido científico y su significado político en los intelectuales negros: Frantz Fanon y Stokely Carmichael (intelectual de los Panteras Negras de Estados Unidos). Ante la mera impugnación ideológica al supuesto “racismo indianista”, considero que el desafío es comprender el sentido político del problema racial en nuestra América, en particular en la región andina, donde aún hoy la racialización constituye un elemento central de organización social opresora. En mi perspectiva, esto no supone abandonar los análisis de clases sociales, sobre todo el aportado por el marxismo, sino ponerlos en cuestión cuando omiten un factor fundamental de la dominación en América: la racialización del sujeto indio y del sujeto negro. Un marxismo situado en nuestro contexto geo-histórico sigue aportando el instrumental necesario para una crítica radical al capitalismo. En eso, bien vale retomar las huellas de Mariátegui junto con las de Reinaga. Sin duda, también es fundamental incorporar la crítica de género, que amplía el problema en los cruces del sexismo y el racismo, junto al clasismo, como modos estructurantes de la dominación en Aby Yala.

6. Apartándome del Prólogo a la edición argentina de *La revolución india*, considero que otro desafío urgente es repensar la oposición del indianismo al marxismo y a la izquierda en general. Oposición igual a la que tiene con el cristianismo. Desde su etapa indianista, Reinaga fue elaborando una consigna de fuego: “Ni Cristo ni Marx, Poder Indio”. Si la confrontación con el cristianismo (católico y protestante, antes que con el mismo Cristo —esto debe ser explicado mejor en otro lugar—) es un eje central en el indianismo de Reinaga, también lo será la oposición al marxismo, incluso an-

tes que a Marx (al menos al inicio de su pensamiento indianista). Para Reinaga, fue el modo de enfrentar a la derecha (que Reinaga simbolizó con Cristo) y a la izquierda (simbolizada en Marx). Esto se puede entender geopolíticamente: el indianismo se abrió camino oponiéndose al Capitalismo liderado por EEUU y al comunismo liderado por la URSS (Reinaga no tuvo clara conciencia del fin del comunismo soviético). Pero, también tiene que ver con la función del cristianismo y de los partidos políticos inspirados en el marxismo en Bolivia. Incluso, tiene que ver con el cruce de “Marx y Cristo”, sucedido en cierta Teología de la Liberación durante los años sesenta y setenta. Esto es: el indianismo de Reinaga conduce a enfrentar un problema de fuste: qué pensó y qué practicó sobre y con el indio el marxismo realmente existente en América. Para el caso Argentino, entiendo que es muy relevante iniciar una crítica de la idea sobre el indio que se sostuvo y sostiene desde el nacionalismo en general y, sobre todo, en el peronismo, desde mediados del siglo XX hasta hoy. Pienso que es una pregunta que no debe ser abordada abstractamente. El cristianismo, el marxismo, el “nacionalismo revolucionario” pretenden “liberar” (desde diversos supuestos e intenciones) al ser humano. El indianismo de Reinaga viene a poner en cuestión esa pretensión.

7. Cabe advertir que el indianismo de Fausto Reinaga no nació de la nada. Sino que se fue elaborando a partir de otras sendas ideológicas en las que se formó: el marxismo-leninismo y el nacionalismo revolucionario boliviano, ambos atravesados de posiciones indigenistas. Quiero destacar la importancia que tuvo Lenin para el joven Reinaga. Esto conduce a inda-

gar mejor cuánto del indianismo puede ser “deudor” del leninismo difundido en América en las primeras décadas del siglo XX. Considero que éste no es un tema de eruditos, sino una cuestión central para rastrear y superar el trágico desencuentro entre pueblos indios y clases trabajadoras no indias. Este “desencuentro” persiste soterradamente y es lo que Álvaro García Linera denominó el desencuentro entre dos razones revolucionarias: marxismo e indianismo.¹²³ En suma, se trata de cuestionar la idea de Nación y nacionalismo moderno desde los sujetos comunales indios. Dicho cuestionamiento, sin duda, debe ser complejo, por ello mismo abarcar desde lo económico hasta lo espiritual.

En conclusión, el indianismo nos permite comprender que “ser indio” consiste en una compleja condición geohistórico-política en Abya Yala o América Latina. Pone el eje del análisis en una estructura racializada de dominación y devela que “ser indio” refiere, no a una ontología culturalista de dudosa equivocidad, sino a una condición política conflictual. La idea de “indio” permite la categorización de una dominación estructural recurriendo a los términos historizados del lenguaje heredado de la Conquista y Colonia, que sin tapujos muestra –no sólo para la región Andina– que “ser indio” o espetar al “otro” el calificativo “indio” refiere a un núcleo duro de la dominación moderna-colonial. Esa dureza es de orden sensible-estético, político-económico y epistemológico: los indios fueron uno de los esclavizados de América, pero que nunca cesaron en la lucha por su liberación. De ahí, la vigencia del indianismo.

¹²³ Álvaro García Linera, “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias” [2005], en *La potencia plebeya. Antología*, Bogotá, CLACSO Coediciones/Siglo del Hombre Editores, 2009, págs. 477-500.

En nuestra región, el racismo eurocéntrico (a que muchas academias nos han sometido) conduce a receptar al indianismo con una (a veces culposa) falsa conciencia, que va desde el paternalismo al exotismo, del racismo solapado hasta el romanticismo idealizador. Esto da la razón a Fausto Reinaga: el indianismo es una cuestión de racionalidad, antes que de piel, o mejor: de racionalidad de la piel. El racismo también es epistemológico. Por eso *La revolución india* seguirá siendo leída por los sujetos en busca de liberación desde una condición geo-histórica: la “india”. Condición de “oprimido, pero no vencido”, por cierto compartida con otros sujetos, como las-os negras-os, mujeres sometidas al sexismo-racismo-clasismo, homosexuales racializados y empobrecidos, proletarios, etcétera. La ideología está entramada con la filosofía. Por ello, adhiero a la interpretación del intelectual aymara Esteban Ticona, que entiende que con *La revolución india* (1970) se produce la generación de la filosofía-política indianista y de una episteme filosófica-política descolonizadora, que resignifica los términos y conceptos del colonizador para usarlos como armas de liberación.¹²⁴

¹²⁴ Esteban Ticona, “La producción del conocimiento descolonizador en contextos del colonialismo interno. El caso de Fausto Reinaga en Qullasuyu-Bolivia”, en *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua en Bolivia*, La Paz, Plural Editores/AGRUCO, 2010, págs. 35-46.

Bibliografía

- Ayar Quispe, *Los tupakataristas revolucionarios*, Quillasuyu-Bolivia, Editorial Willka, 2005.
- Bartra, Armando, *El hombre de hierro*, México, UACM/Itaca/UAM, 2008.
- Bonfil Batalla, Guillermo, “Historias que no son todavía historia”, en AAVV, *Historia para qué*, México, Siglo XXI, 1988 [1ª. ed., 1980], págs. 229-245.
- Carnero Hoke, Guillermo, *El indio y la revolución*, Lima, Prensa Peruana, 1979.
- _____, *La madrastra Europa. Tesis para la liberación de América Latina*, México, Amerindia, 1966.
- _____, *Nueva teoría para la insurgencia*, [Lima], Amerindia, 1968.
- Cruz, Gustavo Roberto, *Los senderos histórico-políticos e ideológico-filosóficos de Fausto Reinaga (1906-1994)*, UNAM, 2011, en prensa.
- _____, y Pablo Mamani, “Katarismo-indianismo desde el Quillasuyu. Historia, tesis y luchas sociales de hoy”, en Colectivo Katär Uta, *¿Ahora es cuando? Bolivia: cambios y contradicciones*, México, Pez en el Árbol, 2011, págs. 139-172.
- Escárzaga, Fabiola, *La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del siglo XX en Perú, Bolivia y México*, Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos (UNAM, 2006).
- García Linera, Álvaro, “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias” [2005], en *La potencia plebeya. Antología*, Bogotá, CLACSO Coediciones/Siglo del Hombre Editores, 2009, págs. 477-500.
- Hurtado, Javier, *El katarismo*, La Paz, Hisbol, 1986.

Inka Waskar Chukiwanka, *Wiphala guerrera: símbolos coloniales 1492-1892*, La Paz, Fondo Editorial de los Diputados, 2003.

Mamani, Pablo, “Katarismo-indianismo. ¿‘Radical diferencia’ ante el capitalismo y el socialismo” en *Revista Willka. Katarismo-Indianismo ante la izquierda y la derecha* [El Alto-Bolivia], año 5, núm. 5, págs. 45-94. FALTA FECHA

Oporto Ordóñez, Luis, e Hilda Reinaga, “Bio-bibliografía de José Fausto Reinaga, Rupaj Katari. 1906-1994”, *Presencia Literaria*, 2 de octubre de 1994, págs. 13-14.

_____, “Fausto Reinaga, Rupaj Katari. Político y filósofo Amauta, 1906-1994”, *Presencia Literaria* [La Paz], 18 de septiembre de 1994, págs. 7-11.

Pacheco, Diego, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, La Paz, Hisbol-MUSEF, 1992.

Quispe, Felipe, *El indio en escena*, La Paz, Pachakuti, 1999.

_____, “La lucha de los *Ayllus* Kataristas hoy”, en Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, vol. I, México, 2005, págs. 71-75.

_____, *Tupak Katari Vive... y vuelve carajo*, La Paz, Pachakuti, 2007.

Reinaga, Fausto, “Manifiesto del Partido Indio de Bolivia”, en *La Revolución India*, La Paz, PIB, 2001, págs. 379-447.

_____, *La revolución india*, La Paz, PIB, 2001 [1a. ed., 1970].
Reinaga, Hilda, *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras*, La Paz, Malki, 2004.

Reinaga Burgoa, Ramiro, “Dos mundos opuestos. Entrevista de Víctor Molina con Ramiro Reynaga”, en Roberto Arturo Restrepo Arcila (compilador), *Sabiduría, poder y comprensión. América se repiensa desde sus orígenes*, Quito/ Bogotá, UNESCO/ Siglo de Hombre, 2002, págs..

- _____, *Ideología y raza en América Latina*, s.l. [Bolivia], Ediciones Futuro Bolivia, 1972. *Revista Willka. Katarismo-indianismo, ante la izquierda y la derecha. Análisis, pensamiento y acción de los pueblos en lucha* [El Alto, Centro Andino de Estudios Estratégicos], año 5, núm. 5, 2012.
- Rivera Qusicanqui, Silvia, “El mito de la pertenencia de Bolivia al mundo occidental. Réquiem para un nacionalismo”, en *Temas Sociales*, La Paz, núm. 24, 2003, págs.64-100.
- _____, “Oprimidos pero no vencidos”. *Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*, La Paz, Aruwiyiri/Ediciones Yachaywasi, 2003 [1ª. ed., 1984].
- Tapia, Luciano, *Ukhamawa Jakawisaxa (Así es nuestra vida). Autobiografía de un aymara*, La Paz, Hisbol, 1995.
- VV.AA., *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*, La Paz, Ed. Digital Pukara, 2010.
- Valko, Marcelo, *Los indios invisibles del Malón de la Paz. De la apoteosis al confinamiento, secuestro y entierro*, Buenos Aires, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2007.
- Wankar [seudónimo de Ramiro Reinaga Burgoa], *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra Qheswaymara contra España*, México, Nueva Imagen, 1981.

País(aje)

Emmanuel Vizcaya

Humeantes
se levantan los fantasmas
de las ruinas/ el carbón
despide una sentencia de abandono/ aire
devastado y corrupto en el
aire
devastado y corrupto
reflejándose a sí mismo desde un túnel sin fondo.

Encarno aquí mi odio
en los extremos
en los hondos precipicios
del hartazgo/ torres
que se elevan paralelas como piernas
jerarquías inalcanzables
campos de vacío espectral/ campos
de miedo/ estructuras
como huesos de cadáver olvidado.

Caminamos por los mismos sitios
y en la misma época
del estremecimiento de la tierra
ante la bomba/ lluvia
horizontal de los metales
en el vértigo imparable de las balas:
lo que ha dejado
este homicidio
esta violencia
es un tiempo herido que se escapa

como desde la hemorragia del disparo.

Nos pertenecerá
la herencia de un país suicida/ el paisaje
de los muertos/ estas
huellas son de plomo/ estas
huellas nos arrastran
el futuro
no se encuentra al final de este arco iris.

Emergente imperio de pantanos
encarno aquí mi odio
en los extremos/ como un árbol incendiado
echo raíces
pretendiendo envenenar la tierra con mi rabia
alimentado por mi propia carne

un
sólo
momento
para hablar
un
sólo
momento
para descargar
el asco.

Enfurecido y absorto ante las ruinas
me desangro/ arranco
mis raíces/ ya no hay más
que hacer
sino seguir
seguir andando.

Los hospitalarios

Javier Raya

*a la Andrea,
cómo no*

En lugar de asumir dudosas
confidencias de mapa,
volverse territorio
para dejarse recorrer.

Que el cuerpo sea
una etapa en tránsito,
una posta para el que viaja,
posta móvil, naturalmente,
como un planeta
que vuelve el rostro
muy despacio.

Lo primero será respirar,
siempre respirar
como inaugurando el aire,
bestia pura
recién inventada.
El que se desboca
amanece sin dientes.

Luego,
todo lo más,
volverse
infinitamente
huésped.

Dar sea darse.

Que no turista: viajero
que deje
las coreografías parcelarias,
las visitas anatómicas
con mapa, cronómetro,
brújula y clepsidra
para pulir
como orando
y horadando,
reloj sin horas,
con su cuerpo
los tiernos huesos tendidos
como en un simulacro
sepulcral:

imaginar

que lo que los antiguos
llamaban
alma

está /inserto
/oculto
/prendado
/evidenciado
/dormido

o esperando
en algún miembro
poco frecuentado
o zona neutra
que por común

(estoy pensando en la humildad
de una pareja de rodillas)

por no tener el prestigio exótico
del sexo invisibilizado
de los maniqués

se da por sentado:

de lo que se trata
es de habitar
una alameda de tendones
como cables de alta tensión,
el barco hundido del costillar,
las cuencas de la clavícula,
granja de ninfas,

donde el etcétera
del inventario
sea trabajo de los belfos:

barrer la hermosura toda,
habitarla sin evidencia,

conocerla de memoria
y como si no se la hubiera
tocado nunca
como un océano
como la palabra sol,
como deriva de cuerpos,
nafragio,
el cuerpo como isla
a punto de inventarse.

Índice

Presentación	7
Introducción	9
Disentimientos de la nación	19
Javier Raya.	
Experiencia estética y experiencia histórica	
Una constelación latinoamericana	25
Rafael Mondragón.	
Aún late	45
Miréia Anieva.	
Versiones de feminismo: reflexiones sobre los alcances de la teoría	47
Cintia Martínez Velasco.	
4	79
Lauri García Dueñas.	
Apuntes para una nueva teoría de la ideología	81
Gavin Arnall.	
Sobre la ideología. Indicios de una posible conversación con Gavin Arnall	93
Yeyetzi Cardiel.	
La cucaracha en el hombro de Pablo	105
Mara Pastor.	
Aproximación a algunas problemáticas del marxismo en América Latina	107
David Gómez Arredondo.	
Bosquejos del boj (fragmento)	131
Yaxkin Melchy.	
Indianismo: historia, tesis, desafíos	133
Gustavo Cruz.	
País(aje)	171
Emmanuel Vizcaya.	
Los hospitalarios	173
Javier Raya.	

Este ejemplar se termino de imprimir

