

MINISTERIO DE
educación

ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA 

VICEMINISTERIO DE EDUCACIÓN SUPERIOR DE FORMACIÓN PROFESIONAL
VICEMINISTERIO DE EDUCACIÓN REGULAR

**PROGRAMA DE FORMACIÓN COMPLEMENTARIA
PARA MAESTRAS Y MAESTROS EN EJERCICIO**

PROFOCOM



Unidad de Formación No. 12

**Cosmovisiones,
Filosofías y Psicología
Medios de comunicación
LUCHA POR LA CONTRAHEGEMONÍA**

(Educación Regular)

Documento de Trabajo





© De la presente edición:

Colección:

CUADERNOS DE FORMACIÓN COMPLEMENTARIA

Unidad de Formación No. 12

Cosmovisiones, Filosofías y Psicología
Medios de comunicación. Lucha por la contrahegemonía
Documento de Trabajo - Segunda Edición

Coordinación:

Viceministerio de Educación Superior de Formación Profesional
Viceministerio de Educación Regular
Dirección General de Formación de Maestros
Instituto de Investigaciones Pedagógicas Plurinacional
Unidad de Políticas Intraculturales, Interculturales y Plurilingüe

Redacción y Dirección:

Equipo PROFOCOM

Cómo citar este documento:

Ministerio de Educación (2016). *Unidad de Formación Nro. 12 "Cosmovisiones, Filosofías y Psicología - Medios de comunicación. Lucha por la contrahegemonía"*. Cuadernos de Formación Continua. Equipo PROFOCOM. La Paz, Bolivia.

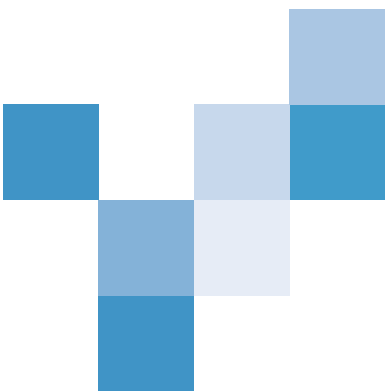
LA VENTA DE ESTE DOCUMENTO ESTÁ PROHIBIDA

Denuncie al vendedor a la Dirección General de Formación de Maestros, Telf. 2912840 - 2912841

Índice

Presentación	3
Introducción	5
Objetivo Holístico	8
Criterios de evaluación.....	8
Uso de lenguas indígena originarias.....	9
Momento 1	
Sesión presencial.....	11
Momento 2	
Sesiones de construcción crítica y concreción educativa	22
I. Actividades de autoformación.....	22
Tema 1: LA NATURALEZA DEL INDIO: Cosa, Objeto, Bestia: Develamiento de este Proceso de Colonialidad	22
Tema 2: Aproximaciones hacia la Descolonización de la Psicología.....	42
Tema 3: Filosofía de la praxis, emancipación y liberación en Abya Yala.....	63
II. Actividades de formación comunitaria.....	97
III. Actividades de concreción educativa	97
Momento 3	
Sesión presencial de socialización.....	98
Producto de la Unidad de Formación.....	98
Bibliografía	99







Presentación



El Programa de Formación Complementaria para Maestras y Maestros en Ejercicio (PROFOCOM) es un programa que responde a la necesidad de transformar el Sistema Educativo a partir de la formación y el aporte de las y los maestros en el marco del Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo y de la Ley de la Educación N° 070 “Avelino Siñani - Elizardo Pérez” que define como objetivos de la formación de maestras y maestros:

1. Formar profesionales críticos, reflexivos, autocríticos, propositivos, innovadores, investigadores; comprometidos con la democracia, las transformaciones sociales, la inclusión plena de todas las bolivianas y los bolivianos.
2. Desarrollar la formación integral de la maestra y el maestro con alto nivel académico, en el ámbito de la especialidad y el ámbito pedagógico, sobre la base del conocimiento de la realidad, la identidad cultural y el proceso socio-histórico del país. (Art. 33)

Así entendido, el PROFOCOM busca fortalecer la formación integral y holística, el compromiso social y la vocación de servicio de maestras y maestros en ejercicio mediante la implementación de procesos formativos orientados a la aplicación del Currículo del Sistema Educativo Plurinacional, que concrete el Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo aportando en la consolidación del Estado Plurinacional.

Este programa es desarrollado en todo el Estado Plurinacional como un proceso sistemático y acreditable de formación continua. La obtención del grado de Licenciatura será equivalente al otorgado por las Escuelas Superiores de Formación de Maestras y Maestros (ESFM), articulado a la apropiación e implementación del Currículo Base del Sistema Educativo Plurinacional.

Son las Escuelas Superiores de Formación de Maestras y Maestros, Unidades Académicas y la Universidad Pedagógica las instancias de la implementación y acreditación del PROFOCOM, en el marco del currículo de formación de maestras y maestros del Sistema Educativo Plurinacional, orientando todos los procesos formativos hacia una:

- “Formación Descolonizadora”, que busca a través del proceso formativo lidiar contra todo tipo de discriminación étnica, racial, social, cultural, religiosa, lingüística, política y económica, para garantizar el acceso y permanencia de las y los bolivianos en el sistema educativo, promoviendo igualdad de oportunidades y equiparación de condiciones a través del conocimiento de la



historia de los pueblos, de los procesos liberadores de cambio y superación de estructuras mentales coloniales, la revalorización y fortalecimiento de las identidades propias y comunitarias, para la construcción de una nueva sociedad.

- “Formación Productiva”, orientada a la comprensión de la producción como recurso pedagógico para poner en práctica los saberes y conocimientos como un medio para desarrollar cualidades y capacidades articuladas a las necesidades educativas institucionales en complementariedad con políticas estatales. La educación productiva territorial articula a las instituciones educativas con las actividades económicas de la comunidad y el Plan Nacional de Desarrollo.
- “Formación Comunitaria”, como proceso de convivencia con pertinencia y pertenencia al contexto histórico, social y cultural en que tiene lugar el proceso educativo. Esta forma de educación mantiene el vínculo con la vida desde las dimensiones material, afectiva y espiritual, generando prácticas educativas participativas e inclusivas que se internalizan en capacidades y habilidades de acción para el beneficio comunitario. Promueve y fortalece la constitución de Comunidades de Producción y Transformación Educativa (CPTe), donde sus miembros asumen la responsabilidad y corresponsabilidad de los procesos y resultados formativos.
- “Formación Intracultural, Intercultural y Plurilingüe”, que promueve la autoafirmación, el reconocimiento, fortalecimiento, cohesión y desarrollo de la plurinacionalidad; asimismo, la producción de saberes y conocimientos sin distinciones jerárquicas; y el reconocimiento y desarrollo de las lenguas originarias que aporta a la intraculturalidad como una forma de descolonización y a la interculturalidad estableciendo relaciones dialógicas, en el marco del diseño curricular base del Sistema Educativo Plurinacional, el Currículo Regionalizado y el Currículo Diversificado.

Este proceso permitirá la autoformación de las y los participantes en Comunidades de Producción y Transformación Educativa (CPTe), priorizando la reflexión, el análisis, la investigación desde la escuela a la comunidad, entre la escuela y la comunidad, con la escuela y la comunidad, hacia el desarrollo armónico de todas las potencialidades y capacidades, valorando y respetando sus diferencias y semejanzas, así como garantizado el ejercicio pleno de los derechos fundamentales de las personas y colectividades, y los derechos de la Madre Tierra en todos los ámbitos de la educación.

Se espera que esta colección de Cuadernos, que ahora presentamos, se constituyan en un apoyo tanto para facilitadores como para participantes, y en ellos puedan encontrar:

- Los objetivos orientadores del desarrollo y la evaluación de cada Unidad de Formación.
- Los contenidos curriculares mínimos.
- Lineamientos metodológicos, concretados en sugerencias de actividades y orientaciones para la incidencia en la realidad educativa en la que se ubica cada participante.

Si bien los Cuadernos serán referencia básica para el desarrollo de las Unidades de Formación, cada equipo de facilitadores debe enriquecer, regionalizar y contextualizar los contenidos y las actividades propuestas de acuerdo a su experiencia y a las necesidades específicas de las maestras y maestros.

Roberto Aguilar Gómez
MINISTRO DE EDUCACIÓN





Introducción



En la presente Unidad de Formación, se trabaja la *articulación* del desarrollo curricular (currículo base y regionalizado) y la realidad a través del acontecimiento¹ y por otra parte se aborda tres temas en cada área de saberes y conocimientos orientados a profundizar o ampliar los conocimientos del área o especialidad.

El ejemplo de *articulación* que se plantea, orienta el sentido de la implementación de los elementos curriculares del Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo (MESCP).

Para el desarrollo del primer momento que se desarrolla en las ocho horas presenciales, en los ejemplos y ejercicios planteados en los cuadernos de cada área para la articulación o relación del desarrollo curricular y el “acontecimiento” (o el PSP), se recurre primero a la problematización del acontecimiento desde la visión del campo y el enfoque de cada área; la problematización nos ayuda a relacionar el desarrollo curricular con el PSP y en este caso el acontecimiento. Posteriormente se presentan ejemplos y ejercicios de problematización de los contenidos de los programas de estudio que nos pueden ayudar a que los conocimientos no se aprendan de manera repetitiva o memorística, sino a que las y los estudiantes principalmente comprendan de manera crítica estos conocimientos.

Cerrando estas actividades, se plantean preguntas que generan actividades orientadas a la concreción curricular pertinente al contexto donde se desarrolla el currículo. Esta manera de abordar los saberes y conocimientos (contenidos) se orientan a transformar nuestras prácticas educativas, porque la problematización nos conecta a las diferentes situaciones y aspectos de nuestra realidad (demandas, necesidades, problemáticas, sociales, económicas, culturales, etc.).

Para el segundo momento, de construcción crítica y concreción educativa, en las actividades de autoformación trabajamos tres temas o contenidos orientadas a profundizar y ampliar los conocimientos en la especialidad o el área que se han planteado en la sesión presencial de las

1. En la práctica educativa de maestras y maestros debe ser trabajado a través del Proyecto Socioproductivo (PSP). Es necesario aclarar que el “acontecimiento” como elemento articulador tiene sólo fines didácticos en las unidades de formación del PROFOCOM, por lo que debe quedar claro que el desarrollo curricular de los niveles del Subsistema de Educación Regular sigue siendo el elemento articulador (predominante) el PSP.



8 horas, que debe ser reflexionada críticamente a partir de lecturas de textos propuestos para este fin².

Para la actividad de formación comunitaria, se propone el texto “El grito manso” de Paulo Freire, como lectura obligatoria que debe ser trabajado por la CPTe de acuerdo a las actividades propuestas en esta Unidad de Formación.

En las actividades de concreción educativa, se plantea la concreción de los elementos curriculares que deben ser trabajados en la perspectiva de los aspectos reflexionados y trabajados en esta Unidad de Formación.

Para el tercer momento deberá socializarse las experiencias de maestras y maestros en la concreción de los elementos curriculares de acuerdo a las indicaciones en la Unidad de Formación.

Estas cuestiones deben ser aclaradas por las y los facilitadores al inicio de la sesión presencial de 8 horas, para ello trabajaremos organizados por Áreas de Saberes y Conocimientos; en las Sesiones de Construcción Crítica y Concreción Educativa (138 horas) se trabajará en las Comunidades de Producción y Transformación Educativa (CPTes) y en la Sesión Presencial de Socialización (4 horas), la actividad puede organizarse por áreas de saberes y conocimientos o por las CPTes, según las necesidades para un adecuado desarrollo de la sesión.

No obstante, al igual que en la Unidad de Formación No. 11 es necesario realizar algunas precisiones:

- Las actividades y/o tareas que se plantean en las diferentes Unidades de Formación del PROFOCOM en ningún caso deben significar la interrupción o alteración del normal desarrollo de las actividades curriculares de maestras y maestros en la Unidad Educativa; al contrario, los temas que se abordan en cada Unidad de Formación deben adecuarse y fortalecer el desarrollo curricular en la implementación de los elementos curriculares del Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo.
- Las facilitadoras y facilitadores del PROFOCOM de las Escuelas Superiores de Formación de Maestros y del Ministerio de Educación están en la obligación de aclarar oportunamente todas las dudas de las y los maestros participantes y no considerar las dudas planteadas por las y los participantes con acciones coercitivas. Deben orientarse adecuadamente la concreción de los elementos curriculares del MESCP, con explicaciones y ejemplos claros, de manera que las y los participantes sientan realmente que el PROFOCOM les ayuda a mejorar y transformar su práctica educativa.
- En los tres momentos del proceso formativo del PROFOCOM (ocho horas presenciales, 138 horas de concreción y 4 horas de socialización), deben realizarse de manera planificada las actividades propuestas en la Unidad de Formación correspondiente.
- Los esquemas o estructuras del plan de clase (plan de desarrollo curricular) planteados en las Unidades de Formación son sugerencias; lo fundamental es que una planificación

2. Las lecturas de los textos propuestos deben ser abordadas de manera crítica y problemática; no se trata de leer de manera pasiva, repetitiva o memorística; éstas deben generar el debate y discusión. No tienen la función de dar respuestas a las preguntas realizadas, sino son un insumo o dispositivo para que maestras y maestros abran el debate y profundicen los temas del área abordados.



curricular contenga los elementos curriculares básicos para el desarrollo curricular: objetivo holístico, contenidos y ejes articuladores, orientaciones metodológicas, criterios de evaluación y producto (material o inmaterial).

- Todo trabajo de sistematización (registro organización de los datos, etc.), debe estar inexorablemente relacionado a la actividad del desarrollo curricular. La sistematización comprende la narración y/o descripción de todo lo que acontece diariamente en nuestras aulas o el proceso educativo. No puede realizarse el trabajo de sistematización al margen o aislado de nuestra experiencia y trabajo diario en aula o proceso educativo. Los materiales para la sistematización (datos) “no caen del cielo” se generan de nuestro trabajo en aula o proceso educativo que realizamos diariamente.
- Para orientar la sistematización las y los facilitadores deben dejar claro cómo se organizan los datos o información; cómo redactamos los diferentes apartados de nuestro informe de sistematización.

Los elementos que podemos destacar en la concreción del MESCP son:

- La articulación del **currículo** (contenidos, materiales, metodología, etc.) y la **realidad** (vocación y potencialidad productiva, problemas, necesidades, proyectos, aspiraciones, etc.); una forma de relacionar el currículo y la realidad es a través del Proyecto Socioproductivo.
- Otro elemento a destacar es la metodología Práctica, Teoría Valoración y Producción³; este tema –de manera específica– se ha abordado en la U.F. No. 4 y 5, sin embargo, es un elemento curricular fundamental del Modelo Educativo, por lo que en los procesos educativos (o las clases) deben desarrollarse aplicando estos “momentos metodológicos”, lo cual no es difícil, más bien ayuda a que las y los estudiantes “aprendan” y se desarrollen comprendiendo, produciendo, valorando la utilidad de lo que se aprende.
- También destaca el trabajo y/o desarrollo de las dimensiones Ser, Saber, Hacer y Decidir orientado a la formación integral y holística de las y los estudiantes; no sólo se trata de que la y el estudiante memorice o repita contenidos, sino debe aprender y formarse integralmente en sus valores, sus conocimientos, uso o aplicación de sus aprendizajes, y educarse en una voluntad comunitaria con incidencia social. Otros como el Sentido de los Campos de Saberes y Conocimientos (Cosmos y Pensamiento, Comunidad y Sociedad, Vida Tierra Territorio y Ciencia Tecnología y Producción), los Ejes Articuladores (Educación en Valores Sociocomunitarios, Educación Intra-Intercultural Plurilingüe, Convivencia con la Madre Tierra y Salud Comunitaria y Educación para la Producción), los Enfoques (Descolonizador, Integral y Holístico, Comunitario y Productivo).

Entonces se trata que las y los facilitadores –más allá de la presente Unidad de Formación– orienten en la concreción de estos elementos curriculares de la manera más adecuada y didáctica, con ejemplos y/o vivencias, aportes que pueden recuperarse de las y los mismos participantes.

Para el desarrollo de esta Unidad de Formación No. 12 debemos tomar en cuenta que una o un facilitador de la ESFM o el ME respectivamente va a trabajar con cuadernos de los tres niveles educativos: Inicial en Familia Comunitaria, Primaria Comunitaria Vocacional y Secunda-

3. Es importante recordar que estos “momentos metodológicos” están inexorablemente integrados; no son estancos separados; todo los momentos metodológicos están integrados o concebidos integradamente para desarrollar una visión holística en la educación (cf. U.F. No. 5).



ria Comunitaria Productiva, por lo que debe organizarse de manera que las y los facilitadores y participantes de los tres niveles desarrollen adecuadamente esta Unidad de Formación.

Objetivo Holístico

Profundizamos en los saberes y conocimientos del área problematizando y reflexionando la realidad mediante el desarrollo de procesos metodológicos de articulación e integración de contenidos a través de la práctica de actitudes de trabajo cooperativo y respeto mutuo, para desarrollar procesos educativos pertinentes vinculados a las demandas, necesidades y problemáticas de la realidad.

Criterios de evaluación

SABER

Profundizamos en los saberes y conocimientos del área problematizando y reflexionando la realidad.

- Reconocimiento de las características de integración de saberes y conocimientos y de articulación del currículo con el Proyecto Socioproductivo.
- Comprensión de los contenidos profundizados en cada área de saberes y conocimientos.

HACER

Mediante el desarrollo de procesos metodológicos de articulación e integración de contenidos.

- Articulación pertinente del currículo con el Proyecto Socioproductivo
- Integración de los saberes y conocimientos de las áreas al interior del campo y entre campos de saberes y conocimientos con el Proyecto Socioproductivo.

SER

A través de la práctica de actitudes de trabajo cooperativo y respeto mutuo.

- Actitud comprometida en el trabajo al interior de las CPTes.
- Respeto por la opinión de la o el otro.

DECIDIR

Para desarrollar procesos educativos pertinentes vinculados a las demandas, necesidades y problemáticas de la realidad.

- Transformación de la práctica educativa en función de responder a las necesidades de la comunidad.

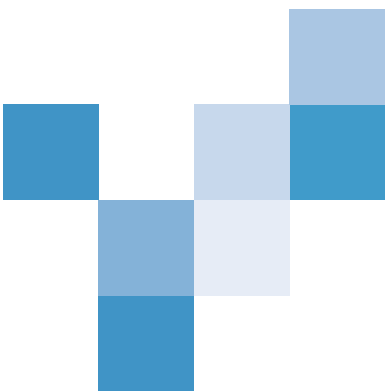


Uso de lenguas indígenas originarias

El uso de la lengua originaria debe realizarse en los tres momentos del desarrollo de la Unidad de Formación; de acuerdo al contexto lingüístico se realizarán conversaciones, preguntas, intercambios de opiniones, discusiones y otras acciones lingüísticas aplicando la lengua originaria.

Asimismo, esta experiencia desarrollada en los procesos de formación debe ser también desplegada por las y los maestros en el trabajo cotidiano en los espacios educativos en los que se desenvuelven, sin complejos coloniales de ninguna índole.





Momento 1

Sesión Presencial (8 horas)

Para iniciar la sesión presencial, la o el facilitador anuncia que en la sesión presencial de 8 horas se hará énfasis en el trabajo del proceso metodológico de la articulación de las Áreas de Saberes y Conocimientos, lo que involucra la participación activa de todas las áreas en el desarrollo de actividades comunes, por Campos y por Áreas.

PROCESO METODOLÓGICO DE LA ARTICULACIÓN DE LAS ÁREAS

1. Partir de la problematización de la realidad desde el sentido de los Campos y el enfoque de las Áreas

Uno de los criterios centrales del Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo es vincular a la educación con la realidad; es decir, vincular la educación a los procesos políticos, sociales, económicos, históricos de nuestras comunidades, pueblos, barrios, ciudades y el país en su conjunto; de esta manera, se busca partir de nuestros problemas/necesidades/demandas/potencialidades para que a través del desarrollo de los procesos educativos coadyuremos a la formación adecuada y pertinente de las y los estudiantes y transformar nuestra realidad.

En este sentido, el elemento central para la articulación del proceso educativo y la realidad son justamente nuestros problemas/necesidades/demandas/potencialidades, ya que esta realidad atraviesa a todas las Áreas de Saberes y Conocimientos sin distinción, en esta perspectiva, es el Proyecto Socioproductivo que articula el desarrollo curricular y la realidad.

La problematización nos vincula con la realidad de un modo crítico, pues es una forma de cuestionar a la misma desde un determinado lugar y proyecto de sociedad, en nuestro caso, desde los sentidos de los Campos de Saberes y Conocimientos que expresan la direccionalidad política que plantea el currículo del MESCP. La problematización plantea preguntas y problemas irresueltos e inéditos que nos involucran en su desarrollo y resolución, es decir, permite abrir espacios para la transformación de la realidad; por tanto, no está dirigida sólo a explicar y/o describir fenómenos u objetos ajenos a nosotros.

Bajo este contexto, la problematización de un “acontecimiento” de la realidad para trabajar la articulación se refiere a plantear preguntas sobre un determinado hecho para cuestionarlo críticamente desde los criterios que plantean los Sentidos de los Campos y/o el Enfoque de las Áreas y de esta forma nos ayuda a vincular las problemáticas de la realidad con los procesos educativos.

Es importante aclarar que por fines didácticos el proceso metodológico de la articulación del desarrollo curricular y la realidad, que desarrollaremos en la sesión presencial, se realizará a partir de la narración de un “acontecimiento” o problema de la realidad; éste será el punto de partida para realizar el proceso metodológico de la articulación. No hay que confundir entonces, a la narración del “acontecimiento” o problema de la realidad como un “nuevo” elemento dentro de la estructura curricular. Como se ha aclarado, el elemento articulador es el Proyecto Socioproductivo y el acontecimiento simplemente es un recurso que usamos con fines didácticos en el proceso de formación en el PROFOCOM.



Actividad 1

Organizados en grupos por Campos de Saberes y Conocimientos realizamos la lectura crítica del “acontecimiento”¹ o problema de la realidad propuesto en la Unidad de Formación.

Lectura

COMUNICACIÓN Y GOBIERNOS POPULARES EN AMÉRICA LATINA²

Florencia Saintout³ Andrea Varela⁴

En las últimas décadas surgen en América Latina gobiernos que responden a los intereses populares, y que debido a esta condición algunos han ubicado como gobiernos populistas (Laclau, 2005) o como parte de la llamada Nueva Izquierda. Gobiernos que más allá de todas sus diferencias tienen en común una o varias de las siguientes características: a) una crítica al neoliberalismo; b) preocupación por la redefinición del sentido de lo universal; c) planteo de la necesidad de una redistribución más equitativa de los capitales simbólicos y materiales; d) políticas de memoria, verdad, justicia; y e) apuesta a la unidad regional.

Todos estos gobiernos han encontrado en los monopolios de medios de comunicación a sus principales opositores, que han enfrentado cada una de sus medidas y han agredido especialmente las figuras de los presidentes.

Para entender que los conflictos entre medios y gobiernos populares no son conflictos aislados entre presidentes y periodistas, como lo presentan ciertas interesadas construcciones del sentido común, es necesario plantear la pregunta en torno al estatuto de estos medios.

¿Qué son los medios? ¿Son sólo instrumentos, mediadores de la información? ¿Pueden ser pensados como simples medios/canales de comunicación? Por supuesto que no.

En primer lugar, hay que señalar que los llamados medios dominantes son actores económicos, específicamente empresariales, ocupados en lograr la reproducción de sus capitales. Pero sin embargo, o incluso logrado esto, sus objetivos no se restringen a la generación de ganancias, sino que también están interesados en la producción de ideología.

En segundo lugar, los medios configuran un sistema de poder dominante, continental y global. Las investigaciones desde las ciencias sociales, particularmente desde la economía política de medios, han dado cuenta de este entramado concentrado a lo largo de más de tres décadas (Becerra; Mastrini, 2009; Moraes, 2011).

1. Este primer paso para la articulación de las áreas en las Unidades Educativas se desarrollará a partir de una lectura crítica del problema, necesidad o potencialidad de nuestra comunidad definido para el Proyecto Socioproductivo.

2. CUADERNOS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO; N° 10, marzo 2014 (segunda época); CLACSO. Su portal en internet es: www.clacso.org

3. Florencia Saintout. Doctora en Ciencias Sociales (FLACSO); Fac. de Periodismo y Comunicación Social - Universidad Nacional de La Plata. Co-coordinadora del GT CLACSO Comunicación, Política y Ciudadanía en América Latina.

4. Andrea Varela. Lic. en Comunicación Social y doctoranda en Comunicación. Fac. de Periodismo y Comunicación Social - Universidad Nacional de La Plata. Co-coordinadora GT CLACSO Comunicación, Política y Ciudadanía en América Latina.



Este primer paso para la articulación de las áreas en la Unidades Educativas se desarrollará a partir de una lectura crítica del problema, necesidad o potencialidad de nuestra comunidad definido para el Proyecto Socioproductivo.

CUADERNOS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO; N° 10, marzo 2014 (segunda época); CLACSO. Su portal en internet es: www.clacso.org

Florencia Saintout. Doctora en Ciencias Sociales (FLACSO); Fac. de Periodismo y Comunicación Social - Universidad Nacional de La Plata.

Co-coordinadora del GT CLACSO Comunicación, Política y Ciudadanía en América Latina.

Andrea Varela. Lic. en Comunicación Social y doctoranda en Comunicación. Fac. de Periodismo y Comunicación Social - Universidad Nacional de La Plata. Co-coordinadora GT CLACSO Comunicación, Política y Ciudadanía en América Latina.

Estos “pulpos” mediáticos han actuado y actúan haciendo alianzas entre sí y con otros grupos económico/ideológicos, nacionales y foráneos. A esta altura sería no sólo ingenuo sino equivocado soslayar sus plataformas comunes sostenidas en ejes programáticos compartidos. En este sentido, las reuniones periódicas y públicas de la Sociedad Interamericana de Prensa, la SIP, que nuclea a los dueños de los medios impresos del continente (y que en la casi absoluta mayoría de los casos son dueños también de otro tipo de medios) tienen siempre como corolario alguna conclusión adversa a la intervención de los Estados con gobiernos populares.

Debe recordarse siempre que la SIP, que se autoproclama la voz autorizada en problemáticas de libertad de expresión, es un cartel de propietarios de medios que nació en el marco de la Guerra fría asociada a la CIA para protagonizar la defensa de los poderes imperiales.

Han sido largamente documentadas sus acciones en toda la región de desestabilización y golpismo en las dictaduras, en las cuales muchos periodistas fueron perseguidos y asesinados. Por último, en algunos casos estas empresas mediáticas tienen una historia de complicidad e incluso responsabilidad directa con crímenes de Lesa Humanidad cometidos durante las últimas dictaduras en el Cono Sur. Tal es el caso del grupo Clarín o La Nueva Provincia en Argentina, que han sido acusados legalmente por delitos concretos.

Respuestas. Ante los continuos ataques que desde las plataformas mediáticas se llevan adelante contra los gobiernos populares, éstos responden por varios caminos. Algunos de ellos son:

- a) La creación de nuevos marcos regulatorios, desde perspectivas que asumen la comunicación como un derecho humano y no como simple mercancía cuyo valor lo asigna el mercado.
- b) La denuncia de los poderes e intereses que ocultan estos medios cuando construyen la información.
Por lo tanto, la deslegitimación de los monopolios comunicacionales.
- c) La apuesta a políticas comunicacionales estatales que permiten la construcción, circulación y acceso a la comunicación desde posiciones que durante décadas habían sido



negadas por la hegemonía neoliberal (Telesur es un importante ejemplo de una política interestatal para construir una agenda contrainformativa a la dominante, así como también el significativo fomento a las producciones audiovisuales nacionales en Argentina, entre muchas otras medidas).

- d) Por último, la incorporación de formas hasta el momento novedosas de comunicación entre los presidentes y sus pueblos (el “Aló presidente”, de Hugo Chávez, así como la decisión de Cristina Fernández de Kirchner de comunicarse sin la intermediación de las conferencias de prensa, poniéndolas en cuestión).

Cada uno de estos caminos se transita desde una concepción de la comunicación donde el reconocimiento de las diferencias va ligado a la necesidad de la igualdad que significa redistribución.

Y es necesario decir que estos gobiernos populares asumen una muy larga historia de luchas que durante décadas se había dado de maneras fragmentadas a través de actores dispersos, y que ellos logran articular. De allí parte importante de su potencia en las sociedades contemporáneas.

Desafíos. En la actualidad podemos pensar que la relación entre gobiernos populares y monopolios mediáticos es una relación de altísimo conflicto, nada lineal, pero donde a contramano de lo que venía sucediendo se ha desnaturalizado el estatuto por años único de la comunicación como mercancía.

Pero los desafíos para lograr una comunicación profundamente democrática en la región son varios. La creación de marcos legales y políticos continentales es uno de ellos. En este sentido, no debería dejarse

de lado la apuesta a una regulación de las nuevas condiciones de las tecnologías y sus convergencias. Si asumimos que la técnica es siempre social e histórica antes que técnica, el sentido que ella adquiera para la vida puede ser asumido como aquel que viene dado por el mercado capitalista transnacional o aquel que decidamos los pueblos. Del mismo modo, pensar la llamada inclusión digital puede ser bajo la vía de una inclusión acrítica a una comunicación dada o la posibilidad de invención incluso de lo que se entiende por redistribución tecnológica.

También un desafío crucial para la transformación de los mapas comunicacionales es la creación no sólo de nuevos medios sino también de nuevos públicos. El aporte de las teorías de la recepción ha sido la constatación de que los públicos no nacen sino que se hacen. Y si durante las décadas pasadas las ciencias sociales habían trabajado intensamente en la creación de públicos que pudieran “leer” en lectores críticos de unos medios que se asumía inmodificables (Saintout. Ferrante, 1999), hoy aparece el horizonte de la creación de unos públicos que puedan “hablar” y no sólo consumir.

En este camino, por supuesto que la creación de nuevos contenidos es condición innegociable para lograr una comunicación plural e igualitaria a la vez. Contenidos que impugnen a los que aún predominan y que son contenidos clasistas, machistas y autocráticos.





Pero además de la necesidad de una información no discriminatoria que deben garantizar los Estados, los procesos democráticos contemporáneos han abierto la puerta a pensar otras estéticas y otras lenguas: en fin, han abierto a pensar la comunicación como un asunto de lo(s) otro(s), donde la lengua del otro negado tenga lugar.

Estados populares que se constituyen como tales habilitando la(s) cultura(s) popular(es). Contra la violencia simbólica de su clausura, una restitución de lo popular que no sea una recuperación folklórica, ni elitista, ni travestida de masividad comercial, ni producto de una izquierda ilustrada que siempre le tiene que hablar de afuera, sino una lengua popular hecha de todas sus luchas y espesor histórico.

Los gobiernos populares no serán sólo garantes de la desmonopolización sino de que la lengua popular dispute contra aquella que la niega, que la ha negado

Actividad 2

Problematización del “acontecimiento” o problema de la realidad desde el Sentido de los Campos de Saberes y Conocimientos.

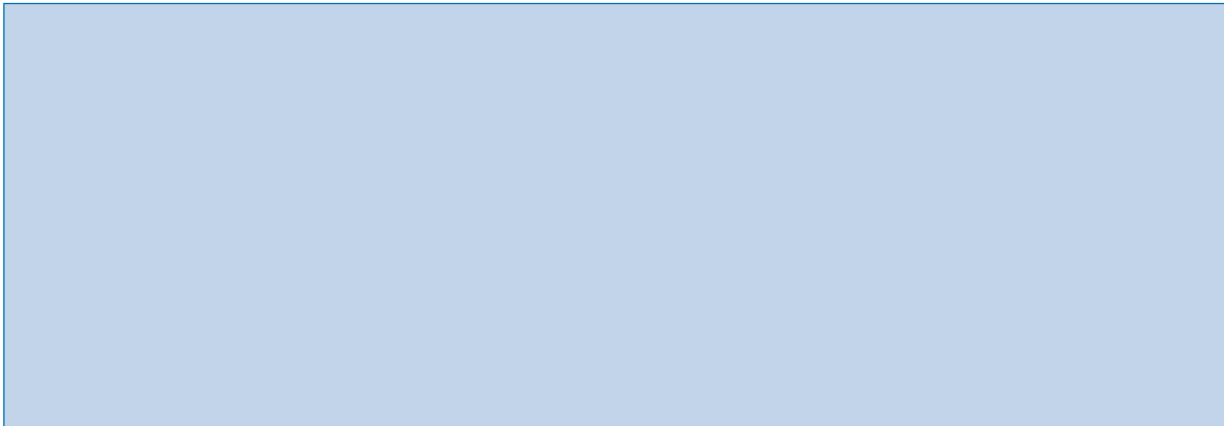
Reunidos en grupos de Campos de Saberes y Conocimientos, dialogamos y reflexionamos sobre cómo desde nuestro Campo de Saberes y Conocimientos podemos abordar las problemáticas de la realidad que hemos encontrado en la narración del “acontecimiento”.

Para realizar esta actividad podemos guiarnos por las siguientes preguntas:

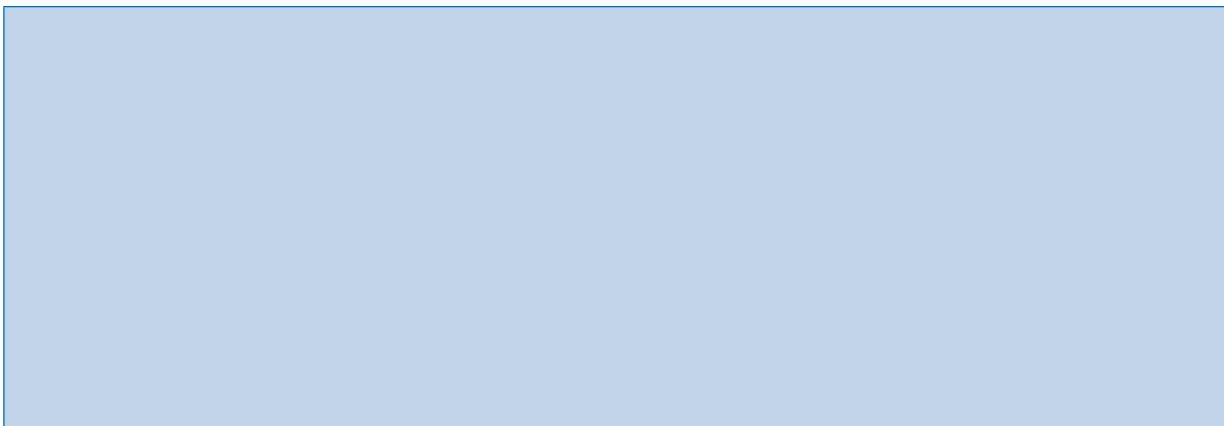
1. ¿Cómo abordar desde el Campo Cosmos y Pensamiento la relación e interacciones entre los medios de comunicación, los poderes del Estado y las necesidades de información de la población?



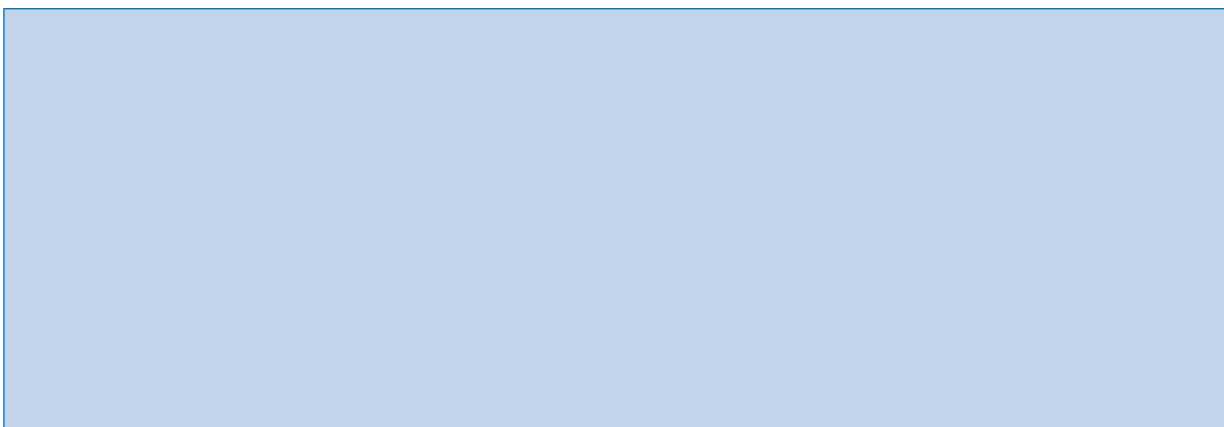
2. ¿Cuáles son las acciones educativas en nuestro campo curricular **para asumir críticamente** el derecho a la información?



3. Todos los medios de comunicación tienen un horizonte político: ¿este horizonte político está articulado a procesos políticos de desestabilización de gobiernos?



4. Bolivia es Estado Plurinacional: ¿esta plurinacionalidad, cómo debe expresarse en los medios de comunicación?



Después del análisis y reflexión realizados, anotamos las ideas o conceptos relevantes para ser compartidos en un **diálogo crítico** en plenaria.

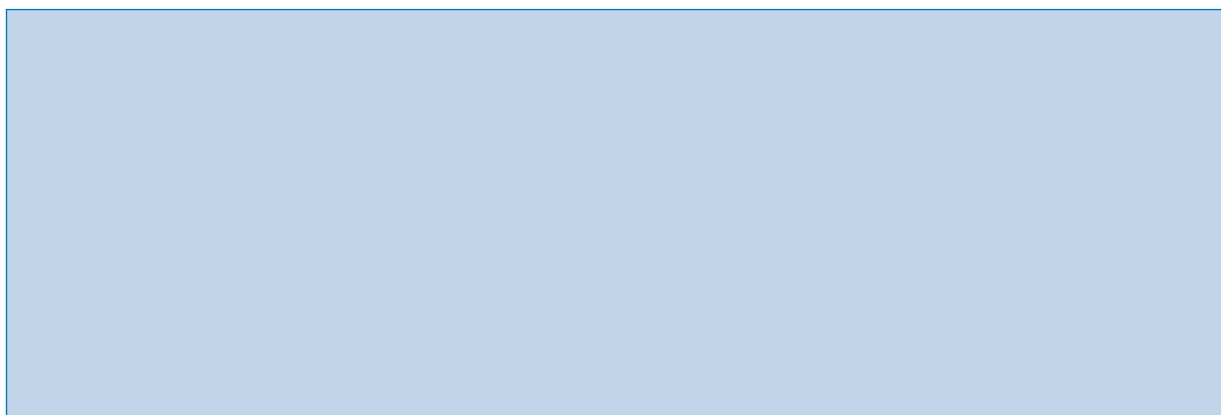
Actividad 3

Problematización del “acontecimiento” o problema de la realidad tomando en cuenta el enfoque de cada Área

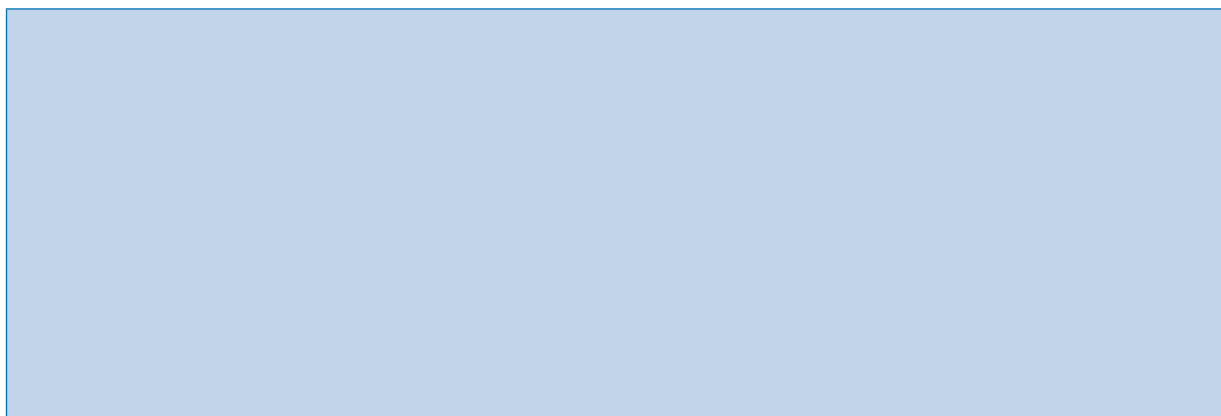
Dando continuidad a la reflexión realizada en la anterior actividad y reunidos por Áreas de Saberes y Conocimientos, dialogamos y reflexionamos sobre cómo desde nuestra Área de Saberes y Conocimientos podemos abordar las problemáticas de la realidad que hemos encontrado en la narración del “acontecimiento”.

Para realizar esta actividad podemos guiarnos por las siguientes preguntas:

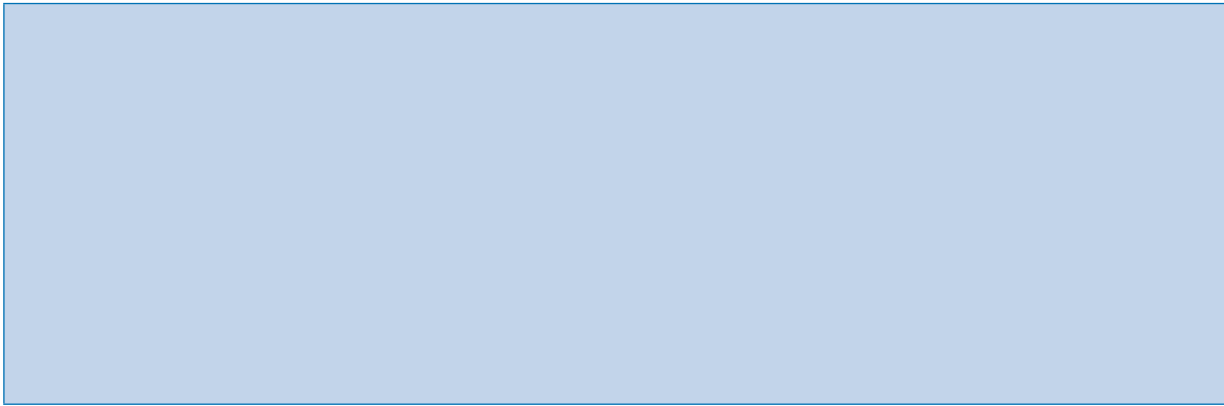
1. ¿Qué temáticas de las abordadas en la lectura pueden formar parte de los contenidos curriculares de área Cosmovisiones, Filosofías y Psicología?



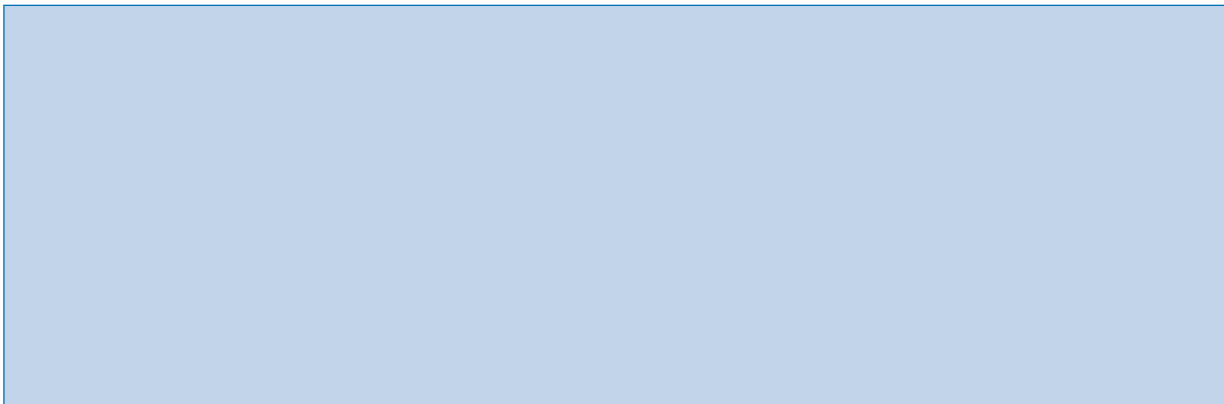
2. El debate entre los grupos y/o transnacionales de la información y los gobiernos de raíz popular, es el **cosmovisivo**. En este nivel, ¿cuáles son los valores simbólicos principales que entran en conflicto?



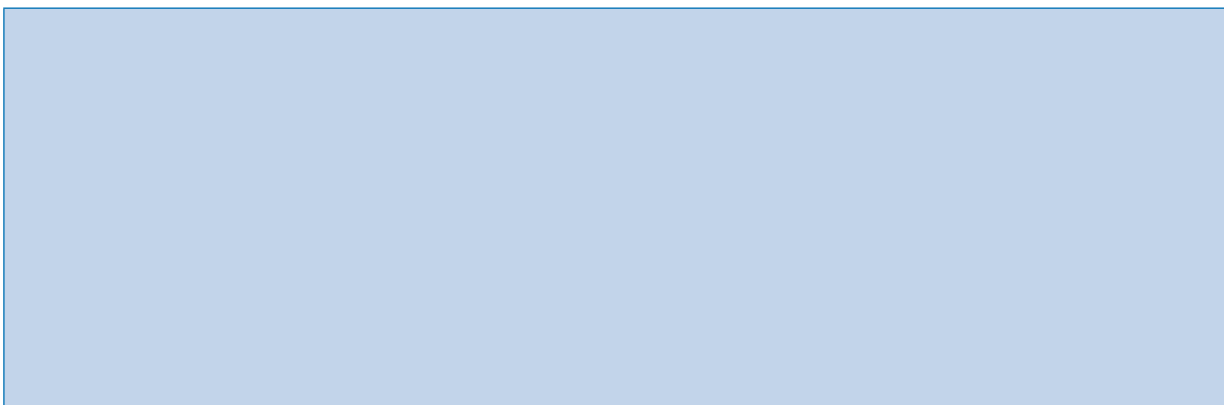
3. Frente a la temática que desarrolla el artículo leído, ¿qué problemáticas filosóficas se pueden proyectar para profundizar la reflexión?



4. ¿Qué estrategias educativas se debería desarrollar en nuestra área para que los estudiantes aprendan a mirar, escuchar y leer la comunicación que fluye por las nuevas tecnologías de la comunicación y la información?



5. La filosofía no ha dejado de ocuparse sobre los medios de comunicación; en opinión del grupo, ¿qué filósofos habría que estudiar para profundizar la temática que presenta el texto leído?





Actividad 4 (1ra. plenaria)

Para conocer la manera en que cada Campo de Saberes y Conocimientos interpreta la problemática planteada en la narración del “acontecimiento” y para tener una visión global de cómo se está asumiendo la misma desde las Áreas de Saberes y Conocimientos, desarrollamos una plenaria donde se exponga los resultados de la reflexión desde:

- a) Las conclusiones y/o aportes de cada Campo.
- b) Desde las conclusiones y/o aportes de cada Área de saberes y conocimientos que estén presentes.

Para realizar esta actividad se deberá delegar a responsables por Campos y Áreas y se procurará ser sintéticos en la exposición que realicen.

La plenaria podrá plantear ajustes y la profundización de la reflexión en los Campos y Áreas que lo requieran.

Actividad 5

A continuación se presenta un ejemplo de articulación de contenidos de cada Área del Campo Comunidad y Sociedad en función del acontecimiento; en este caso, realizaremos la articulación para el segundo año de escolaridad del nivel de Educación Secundaria Comunitaria Productiva, segundo bimestre, de acuerdo a los siguientes criterios:

- Contenidos a fines al acontecimiento.
- Que sean tomados de los Programas de Estudio del Currículo Base y/o regionalizados.
- Interrelación de los contenidos de las Áreas del Campo.

ÁREAS DEL CAMPO COSMOS Y PENSAMIENTO		
Año de escolaridad: 5° año de escolaridad de educación Secundaria Comunitaria Productiva		
Áreas	Cosmovisiones, Filosofía y Psicología	Valores, Espiritualidad y Religiones
Contenidos de los Programas de Estudio	<p>LA FILOSOFÍA EN LA SOCIEDAD ANTIGUA, FEUDAL Y CAPITALISTA</p> <ul style="list-style-type: none"> – Marxismo: Los aparatos ideológicos – Filosofía Postmoderna: La realidad virtual, los medios de comunicación. Crítica de Jean Baudrillard. <p>FILOSOFÍA LATINOAMERICANA</p> <ul style="list-style-type: none"> – Jesús Martín Barbero: el análisis de los medios de comunicación y las culturas populares. 	



Luego del análisis y reflexión de la articulación de contenidos pasamos a la siguiente actividad:

Actividad 6

Realizamos un ejercicio similar al ejemplo y los criterios de la actividad anterior tomando en cuenta los Programas de Estudio del Currículo Base y Regionalizado, registrando en el siguiente cuadro la articulación de contenidos del Área para otro año de escolaridad en función del acontecimiento presentado.

ÁREAS DEL CAMPO COSMOS Y PENSAMIENTO		
Año de escolaridad: 6° año de escolaridad de educación Secundaria Comunitaria Productiva		
Áreas	Cosmovisiones, Filosofía y Psicología	Valores, Espiritualidad y Religiones
Contenidos de los Programas de Estudio		

Problematización de los contenidos organizados en función del “acontecimiento” o problemática de la realidad

Si el acontecimiento en este cuaderno tiene que ver con la relación de los medios de comunicación y las realidades políticas de América Latina, especialmente en el caso de los gobiernos de corte popular, entonces trabajemos este acontecimiento en nuestra área. Tomaremos los programas de quinto curso, cuyo eje principal es la **comprensión crítica** del desarrollo histórico de la filosofía, desde una perspectiva intercultural. Se trata de la problematización de los contenidos en el espíritu del cuaderno 14. Pero esta vez con otro acontecimiento. Lo importante es elegir un contenido (filosófico en este caso) que facilite una reflexión filosófica en torno del acontecimiento de la realidad, y para ello es importante estructurar una problematización que se focalice en el acontecimiento con el objeto de generar una praxis en el entorno de vida de la comunidad.



Ejemplo:

Área de Saberes y Conocimientos	Contenido seleccionado de los Programas de Estudio	“Acontecimiento” o problema de la realidad	Problematización del contenido en función del problema de la realidad
<i>Cosmovisiones, Filosofía y Psicología.</i>	<i>Los medios de comunicación como aparatos ideológicos.</i>	<i>Comunicación y gobiernos populares en América Latina</i>	<i>Si en general los medios de comunicación en una sociedad capitalista defienden intereses de clases, ¿qué habilidades de percepción y pensamiento debemos desarrollar en el colegio para identificar estos intereses?</i>

Actividad 7: A partir de los consensos y reflexiones de las plenarias, materializamos en el siguiente cuadro una articulación del “acontecimiento” a los diferentes componentes del currículo.

Área de Saberes y Conocimientos	Contenido seleccionado de los Programas de Estudio	“Acontecimiento” o problema de la realidad	Problematización del contenido en función del problema de la realidad	Orientaciones Metodológicas que permitan lograr plantear respuestas pertinentes a las preguntas



Momento 2

Sesiones de construcción crítica y concreción educativa (138 horas)

I. Actividades de autoformación

ACTIVIDADES PARA SESIONES DE CONSTRUCCIÓN CRÍTICA Y CONCRECIÓN EDUCATIVA

ACTIVIDADES DE AUTOFORMACIÓN	Actividades de formación comunitaria	Actividades de concreción educativa
<p>Lecturas de profundización:</p> <p>– Elegir una lectura por tema y presentar un resumen en el formato ya conocido.</p> <p>Acontecimiento:</p> <p>Tribunal Supremo Electoral (2013): Descolonización, medios de comunicación y democracia intercultural en Bolivia; OEP, La Paz (versión electrónica: www.oep.org.bo)</p> <p>Tema 1</p> <p>Tórrez, Yuri (2010). El indio en la prensa. Centro Cuarto Intermedio, Cochabamba.</p> <p>Tema 2</p> <p>Fanón, Frantz (1977). Los condenados de la tierra. FCE, México (existe en versión electrónica).</p> <p>Bautista, Juan José (2010). Crítica de la razón boliviana. Ediciones Rincón, La Paz. (Existe en versión electrónica)</p> <p>Tema 3</p> <p>Gramsci, Antonio (1970). Introducción a la filosofía de la praxis. Ed. Península, Barcelona (existe en versión electrónica).</p> <p>Dussel, E. (1983). Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación. (Existe en versión electrónica).</p> <p>http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/praxis/praxis.html</p>		

Tema 1: LA NATURALEZA DEL INDIO: Cosa, Objeto, Bestia: Develamiento de este Proceso de Colonialidad

Preguntas problematizadoras

1. ¿Las preguntas que plantea la autora, son suficientes para abordar esta temática o hay algunas otras, especialmente emergentes de los nuevos horizontes sociopolíticos que ha abierto el movimiento indígena en América Latina?





[Empty rectangular box for writing]

2. El debate sobre la naturaleza del indio nos abre dos escenarios: (i) la imagen y esquemas que se hace el europeo del indígena, pero también (ii), la imagen y esquemas que se hacen los indígenas de los europeos. Según ustedes, ¿qué preguntas o temáticas investigativas se podrían identificar para profundizar estas problemáticas?

[Empty rectangular box for writing]

3. ¿Cuáles son las implicaciones y desafíos a la reflexión filosófica y cosmovisiva que tiene este debate?

[Empty rectangular box for writing]



4. ¿El debate sobre la “naturaleza del indio” está en lo esencial terminado o tiene todavía actualidad en diferentes ámbitos de la vida cotidiana de los bolivianos?

Lecturas de trabajo para el Tema 1

Para una primera aproximación crítico-antropológica y política sobre las naciones y culturas de **Abya Yala**, no sólo en su configuración actual, sino también en su constitución socio-histórica, es ineludible intervenir en el debate conocido como “**la naturaleza del indio**”, **¿qué es el indio?** Si bien es un debate a una sola voz (la europea), en lo que hace a sus orígenes y supuestos epistémicos, no ha dejado de tener un papel central en el intento de hacer filosofía auténticamente latinoamericana. En esta perspectiva, presentamos dos textos que son una **invitación a la lectura** de fuentes primarias, pero también, para generar investigaciones sobre esta temática que, pese a todo lo estudiado, deja todavía muchas preguntas por resolver. **El primero**, es un texto de Rolena Adorno, una de las autoridades más reconocidas por sus estudios crítico literarios del siglo XVI y, su conocimiento, de la obra de Waman Poma de Ayala, quien nos ofrece el contexto del debate de Valladolid, una breve síntesis de dicho debate y postula algunas consecuencias para una comprensión crítica de nuestra historia. **El segundo texto**, es una profundización del debate, entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda, desde la perspectiva de sus implicaciones filosóficas. El autor, Enrique Dussel, defiende la tesis de que Las Casas es el primer crítico de la modernidad europea. Un primer antidiscurso de la modernidad (aún siendo moderno) contra las políticas de colonización europeas.

Lectura 1

LA DISCUSIÓN SOBRE LA NATURALEZA DEL INDIO⁵

Rolena Adorno

En la primera época colonial de Hispanoamérica, la discusión sobre la naturaleza del indio llegó a su punto máximo dentro de otro debate: el derecho de la Corona española para conquistar y colonizar a los naturales americanos. Estimamos que es dentro de este contexto donde se debe examinar la problemática, porque no surge como un tema en sí sino a través de la polémica sobre los derechos regios y papales

Adorno, R. (1997). *La discusión sobre la naturaleza del indio*. Disponible en: <http://www.neiu.edu/~circill/rizzovast/flspan331/ladissobnat.pdf> visitado en 9.4.2014

para someter a las gentes del Nuevo Mundo. Se orientará esta indagación alrededor de los siguientes interrogantes: 1) ¿En qué ámbito surgió la cuestión de la naturaleza del indio? 2) ¿En qué sentido eran considerados “bestiales” los amerindios y por quiénes? 3) ¿Quiénes defendieron la dignidad del indio y en base a qué argumentos? 4) ¿Qué consecuencias prácticas tuvo el debate en la política real? Aunque el amerindio es una presencia constante en las letras coloniales aquí son en su mayor parte jurídicas.

5. Adorno, R. (1997). *La discusión sobre la naturaleza del indio*. Disponible en: <http://www.neiu.edu/~circill/rizzovast/flspan331/ladissobnat.pdf> visitado en 9.4.2014



Recordemos que el amerindio tanto como el europeo tuvo que explicarse la naturaleza de gente nunca vista ni conocida de otro continente. En un *post scriptum*, señalaremos algunas lecturas a propósito de esto. En los dos casos, queremos matizar o corregir las habituales versiones del español culto que pensaba que el indio era bestia y del príncipe amerindio que pensaba que el europeo era un dios.

(.....)

La humanidad del indio

¿Cómo se daba la discusión sobre la naturaleza del indio y quienes contribuyeron más a su desarrollo? Entre los pensadores serios, no se presentó la cuestión sobre si eran o no humanos los indios americanos. Es decir, aunque se discutía su capacidad, inteligencia y costumbres, no había ninguno que negara a su condición de verdaderos hombres. Al examinar los aspectos relevantes, encontramos, como señala O' Gorman⁶ (13), que “las frases en que los indios son considerados de bestias de un modo absoluto aparecen en boca de sus defensores, quienes atribuyen ese concepto a los del bando contrario”.

Fue Las Casas, más que nadie, el que insistió en la existencia de tales opiniones. Esto es evidente en su **historia de las Indias** (el libro II, cap. 1; el libro III, caps. 8,9, 12), donde cuenta cómo los encomenderos del gobierno de Bobadilla (1500-1502), y después las discusiones que condujeron a las Leyes de Burgos (1512), infamaron a los indios tachándolos de bestias. Las opiniones de Fray Bernardino de Mesa y del Obispo de Dareín, Fray Juan Quevedo, aparecen exclusivamente en el relato de Las Casas en su *Historia de las Indias*.

Aparte de Las Casas, el Obispo de Michoacán, Don Vasco de Quiroga, y los cronistas dominicos Agustín Dávila Padilla, Antonio Remesal y Juan de la Cruz Moya son los que aseguran que había colonos a quienes no les convenía que los indios fueran considerados hombres. Todos estos autores atribuyen este juicio no a la gente culta, sino a los soldados que participaban de los descubrimientos y conquistas.

Según Gómez Canedo, la bula **Sublimis Deus**, promulgada por Paulo III en 1537, también se interpretaba de manera diversa. Dávila Padilla y Cruz y Moya le atribuían por finalidad la de zanjar definitivamente en la controversia sobre la nacionalidad de los indios. Las Casas y las mismas bulas, *Sublimis Deus* y *Veritas Ipsa*, concordaban y lo que se condenaba era el tratamiento de los indios por los colonizadores, y no la naturaleza de aquellos. El texto mismo de la bula tiene la finalidad prohibir la esclavitud de los indios bajo el pretexto de que eran infieles o no cristianos. Queda más claro todavía en el breve “**Pastorale officium**” de la misma fecha:

Lo que el papa declaró fue que aquellos indios y cualesquiera otros infieles que pudieran ser descubiertos, por sólo el hecho de ser hombres verdaderos, tenían derecho a su libertad y al dominio de sus cosas.⁷

6. Cf. O' Gorman, Edmundo. “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”. En: *Filosofía y Letras*, México. V.I, Nº 2, p. 305, 1941.

7. Gómez Canedo, ob. cit., p. 44.



Gómez Canedo concluye que:

*La controversia sobre la irracionalidad o bestialidad de los indios americanos es una desorbitación histórica nacida inicialmente de las exageraciones de Las Casas, En sus referencias a las disputas que hubo en la Española acerca de la capacidad de los indios para regirse a sí mismos () Los cronistas dominicos, en sus biografías edificantes de tan ilustres gloria de la Orden, recogieron esta tradición ya un poco desvaída, y la adornaron probablemente en buena medida () No fue difícil encajar en esta versión la bula “**Sublimis Deus**” De Paulo III, dándole un sentido que acaso no tiene (19).⁸*

Según Las Casas, que es la fuente que atribuye la idea de la bestialidad de los indios a algunos colonos de la Española, el origen de este concepto fue en opinión de la Española que los consideraban incapaces políticamente:

Todos estos [los mencionamos vecinos], o algunos de ellos, fueron los primeros, según yo entendí y siempre tengo entendido, que infamaron los indios en la Corte De no saberse regir, e que habían menester es tumores, y fue siempre creciendo esta maldad, que los apocaron, hasta decir que no eran capaces de la fe, que no es siempre chica herejía, Y hacedlos iguales de bestias⁹.

Como indica Las Casas, fue la cuestión de someter a los indios al dominio español lo que provocó las opiniones en contra de su capacidad. Es en este texto donde vale la pena ver con cuidado la teorización de Juan Ginés de Sepúlveda sobre el asunto.

La servidumbre natural

En los estudios de los últimos cuarenta años, el aspecto del debate del siglo XVI que más se ha destacado es la idea de la inferioridad natural (la falta de capacidad racional) del indio. Por haber sido tomadas como equivalentes la idea de la inferioridad racional y la de la esclavitud natural de las discusiones de las mismas décadas, vale la pena volver sobre el tema para tratar de ubicar en la época interpretación del concepto. Intentaremos una respuesta comenzando con el estudio del mismo Sepúlveda.

En primer lugar, hay que destacar sus dos tratados sobre las guerras de las indias: **el Demócrates segundo**¹⁰, escrito o alrededor de 1547 y no publicado (según su Soto, lo resumió oralmente en Valladolid), y la *apología*¹¹, escrita también en latín y publicada en Roma en 1550. En el **Demócrates segundo** destaca como primer argumento para la justificación de la conquista “la naturaleza ruda de aquellas gentes”:

Aquellos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, sin rehúsan su imperio y no queda otro recurso, sean dominados por las armas, pues tal guerra es justa según opinión de los más eminentes filósofos (p.19)

8. Id., p.50-1.

9. Cf. Gorman, p. cit., p. 145

10. Sepúlveda, Juan Ginés de. *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951. En adelante citaremos esta edición.

11. Sepúlveda, Juan Ginés de. *Apología*. Madrid: Editora Nacional, 1975. En adelante citaremos esta edición.





Para explicar el significado, recuerda el principio aristotélico del dominio de lo más perfecto sobre lo más imperfecto: el alma sobre el cuerpo, la razón sobre el apetito, el marido sobre la esposa, el adulto o sobre el niño, el padre sobre el hijo (*Demócrates*, p. 21). Para fundamentar sus argumentos sobre los indios, señala su cobardía en la guerra de la conquista y el carácter rudo de sus instituciones (p. 36-7). En la *apología*, publicada en Roma en 1550, reduce la discusión previa a unos cuantos párrafos:

Ahora bien, tales gentes, por derecho natural, deben obedecer a las personas más humanas, más prudentes y más excelentes para ser gobernadas con mejores costumbres e instituciones; si, previa la admonición rechaza tal autoridad, pueden ser obligadas a aceptarla por las armas (p. 61).

Aquí, nuevamente, interpretada esta inferioridad como una relación jerárquica respecto a una gente – como la española – superior y empleada exactamente el mismo concepto: la relación de lo más perfecto como más imperfecto (24). Aquí hay tres problemas a resolver: 1) ¿cuál es el carácter de la relación de Sepúlveda propone a los indios para con los españoles? 2) ¿Qué querrá decir para Sepúlveda “más humano”? 3) ¿es la inferioridad que concibe Sepúlveda inmutable por capaz de ser modificada?

Es evidente que Sepúlveda no considera que los indios americanos se ubiquen definitivamente o exclusivamente de las categorías de los que carecen de la razón humana. Habla de la barbarie al de los indios no como algo innato sino producto de la costumbre:

A estos [los indios] les es beneficioso y más conforme al derecho natural el que estén sometidos al imperio de las naciones o príncipes más humanos y virtuosos, para que con el ejemplo de su virtud y prudencia y cumpliendo de sus leyes abandonen la barbarie y abracen una vida más humana, una conducta más morigerada y practiquen la virtud (*Demócrates*, p.22).

Sepúlveda, como los demás europeos y ciertamente como Las Casas, cree que los naturales van a asimilarse a los modos europeos:

Que su sumisión al imperio de quienes con su prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros y apenas hombres, en humanos y civilizados en cuanto puedan serlo, de criminales en virtuosos, de impíos y esclavos de los demonios en cristianos y adoradores del verdadero Dios dentro de la verdadera religión (Demócrates, p. 63)

Al hablar del progreso concretado al llevar a los naturales las costumbres europeas, desaparece la imagen de la criatura medio-humana que se les quería imponer. Al asistir en que estas gentes son las ovejas del Señor pero de otro redil (*Demócrates*, p. 76), cita la frase del evangelio de San Juan que Las Casas también utiliza para describir la humanidad de estos grupos.

Deje quedar claro que la “humanidad” a la cual Sepúlveda se refiere no niega la condición de la humanidad en la acepción de “conjunto de individuos del género o especie humano” ni tampoco a la que la “naturaleza humana” que es la racionalidad, como señaló O’Gorman. La humanidad



como “un sentido valorativo y selectivo” es el problema; es la *humanitas* en el sentido renacentista de cortesía, bondad, mansedumbre, simpatía por los demás; en otras palabras, el tipo o ideal humano, del cual Sepúlveda en particular se había preocupado en su ***Demócrates primero***.

También queda claro que para Sepúlveda lo que es natural o innato no es la falta de razón o capacidad racional por parte de los indios, si no la necesidad de entrar éstos en una relación de inferioridad con gente superior. El carácter relacional de esta descripción se destaca aún más en el libro segundo del ***Demócrates segundo***, donde Sepúlveda trata de conseguir, entre el imperio paterno y el doméstico, la forma de sometimiento que se debería aplicar a los indios americanos:

Debe gobernar a los españoles con imperio paternal y a estos bárbaros como a criados, pero de condición libre, con cierto imperio templado, mezcla de heril y paternal, y tratarlos según su condición y las exigencias de las circunstancias. Así con el correr del tiempo cuando se hayan civilizado más y con imperio se haya

reafirmado en ellos la probidad de costumbres y la Religión cristiana, se les ha de dar un trato de más libertad y liberalidad (p. 220).

Vuelve a insistir en que la esclavitud está vedada y condena los abusos de los indios por quienes “los atormentan y aniquilan con exacciones intolerables o injustísima esclavitud y asiduos e insoportables trabajos, como dice que en ciertas islas han hecho algunos, con suma avaricia y crueldad” (p. 124). Estima que los indios no pueden ser desprovistos de sus haciendas ni propiedades por ser siervos naturales (p. 86-7). Sin embargo, Sepúlveda no admite en su esquema la posibilidad de pasar del estado de ser “por naturaleza siervos” a ser “libres por naturaleza”. Hasta el momento, el concepto de servidumbre natural queda oscuro. Para aclarar su significado, veamos el mismo Sepúlveda y al teólogo salmantino Francisco de Vitoria.

En el libro primero del ***Demócrates segundo*** de Sepúlveda (p. 21-2), los “Señores naturales” son los que exceden en prudencia y talento o a otros; los “siervos por naturaleza” son “los tardos y torpes de entendimiento”. Cita a los filósofos al dar el nombre de servidumbre natural “a la torpeza ingénita y a las costumbres inhumanas y bárbaras” (p. 20). En la *Apología*, los siervos naturales son los que “son o al menos eran, antes de caer bajo el dominio de los cristianos, todos bárbaros en sus costumbres y la mayor parte por naturaleza sin letras ni prudencia y contaminados con muchos vicios bárbaros” (subrayado nuestro). Al aclarar su concepto, cita las categorías de Santo Tomás sobre el bárbaro; incluye a los que “están faltos de razón” y a los que “por causa del clima, por el cual se encuentran muchos atrofiados, o por alguna mala costumbre por la que los hombres se convierten casi en bestias” (***Apología***. 61).

Para aclarar aun más este concepto, veamos la opinión del Padre Vitoria sobre la esclavitud natural y los indios americanos. Esta comparación no sólo aclara la posición de Sepúlveda sino que introduce el problema del pensamiento de Vitoria en relación con él. En nuestros días, se suele presentar una amplia distancia ideológica entre Sepúlveda y Vitoria. Sin embargo, Sepúlveda (***Apología***, p. 79) aseveraba que Vitoria aprobaría sus argumentos y el mismo Las Casas confirma esa posibilidad en sus comentarios en respuesta a Sepúlveda. Al mismo tiempo, se ha



supuesto una gran afinidad entre Vitoria y las casas; volveremos sobre este punto a discutir el pensamiento del Apóstol de los indios.

El Padre Vitoria habría expresado una opinión similar a la que Sepúlveda sostendría posteriormente. He aquí las palabras del que teólogo salmantino en *Relectio de Indis* sobre el derecho de los siervos naturales a sus posesiones:

Contestó que Aristóteles no quiso afirmar que los que tienen poco entendimiento son por naturaleza esclavos y que no se tienen dominios sobre sí y sus cosas. Esta es en la servidumbre civil y legítima que no hace a nadie siervo por naturaleza. Tampoco quiere decir el filósofo que pueda ser privado de sus bienes, reducidos a esclavitud y vendidos aquéllos que por naturaleza son cortos y de escasa inteligencia. Quiso decir que hay en ellos una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, como hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido. Y que ésta sea la intención del filósofo es claro, porque del mismo modo dice que hay algunos que por naturaleza son Señores, es decir, los que están dotados de inteligencia poderosa. Y es cierto que no entiende aquí que estos tales pueda ser arrogarse el imperio sobre los demás por ser más sabios, sino porque han recibido de la naturaleza facultades para regir y gobernar a otros. Y así aun supuesto que estos bárbaros sean tan ineptos y brutos como se dice, no por eso debe negárseles que tienen verdadero dominio, y que hayan de ser incluidos a la categoría de los siervos civiles. Verdad es, no obstante, que por esta razón y motivo hay algún derecho para someterlos según diremos después. Resulta, pues, una conclusión cierta: que antes de la llegada de los españoles, eran ellos verdaderos señores, pública y privadamente.¹²

La lectura es de Aristóteles porque Vitoria confirma la de Sepúlveda: la servidumbre natural consiste en una relación jerárquica entre los que están destinados a ser mandados y los que deben mandar. Vitoria saca de Aristóteles los mismos ejemplos domésticos y paternos que le sirve a Sepúlveda para justificar el imperio español sobre los indios. La incapacidad para el gobierno por parte de estos es el punto que Vitoria destaca. Vale la pena citarlo más extensamente para ver sus semejanzas con la doctrina de Sepúlveda y, después, la manera como Las Casas refuta explícitamente a éste, aunque implícitamente lo hace con los dos.

Vitoria vuelve al filósofo:

Como elegante y doctamente dijo Aristóteles: “hay quienes por naturaleza son esclavos”, o sea, para quienes “es mejor servir que mandar”. Son aquéllos que no tienen la suficiente razón ni aun para gobernarse a sí mismos, sino sólo para entender las órdenes de sus, y cuya fuerza más está en el cuerpo que en el espíritu. Verdaderamente que sí hay gentes de tal naturaleza, lo son sobre todo estos bárbaros, que realmente apenas parecen distar de los brutos animales, y son del todo incapaces para que el gobierno. Y sin duda es mejor para ellos ser gobernados por otros, que regirse a sí mismos. Pues como Aristóteles dice, es justo y obvio que sean esclavos, y por lo tanto, no pueden ser dueños (*Relectio*, p.13-4)

12. Vitoria, Francisco de. *Relectio de Indis o libertad de los indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967, p. 30-1. En adelante citamos esta edición.



Victoria pone como octavo título legítimo de guerra el siguiente:

Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo incapaces, distan, sin embargo, tampoco de los retrasos mentales que parece no son idóneos para constituir y administrar una república legítima dentro de límites humanos y políticos (Ibíd., p. 97).

Aquí con una claridad cristalina y sin la menor ambigüedad, Victoria destaca la falta de capacidad racional como título legítimo para el sometimiento de los indios.

En el caso de Sepúlveda, vimos que la falta de entendimiento sería una de las connotaciones del bárbaro; otra, las costumbres degeneradas. El que propone la falta de capacidad racional en sí como legitimador de la conquista española es Victoria. Dice que “parece legítimo para algunos” pero el mismo no se atreve “a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto”:

Lo aceptó (como dije) sin afirmarlo absolutamente y aun con la condición de que se haga por el bien y utilidad de los mismos y no como pretexto del lucro de los españoles (Ibíd., p. 97-8).

Ve como complementario su argumento sobre la esclavitud natural:

También para esta argumentación puede valer lo que se dijo antes de que algunos son siervos por naturaleza. Y tales parecen ser estos bárbaros, que en parte podrían por esta razón ser gobernados como siervos (Ibíd., p. 98).

Cuando Victoria dice que “en parte podrían por esta razón ser gobernados” anticipa parte de las condiciones de una guerra justa según Sepúlveda. En el **Demócrates segundo**, la primera razón para el sometimiento consta de dos factores: 1) sí existe “aquellos cuya condición natural es tal que quedan obedecer a otros” y 2) “si rehúsan su imperio y no queda otro recurso”, entonces 3) “sean dominados por las armas, pues tal tierra es justa según opinión de los más eminentes filósofos” (p. 19).

En la **Apología** expone lo mismo. Primero, por la barbarie de costumbres y vicios y la falta de letras y prudencia, y, segundo, si, previa admonición, los bárbaros rechazan la autoridad de “personas más humanas, más prudentes y más excelentes para ser gobernados con mejores costumbres e instituciones”, pueden ser, por consiguiente, “obligados a aceptar la autoridad por las armas” (p. 61). En fin, la esencia del argumento de Sepúlveda no es la caracterización de los indios en sí (como lo había sido decididamente el octavo título de Victoria), sino la relación jerárquica que surge del encuentro de dos pueblos. El fundamento relacional de su argumento es evidentemente desde el comienzo, cuando destaca que su tema es el dominio. Aunque hay diversos modos de ejercer el dominio, todos, dice, tiene su fundamento en “un solo principio y dogma natural: el imperio y dominio de la perfección sobre la imperfección, de la fortaleza sobre la debilidad, de la virtud exenta sobre el vicio” (**Demócrates**, p. 20).

Este es el presupuesto básico del argumento de Sepúlveda y es idéntico al razonamiento de Victoria sobre el mismo punto. Por eso, pensamos, Sepúlveda confía tanto en el apoyo implíci-



to de victoria a su posición. En la *Apología* cita textualmente el juicio favorable del Fray Diego de Victoria sobre el *Demócrates segundo* y deduce que implica también la aprobación del ser humano porque

Este juicio este autor no solo habría pronunciado tan libremente y sin vacilar contra la común opinión de los suyos si no se hubiera sentido confirmado por autoridad de su hermano Francisco, varón doctísimo, del espíritu noble y liberal, quien se encontraba a dos días de distancia de él (p. 79).

El prestigio de Francisco de Vitoria en aquel momento se confirma al intentar crear Las Casas una distancia entre la posición de Victoria y la de Sepúlveda. Las Casas tiene que rebajar algo es el prestigio porque no se pone de acuerdo con los ocho títulos legítimos de Victoria; los atribuye a “ciertas cosas falsísimas () que por estos salteadores, que amplísimamente despueblan todo aquel orbe, le fueron dichos a él y a la timidez del teólogo ante el emperador, “queriendo templar lo que a los oídos del César parecía que había dicho más duramente”. y concluye:

Ahora bien, como las circunstancias que aquel doctísimo Padre presupone son falsas, y puesto que afirma ciertas cosas con timidez, ciertamente Sepúlveda no debió oponer contra mí la autoridad de la doctrina de Francisco de Vitoria que se apoya en falsas informaciones.

No cabe ninguna duda de que las “falsas informaciones” tienen que ver con el contenido del octavo título legítimo de Victoria-la falta de capacidad racional de los indios para justificar una guerra justa contra ellos. Al mismo tiempo, al no negar Las Casas la opinión que atribuye a Sepúlveda de que “aquel doctísimo Padre jamás profirió los principales argumentos que él (Sepúlveda) aduce”, confirma de modo indirecto o la diferencia entre el primer título de Sepúlveda y el octavo de Victoria.

Sepúlveda había elegido el argumento de la servidumbre natural porque consideraba que era universalmente aceptada. No era controversial, pero aparte, Sepúlveda no lo veía como excusa para esclavizar; desde el principio, lo aleja explícitamente del concepto de servidumbre de los juristas (Demócrates, p 20). Según Sepúlveda, la aplicación de los castigos de la esclavitud civil sobre los castigos en una guerra justa -es decir, que éstos pasen a los vencedores junto con sus bienes- no se podía admitir en el caso de las indias (Ibíd., pp. 90, 92,117). El mismo Sepúlveda lamentaba que su doctrina se interprete así; al comenzar su *Apología*, se defiende de las acusaciones de ser abogado de la esclavitud:

Así pues, empezaré no ocultándote mi opinión sobre la cual hay que discutir y sentaré que yo no afirmé que hay que despojar a estos bárbaros de sus bienes y posesiones ni a reducirlos a la esclavitud, sino someterlos al gobierno de los cristianos, para que no pongan impedimento a la fe y a la propagación (p. 58).

Aquí llegamos al segundo punto en que se opone a Las Casas. Pasemos a su contienda máxima -el debate de Valladolid- para cerrar esta discusión sobre la naturaleza del indio del siglo XVI.



El debate de Las Casas-Sepúlveda

La cuestión que debatieron fue: ¿es lícito hacer la guerra antes de predicar la fe? (34) como señala Vidal Abril-Casteló¹³, los dos utilizaron los mismos procedimientos (la expropiación política por razones de bien) y el mismo resultado (la cristianización de los indios y su plena incorporación al imperio). Su bipolarización consistió en que interpretaban de distinta manera los temas debatidos y los resolvieron sobre bases opuestas. Sepúlveda defendió la ética de la fuerza y de la presión política antes de la plena incorporación del indio al imperio; Las Casas defendió la ética de la captación pacífica y de la presión de conciencias antes de la incorporación al imperio.

Abril-Casteló analiza la trayectoria de la disputa de esta manera:

El tema inicial fue si los indios estaban o no obligados a obedecer y someterse al Papa y al rey español en el orden ético, jurídico y político y si se les podría o no obligar a ellos incluso a la fuerza y mediante la guerra. Al comienzo, a ambos parecían querer ganarse al otro con respecto al papel del poder espiritual y temporal del Papa. Al final, Sepúlveda siguió en su idea de la vieja, estricta y tradicional interpretación de las bulas pontificias, en favor de los poderes, intereses y deberes omnímodos del imperio. A la vez, Las Casas abandonó su anterior posición y se pasó a la autonomía y hasta plena soberanía política de las comunidades indias, incluso después de convertidos a la fe.

Dentro de este marco se presenta la cuestión de la naturaleza del indio.

Lo más radical de la posición de Las Casas fue su oposición al presupuesto de Sepúlveda (Demócrates, p. 20), compartido, como dijimos, por el mismo Padre Victoria: “ el imperio y dominio de la perfección sobre la imperfección, de la fortaleza sobre la debilidad, de la virtud excelsa sobre el vicio”. Las Casas combatió la aplicación de la idea de la servidumbre natural en dos etapas: entre 1514 y 1519 (desde el tratado de Palacios Rubios hasta el discurso del Obispo de la Darién) y cuando se presentó a la contienda con Sepúlveda a mediados del siglo¹⁴. Para Las Casas, la servidumbre natural era “falso testimonio, discurrido en la tiranía”, como apuntó al margen del manuscrito de Palacios Rubios. Para desacreditar el empleo del argumento aristotélico, sintetizó la doctrina de la servidumbre natural con la equiparación del indio a la bestialidad o casi bestia, la mediación de guerra o caza y la esclavitud y el servicio arbitrario. Como señala Zavala, Las Casas:

No concede de relieve a la diferencia entre el esclavo legal y el siervo a *natura* dando en repartir miento al español; para él, indios de encomienda y naborías no se diferencian en la práctica de los verdaderos esclavos (). Las Casas opone a los argumentos de los hombres “mundanos y ambiciosos” la idea de la capacidad de los indios (p.46).

Sólo secundariamente refuta el principio de la jerarquía política contenido en la idea de la servidumbre natural; al hacer de la capacidad racional del indio el objeto de su argumento, atribuye al contendor -en este caso, Sepúlveda- ideas que no defendía.

13. Cf. Abril-Casteló, Vidal. “La bipolarización Sepúlveda - Las Casas y sus consecuencias: la revolución de la duodécima duda”. En *La ética en la conquista de América: Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 233-5 (Corpus Hispanorum de Pace, t. XXV).

14. Cf. S. Zavala, Silvio. *Las Casas ante la doctrina de la servidumbre natural*. Revista de la Universidad de Buenos Aires, tercera época, 2. p.45, 1944.





Las Casas se opone absolutamente a tal jerarquización en la **Apología**, donde responde al argumento de Sepúlveda sobre la legitimidad de hacer en tierra a los bárbaros en caso de que rechacen la autoridad de un pueblo superior. Su respuesta consiste en definir cuatro clases de bárbaros, admitiendo a los indios solo en la segunda (los que carecen de idioma literario o escrito) y la cuarta (los que no conocen el Evangelio cristiano). Su respuesta a Sepúlveda es difícil de captar porque extiende la clasificación de bárbaros a cuatro tipos, cuando Sepúlveda no había discutido más que una. Al mismo tiempo, Las Casas reduce a una sola categoría (la tercera) atributos que Sepúlveda había diferenciado entre sí. Estos atributos son: la crueldad y la ferocidad; 2) la falta de razón o capacidad racional entre sí; 3) la servidumbre (la falta de libertad) por naturaleza (**Apología**, pp. 127-8). Las Casas sintetiza estos elementos en un solo conjunto de “los necios y faltos de razón suficiente para gobernarse que viven sin ley, sin rey, etc.; Por todo lo cual son por naturaleza indignos de gobernarse a sí mismos” (p. 134).

El desacuerdo fundamental entre las casas, por un lado, y Sepúlveda y Vitoria, por otro, radicada en la interpretación de un pasaje del capítulo cinco del libro I de la **Política** de Aristóteles. Vitoria insiste en que el filósofo quiso decir que hay en ellos (los bárbaros) una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, siéndoles muy provechoso el estar sometidos a otros, como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido (**Relectio**, p.31)

Sepúlveda opina:

Por la misma razón el marido tiene dominio sobre su esposa, el adulto sobre el niño, el padre sobre el hijo; en una palabra, los superiores y más perfectos sobre los inferiores y más imperfectos. *Y enseñan que esta misma razón papeles para todos los demás hombres en sus mutuas relaciones, pues de ellos hay una clase en que unos son por naturaleza señores y otros por naturaleza siervos* (subrayado nuestro) (**Demócrates**, pp. 21-2)

El eje del conflicto es el principio de la separación versus la unidad. Sepúlveda estima:

Tan conforme a la naturaleza es, que en todas las cosas que constan de otras muchas, ya continuas, y ya separadas, observamos que una de ellas, a saber, la más importante, tiene el dominio sobre las demás, según señalan los filósofos, y las otras la están sometidas (subrayado nuestro) (**Demócrates**, p. 20).

Las Casas no acepta este principio fundamental de su contendiente, pero para rechazarlo se desvía del enfoque de Sepúlveda para acentuar de nuevo el criterio de la racionalidad. Admite “que este pueblo es débil tanto en agudeza del ingenio como en habilidad e industriosidad” pero insiste en que no por ello, en verdad, está obligado a someterse a un pueblo más civilizado que él y adoptar su manera de vida, de tal manera que si rehúsa hacer esto, pueda ser obligado a hacerlo mediante la guerra y sometido a esclavitud, lo que en realidad hoy ocurre (**Apología**, p.137).

Sólo entonces pasa el argumento de la relación jerarquizada y, al hacerlo, intenta reducirlo a un elemento secundario en el programa de Sepúlveda:

Alega además Sepúlveda otro argumento, a saber, que las cosas más imperfectas deben ceder, por naturaleza, ante las más perfectas, como la materia ante la forma, el cuerpo



ante el alma, el sentido ante la razón, cosa que yo os ciertamente no niego; ahora bien, esto es verdadero cuando las dos cosas se encuentran unidas por la naturaleza “in acto primu”, como cuando la materia y la forma, la cual da el “ser” a la cosa, concurren en la misma cosa; de la misma manera, cuando el cuerpo y el alma se conglutinan y forman un “animal”, o cuando el sentido y la razón existen en el mismo sujeto. *Ahora bien, si la cosa perfecta y la imperfecta se encuentran separadas y se refieren a distintos sujetos, en tal caso lo imperfecto no cede ante lo más perfecto, pues no están unidos “in acto primu”* (subrayado nuestro) (**Apología**, p. 139).

Las Casas aplica el principio de la relación desigual a las personas que constituyen un mismo cuerpo político pero lo niega con respecto a las relaciones entre los pueblos; no admite la idea de la jerarquización como orden natural con respecto a la relación española e india, por ejemplo, en la relación de la pareja con su marido. Citado a Agustín y a Egidio Romano, concluye que:

En efecto, ningún pueblo libre puede ser obligado a someterse a otro pueblo más culto, aunque de tal sumisión provengan grandes ventajas para que el primer pueblo (**Apología**, p. 139)

Es curioso que Las Casas acuse a Sepúlveda de haber falseado “contra tales gentes [los indios] la doctrina de Aristóteles y, por lo tanto, de manera falsa y muy inextinguible infamó a aquellas gentes ante todo el orbe” (Ibíd., p. 134). En efecto, es él que interpreta mal el principio aristotélico de la relación jerárquica. Las Casas insiste en que el principio trata fundamentalmente sobre la obligación de los hombres aptos para poder gobernar por su innata prudencia. Mientras tanto, Sepúlveda (traductor de la *Política* al latín en 1548) aplicó el principio más dentro del espíritu cristiano y no-cristiano para legitimar una guerra justa contra los indios americanos.

Consecuencias prácticas de los debates

Después del encuentro de Valladolid, Las Casas **acusa** a Sepúlveda de “infamar a aquellas gentes ante todo el orbe” (**Apología**, p.134) y Sepúlveda acusa a Las Casas de provocar “el gran escándalo de infamia de nuestros reyes” (**Apología**, p.78). En cuanto a las consecuencias políticas, Hanke¹⁵ señala que se reinició la acción exploradora y conquistadora; en 1566, el rey Felipe II permitió la venta de licencias para nuevos descubrimientos. Mientras tanto, Las Casas y sus colaboradores seguían enviando memoriales sobre el tema al rey, y el cronista Francisco López de Gómara opinaba que quien quería saber de la justicia de las conquistas podía consultar con confianza las obras en latín de Sepúlveda.

Como señala Zavala, el concepto de indio como sujeto de razón y de voluntad que al fin prevaleció en la teoría indiana creó un gran obstáculo teórico para la sujeción de América. Ahora toda acción religiosa, política y social sobre los indios encontraba la dificultad doctrinal de su voluntad libre ante la cual sólo cabían estas soluciones: ganar a los indios con halagos, persuasiones y medio suaves; sujetarlos por la fuerza, si de grado no se entregaban; sino sucedía lo uno ni se admitía lo otro, abandonar la penetración europea. Por eso -concluye Zavala-, la idea del indio [] condicionó los demás problemas de la expansión europea en el nuevo mundo.¹⁶

15. Hanke, *The Spanish struggle....* p. 128-32

16. Zavala, *Las instituciones jurídicas...*, p. 53





Efectivamente, la polémica continuó a lo largo del siglo XVI, con regularidad aunque con menos intensidad; paso de los pasillos de la corte del rey a los centros virreinales de México y Perú. Se trataba, por un lado, de la justificación española para la colonización y, por otro, de los esfuerzos jurídicos de jefes indígenas para conseguir el reconocimiento de la Corona. En cuanto a la actitud de ésta y a su reflejo en las leyes y ordenanzas, había dos zonas de intervención: la acción legal sobre el apostolado indiano y el fin político de la implantación del dominio en América.

Zavala resume la situación legal del modo siguiente: al negarse los indios a recibir la fe, se autorizaba sólo “un rodeo para ganar independientemente su voluntad, de suerte que, sin desistir los españoles de la propagación evangélica, respetarán en lo posible la libre creencia de los indios”. En cuanto al empleo de la fuerza, no se la autorizaba “en forma de guerra franca, como en la primera época de la conquista, sino con estrechas limitaciones defensivas” (Id., p. 62, 71). En otras palabras, la actitud de la Corona sí había sido influida por la polémica sobre el indio. Como señala Friede:

El gran obstáculo de las relaciones entre el indio y el español no estaba en la legitimación indiana, que, después de 1541 era francamente y sin reservas favorable al indio, sino en su deficiente o nula aplicación.¹⁷

Post scriptum

Los amerindios, tanto como los europeos, se preguntaron sobre la naturaleza de las gentes nunca vistas en los primeros encuentros intercontinentales del siglo XVI. Normalmente las fuentes no nos ofrecen los debates en sí mismos sino sus conclusiones. Esto es lo que se desprende de los textos que transcriben las tradiciones orales sobre los primeros encuentros (el manuscrito anónimo de Tlatelolco, el relato dictado de Titu Cusi Yupanqui), de los textos sagrados de los pueblos indígenas (el *Popol Vuh*, los libros del *Chilam Balam*) y de las obras escritas expresamente para lectores europeos por autores indios o mestizos como Fernando de Alva Ixtlilxóchitl o Felipe Guamán Poma de Ayala.

En los términos generales, se puede decir que tanto la idea del español como Dios como la idea del indio como Bestia distorsionan de la realidad de las percepciones interétnicas. Al analizar las primeras reacciones amerindias en las zonas del valle central de México, las tierras altas de Guatemala, Yucatán y los Andes del Perú, Wachtel¹⁸ afirma que la presencia inaudita del europeo hizo que todos se plantearan la cuestión de si los invasores eran divinos o humanos; sin embargo, aun para los que pensaron al principio que los españoles eran dioses, tales identificaciones fueron de poca duración. Por otra parte en las nuevas investigaciones indican que el fenómeno de considerar dioses a los españoles recién llegados sería una noción enfatizada no tanto pueblos amerindios en los primeros contactos como los frailes misioneros en su obra evangelizadora. El análisis e integración de la imagen y acción del europeo en los esquemas intelectuales amerindios merece seguir estudiándose con mayor profundidad. La reflexión sobre la naturaleza del otro -colonizador o colonizado- es un fenómeno generalizado en todas las culturas participantes en el encuentro de los siglos XVI, a la vez fruto y fuente de las acciones interétnicas y un elemento constante en las letras hispanoamericanas.

17. Cf. Friede, Juan. “Las Casas y el movimiento indigenista en España y América en la primera mitad del siglo XVI”. En: Revista de Historia de América, 34, p. 394, 1952.

18. Cf. Wachtel, Nathan. Lo vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570). Madrid: Alianza, 1971, pp. 41-52.



Bibliografía de base

Acosta, José de. *Historia natural y moral de las indias (1590)*. Ed. Edmundo O' Gorman. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

De procuranda indorum salute (1588). Ed. L. Pereña, V. Abril et al. Madrid: Consejo Superior de Investigación Científica, 1984 (Corpus Hispanorum de Pace, v. XXIII).

Las casas, Fray Bartolomé de. *Historia de las indias (1527)*. Ed. Agustín Millares Carlo, estudio preliminar de L. Hanke. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

Apologética histórica sumaria (1551). Ed. Edmundo O'Gorman. México: UNAM, 1967.

Apología, Madrid: Editorial Nacional, 1975.

Sepúlveda, Juan Gines de. *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios (1544 - 1545)*. Ed. y trad. Ángel losada. Madrid: Consejo Superior de Investigación, 1951.

Soto, Domingo de. *De justitia et jure libri decem*. Salamanca, A. Aportonariis, 1553.

Vitoria, Francisco de. *Relectio de indis o libertad de los indios (1527-1541)*. Ed. y trad. Luciano Pereña y José María Pérez Prendes. Madrid: Consejo Superior de Investigación Científica, 1967 (corpus hispanorum de pace, t. V).

Cf. Freide, Juan. "Las Casas y el movimiento indigenista en España y América en la primera mitad del siglo XVI". En: *Revista de Historia de América*, 34, p. 394, 1952.

Cf. Wachtel, Nathan. *Lo vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza, 1971, pp. 41-52.

Lectura 2

EL PRIMER DEBATE FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD¹⁹

Enrique Dussel

(.....)

El primer antidiscurso filosófico de la modernidad (1514-1566)

Aunque anterior a los otros pensadores expuestos, hemos dejado la posición filosófica de Bartolomé de Las Casas (1484-1566) en último lugar, para mostrar con mayor claridad la diferencia con las otras posiciones. Bartolomé es el primer crítico frontal de la modernidad, dos decenios

19. Este texto es un fragmento del artículo de Enrique Dussel que aparece con el mismo título en Dussel, E./ Mendieta, E./ Bohórquez [Edit]. (2011): *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y "latino" [1300-2000]*; México D.F. Siglo XXI Editores, pp. 60-64.





posteriores al tiempo mismo de su nacimiento. Todo comienza en 1514 en Cuba, en la aldea Sancti Espiritu, tres años antes de que M. Lutero expusiera sus tesis en Erfurt o que Maquiavelo publicara *El Príncipe*. Europa se iba despertando del choque del descubrimiento de todo un Nuevo Mundo cuando Bartolomé inicia ya su crítica de los efectos negativos de ese proceso civilizatorio.

De una manera estrictamente filosófica, argumentativa, Bartolomé a] refuta la pretensión de superioridad de la cultura occidental, de la que se deduce la barbarie de las culturas indígenas; b] con una posición filosófica sumamente creativa utiliza una clara diferencia entre otorgar al otro (al indio) pretensión universal de su verdad, sin dejar de afirmar la posibilidad de una pretensión universal de validez para el cristiano honesto en su predicación a favor del evangelio, y c] demuestra la falsedad de la última causa posible para fundamentar de la violencia de la conquista en cuanto a salvar a las víctimas de los sacrificios humanos, por ser contrario al derecho natural y desde todo punto de vista injusto. Todo es probado argumentativamente en voluminosas obras escritas en medio de continuas luchas políticas, desde una praxis valiente envuelta en fracasos que no doblan su voluntad de servicio a los injustamente tratados recién descubiertos habitantes del Nuevo Mundo: el otro de la modernidad naciente.

La vida de Las Casas puede dividirse en etapas que permiten descubrir su desarrollo teórico-filosófico. Desde su llegada al Caribe hasta el día de la ruptura con una vida de complicidad con los conquistadores (1502-1514); de joven soldado de Velázquez en Cuba, hasta sacerdote (ordenado en Roma en 1510), y como cura encomendero en Sancti Espiritu, en abril de 1514, donde lee el texto del Ben Sim 34, 20 22, en celebración litúrgica pedida por el Gobernador: “Es inmolarse al hijo en presencia de su padre ofrecer en sacrificio lo robado a los pobres. El pan es la vida del pobre, quien se lo roba es un asesino. Es matar al prójimo sustraerle su alimento; es derramar su sangre privarlo del salario debido”. Y en texto autobiográfico escribió:

Comenzó a considerar la miseria y servidumbre —recuerda Bartolomé— que padecían aquellas gentes [los indios] [...] Aplicando lo uno [el texto semita] a lo otro [la realidad del Caribe] determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto acerca de los indios en estas Indias se cometía.

Y todavía, aquel filósofo de la primera hora refiere todavía:

En confirmación de lo cual todo cuanto leía hallaba favorable y solía decir e afirmar, que, desde la primera hora que comenzó a desechar las tinieblas de aquella ignorancia, nunca leyó en libro de latín o razón o auctoridad [sic] para probar y corroborar la justicia de aquellas indianas gentes y para condenación de las injusticias que se les han hecho y males y daños.

De 1514 a 1523 son años de viajes a España; consejos con Cisneros (regente del reino), con el rey, de preparación para la fundación de una comunidad pacífica de campesinos españoles que habrían de compartir la vida con los indios en Cumaná (el primer proyecto de colonización pacífica), del posterior fracaso y su retiro en Santo Domingo. La nueva etapa (1523-1539) serán largos años de estudio, el comienzo en de la Historia de las Indias, libro que debe ser leído bajo la óptica de una filosofía de la historia nueva, y la monumental Apologética historia, donde comienza la descripción del desarrollo ejemplar y el tipo ético de vida de las civilizaciones amerindias, contra las críticas acerca de su barbarie. En resumen:



Han publicado que no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas [...] Para demostración de la verdad que es en contrario, se traen y copilan [sic] en este libro [innúmeros ejemplos]. Cuanto a la política, digo, no sólo se mostraron ser gentes muy prudentes y de vivos y señalados entendimientos teniendo sus repúblicas [...] prudentemente regidas, proveídas y con justicia prosperadas [...] (Apologética historia, proemio, Las Casas, B. de, 1957, vol. 3, pp. 3-4).

Todas estas universas [sic] e infinitas gentes a todo género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales, sin rencillas ni bollicios [sic], que hay en el mundo (*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Las Casas, B. de, 1957, vol. 5, p. 136).

Prueba entonces que en muchos aspectos eran superiores a los europeos, y ciertamente desde un punto de vista ético. Por ello no puede soportar, y estalla en inmensa cólera, al ver la brutalidad con la que los modernos europeos han destruido a esas “infinitas gentes”:

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos [y no lo son en los hechos], en extirpar y raer de la faz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles y sangrientas guerras, la otra, después que han muerto todo los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras la vida sino los mozos y las mujeres), oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestos (Brevísima relación..., p. 137).

En 1537 —un siglo antes de El discurso del método de Descartes—, escribe Del único modo (Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión). Con esa obra en mano emprendió la predicación pacífica de los pueblos indígenas que recibirán el nombre de Vera Paz en Guatemala. Lo que más llama la atención de la parte del libro que nos ha llegado (sólo los capítulos quinto al séptimo) es la potencia del escritor, el entusiasmo por el tema, la enorme bibliografía con que debió de contar en la ciudad de Guatemala en ese momento. Es una impresionante obra intelectual. Con precisa lógica, con increíble conocimiento del texto semita, de la tradición griega y latina de los padres de la iglesia y de la filosofía latino-medieval, con un imperturbable sentido de las distinciones, va agotando los argumentos con profusa cantidad de citas, que aún hoy en día sería de envidiar en un prolífico y cuidadoso escritor. Tenía Bartolomé 53 años, una población de conquistadores en contra, y un mundo indígena maya que desconocía en concreto, pero que respetaba como a un igual. Es un manifiesto de filosofía intercultural, de pacifismo político y crítica certera de la guerra justa en la modernidad (desde la conquista de América Latina —que anticipa la de América del Norte, África y Asia— y las guerras coloniales, hasta la guerra del Golfo o de Afganistán o Irak en nuestros días). Sería de utilidad que los dirigentes europeos y norteamericanos releyeran esa obra cumbre del pensamiento latinoamericano.

El argumento central es filosóficamente formulado de la siguiente manera:

El entendimiento conoce voluntariamente cuando aquello que conoce no se le manifiesta inmediatamente como verdadero, siendo entonces necesario un previo raciocinio para que



pueda aceptar que se trata en el caso de una cosa verdadera [...] procediendo de una cosa conocida a otra desconocida por medio del discurso de la razón (**Del único modo**, cap. 5, 3, Las Casas, B. de, 1942, p. 81).

Aceptar como verdadero lo que dice el otro significa un acto práctico, de fe en el otro que me dice algo verdadero, y esto “porque el entendimiento es el principio del acto humano que contiene la raíz, de la libertad [...] Efectivamente, la razón toda de la libertad depende del modo de ser del conocimiento, porque en tanto quiere la voluntad en cuanto e! entendimiento entiende” (ibíd., p. 82). Habiéndose adelantado en siglos a la ética del discurso, recomendó por ello “estudiar la naturaleza y principios de la retórica” (ibíd., cap. 5; p. 94). Es decir, el único modo de atraer a los miembros de una cultura extraña a una doctrina para ellos desconocida es aplicando el arte de convencer con “un modo persuasivo, por medio de razones en cuanto al entendimiento, y suavemente atractivo en relación con la voluntad” (ibíd., pp. 303-304), contar con la libre voluntad del oyente para que sin coacción pueda aceptar la razones racionalmente. Es evidente que el temor, el castigo, el uso de las armas y la guerra son los medios más alejados de una tal justificación.

Bartolomé tiene claridad de que la imposición de una teoría al otro por la fuerza, por las armas, era la mera expansión de “lo Mismo” como “lo mismo”. Era la inclusión dialéctica del otro en un mundo extraño y como instrumento, como alienado.

Por el contrario, Las Casas se propone un acto de reconocimiento: en el otro como otro (porque si no se afirma la igual dignidad del Otro y se cree en la honestidad de su interpelación, no hay posibilidad de acuerdo racional ético), en la pretensión de la aceptación por el Otro de la propuesta de una nueva doctrina, lo que exige por parte del Otro también un acto de aceptación. Para ello es necesario que el otro sea libre, que acepte voluntariamente las razones que se le proponen.

Habiendo practicado en Vera Paz el método pacífico de adoctrinar a los mayas, parte después de muchas luchas a España y logra la promulgación de las Leyes nuevas de 1542, en las que se suprimían paulatinamente las encomiendas en todas las Indias. Son épocas de muchos escritos en defensa del indio. Es nombrado obispo de Chiapas, pero debe renunciar poco después ante la violencia de los conquistadores (no sólo contra los mayas, sino igualmente contra el obispo).

Desde 1547 se instala en España, pero atravesará todavía varias veces el océano. Es allí donde redacta muchas de sus obras maduras. En 1550 se enfrenta a Ginés de Sepúlveda en Valladolid, el primer debate público y central filosófico de la modernidad. La perenne pregunta va a ser: ¿Qué derecho tiene Europa de dominar colonialmente a las Indias? Una vez resuelto el tema (que filosóficamente refuta convincentemente Las Casas, pero que fracasa rotundamente en la práctica moderna de las monarquías absolutas y del sistema capitalista articulado al colonialismo), la modernidad nunca más se preguntará por este derecho a la dominación de la periferia, hasta el presente. Ese derecho a la dominación se impondrá como la naturaleza de las cosas. Toda la filosofía moderna posterior se desarrollará teniendo como un supuesto oculto la imposibilidad racional de fundamentar ética y políticamente la expansión europea, lo que no se opone a que se imponga el hecho incontrovertible de haber construido un sistema mundial sobre dicha dominación. La primera filosofía moderna de la modernidad temprana tenía todavía conciencia de la injusticia cometida y refutó su legitimidad.



Queremos por ello volver sobre dos argumentos racionales que prueban la injusticia de la expansión colonial de la modernidad. Refutando que la falsedad de sus ídolos pudiera ser causa de guerra para exterminarlos, Bartolomé argumenta así:

Dado que ellos [los indios] se complacen en mantener [] que, al adorar sus ídolos, adoran al verdadero Dios [...] y a pesar de la suposición de que ellos tienen una errónea conciencia, hasta que no se les predique el verdadero Dios con mejores y más creíbles y convincentes argumentos, sobre todo con los ejemplos de su conducta cristiana, ellos están, sin duda, obligados a defender el culto a sus dioses y a su religión y a salir con sus fuerzas armadas contra todo aquel que intente privarles de tal culto [...] están así obligados a luchar contra estos, matarlos, capturarlos y ejercer todos los derechos que son corolario de una justa guerra, de acuerdo con el derecho de gentes (Las Casas, B. de 1989, p. 168).

Este texto muestra muchos niveles filosóficos a analizar. Lo esencial es que se otorga al indio una pretensión universal de verdad (ya que desde su perspectiva “adoran al verdadero Dios”), lo que no quiere decir que Las Casas mismo no tenga por su parte igual pretensión (ya que Las Casas opina que es “errónea conciencia”). Las Casas otorga dicha pretensión a los indios porque no han recibido “creíbles y convincentes argumentos”. Y como no los han recibido, tienen todo el derecho de afirmar sus convicciones, defenderlas “hasta la posibilidad de una guerra justa.” Es decir, se invierte la prueba. No es que su “barbarie” justifique que se les haga guerra justa, sino que, por tener dioses verdaderos” (mientras no se pruebe lo contrario), son ellos los que tienen motivos para hacer una guerra justa contra los europeos modernos invasores.

El argumento llega al paroxismo al enfrentar la objeción más difícil que propone Ginés de Sepúlveda, quien justifica la guerra de los españoles para salvar la vida de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos a los dioses aztecas. Las Casas razona de la siguiente manera:

[Los] hombres, por derecho natural, están obligados a honrar a Dios con los mejores medios a su alcance y a ofrecerle en sacrificio las mejores cosas [...] Ahora bien, corresponde a la ley humana y a la legislación positiva determinar qué cosas deban ser ofrecidas a Dios: esto último se confía ya a la comunidad entera [...] La propia naturaleza dicta y enseña [...] que a falta de una ley positiva que ordene lo contrario deben inmolar incluso víctimas humanas al Dios, verdadero o falso, considerado como verdadero, de manera que al ofrecerle la cosa más preciosa, se muestren especialmente agradecidos por tantos beneficios recibidos (Las Casas, B. de, 1989, pp. 155-156, 157 y 160).

De nuevo puede verse, como siempre, que al otorgar al otro la pretensión de verdad (“falso, considerado [por ellos, mientras no se pruebe lo contrario] como verdadero”), llega Bartolomé a lo que podríamos llamar “el máximo de conciencia crítica posible para un europeo en Indias” —que no es todavía la conciencia crítica del indio oprimido mismo—, y es tan original el argumento que, confiesa después: “[...] tuve y probé muchas conclusiones que antes de mí nunca hombre osó tocar o escribir, y una de ellas fue no ser contra la ley ni razón natural [...] ofrecer hombres a Dios, falso o verdadero (teniendo al falso por verdadero) en sacrificio” (Carta a los dominicos de Guatemala de 1563, Las Casas, B. de, 1957, vol. 5, p. 471). Con esto concluye que la pretensión de Ginés de justificar la conquista para salvar la vida de las víctimas humanas de los sacrificios no sólo no prueba lo que se propone, sino que se muestra que los indígenas, al





considerar dichos sacrificios como lo más digno de ofrecer, según sus convicciones (que no han sido refutadas con convincentes argumentos), tienen el derecho, si se les impidiera por la fuerza no realizarlos, de entablar una guerra, ahora “guerra justa”, contra los españoles.

En filosofía política, además, un siglo antes que T. Hobbes o B. Spinoza, define su posición a favor del derecho del pueblo (en este caso del pueblo indio) ante las instituciones vigentes, incluso ante el rey mismo, cuando no se cumplen las condiciones de la legitimidad ni se respeta la libertad de los miembros de la república. En ocasión de que los encomenderos de Perú deseaban pagar un tributo al rey para prácticamente apropiarse para siempre de los servicios de los indios, Bartolomé escribió *De regia potestate*, que debe relacionarse a *De thesauris* y al *Tratado de las doce dudas*. En la primera de dichas obras nos dice:

Ningún rey o gobernante, por muy supremo que sea, puede ordenar o mandar nada concerniente a la república, en perjuicio o detrimento del pueblo (populi) o de los súbditos, sin haber tenido el consenso (consensu) de ellos, en forma lícita y debida. De otra manera no valdría (valet) por derecho [...] Nadie puede legítimamente (legitime) [...] inferir perjuicio alguno a la libertad de sus pueblos (libertan populorum suorum); si alguien decidiera en contra de la común utilidad del pueblo, sin contar con el consenso del pueblo (consensu populi) serían nulas dichas decisiones. La libertad (libertas) es lo más precioso y estimable que un pueblo libre puede tener (*De regia potestate*, pan. 8; Las Casas, B. de, 1969, pp. 47 y 49).

Esto atentaba contra la pretensión del rey de ejercer un poder absoluto. Las Casas tiene claro que la sede del poder reside en el pueblo, entre los súbditos (no sólo entre los reinos que firmaban el pacto con el rey o la reina de Castilla), y por ello la legitimidad de las decisiones políticas se fundaban en el previo consenso del pueblo. Estamos en el primer siglo de la modernidad temprana, antes de que se consolide como obvio y universal el mito de la modernidad europea como civilización que ejerce el poder universal sobre las colonias y el globo (el *ius gentium europeum* de Cari Schmidt) definitivamente fetichizado en la Filosofía del derecho de Hegel (véase Dussel, 2007, párr. 10.3, pp. 380 ss.). Explica Bartolomé de Las Casas:

Todos los infieles, de cualquier secta o religión que fueren [...] cuanto al derecho natural o divino, y el que llaman derecho de gentes, justamente tienen y poseen señoría sobre sus cosas [...] Y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señoríos. El regente o gobernador no puede ser otro sino aquel que toda la sociedad y comunidad eligió al principio (*Tratado de las doce dudas, primer principio*; Las Casas, B. de, 1957, vol. 5, p. 492).

Cuando se afirma que el pontífice romano o los reyes hispánicos, bajo la obligación de “la predicación del evangelio”, se otorgaban un “derecho sobre las cosas (*iure in re*)” (*De thesauris*, Las Casas, B. de, 1958, p. —sobre los indios—, Bartolomé anota de nueva cuenta que dicho derecho sólo operaba in potentia mientras no mediara un consenso por parte de los indios (como “derecho a las cosas” [*ius ad rem*] para operar in actu, y como no ha existido tal consentimiento, la conquista es ilegítima. Por lo que concluye de manera certera:

Es obligado pues el rey, nuestro señor, so pena de no salvarse, a restituir aquellos reinos al rey Tito [así era llamado un Inca todavía en vida], sucesor o heredero de Guayna Cápac y de los demás Incas, y poner en ello todas sus fuerzas y poder (*De Thesauris*, p. 218).



Se trata de la obra racionalmente más argumentada del comienzo de la modernidad, de la primera filosofía moderna, que refutaba minuciosamente las pruebas que se enunciaban en favor de una justificación de la expansión colonial de la Europa moderna. Se trata, como hemos intentado probar, del primer anti discurso de la modernidad (anti discurso él mismo filosófico y moderno), dentro de cuya tradición habrá siempre representantes en toda la historia de la filosofía latinoamericana a través de los cinco siglos siguientes.

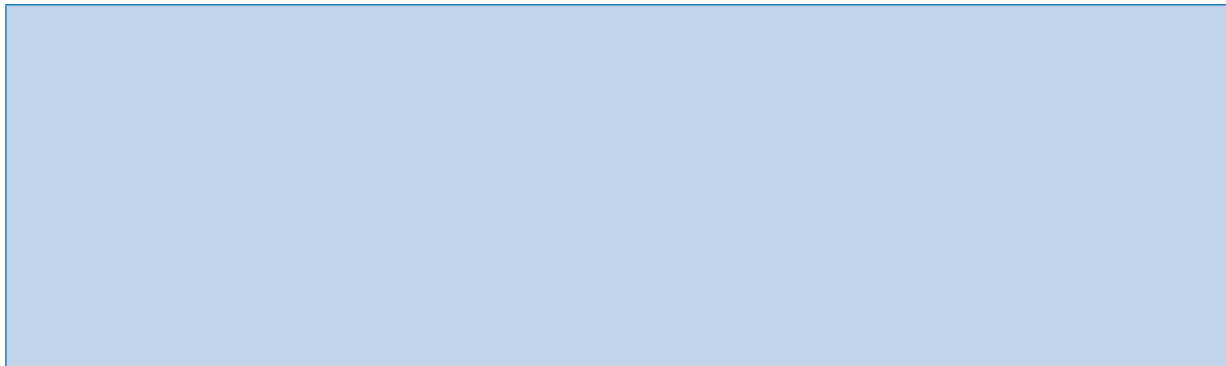
El anti discurso filosófico crítico de Las Casas será usado por los rebeldes de Los Países Bajos para emanciparse de España a comienzos del siglo XVII; nuevamente será leído en la revolución norteamericana de emancipación contra Inglaterra; en la independencia de las colonias latinoamericanas de 1810, y en otros procesos de transformación profunda en el continente. Derrotado políticamente su filosofía irradiará hasta el presente.

(...)

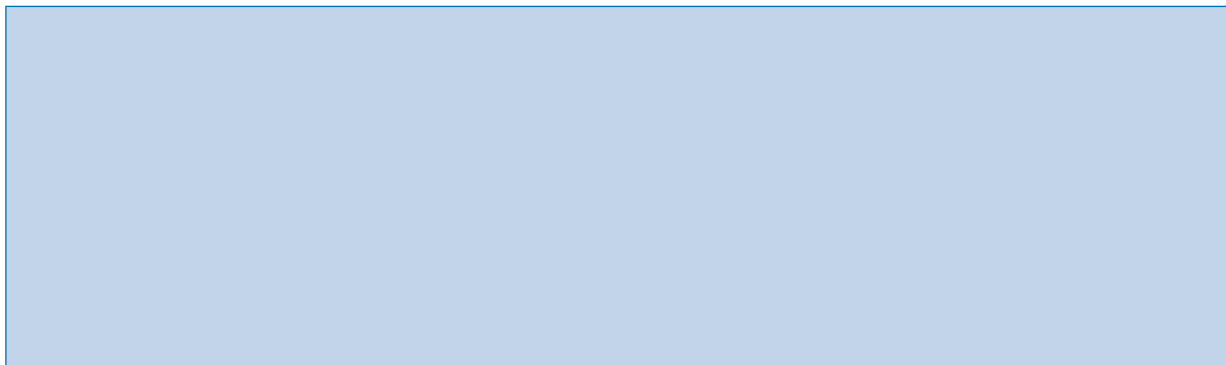
Tema 2: Aproximaciones hacia la Descolonización de la Psicología

Preguntas problematizadoras

1. ¿Cuáles serían las premisas epistemológicas para abrir un escenario de debate sobre la posible descolonización de la Psicología?



2. ¿Cuáles serían las preguntas, temas o contenidos para un posible programa (de investigación o enseñanza o ambos) de descolonización de la psicología?





3. El autor de la primera lectura (L.F. Solís) defiende la idea de que las fuentes para una descolonización de la psicología son (a) las teorías del giro decolonial, (b) las obras de Frantz Fanon y (c) la Psicología de la Liberación. En este marco, ¿los saberes psicológicos propios de las culturas de nuestros pueblos son también una fuente valiosa? ¿Sí? ¿no?, ¿por qué?

4. En la lectura 2 el autor (Carbajal) intenta entender el desarrollo psicológico del niño andino a través de instancias socioculturales. ¿Estas instancias son, según las experiencias y vivencias de Uds., creíbles y ciertas? Y, de ser así, ¿qué otras instancias propias de nuestras culturas se tendría que tomar en cuenta?

5. ¿Qué instancias o factores de la mediación cultural influyen en el desarrollo psicoevolutivo de la población boliviana? y ¿estas instancias inciden de un modo uniforme o plural en el mundo de vida concreto?



Lecturas de trabajo para el Tema 2

*Estos 2 textos más que dar líneas o profundizar temas que después el maestro tendrá que hacer la transposición didáctica, pretenden otra cosa. Quieren ser una **invitación a producir conocimientos** en un campo de saber como la sicología, pero de una sicología desde y para las sociedades como las latinoamericanas, especialmente, para aquellas cuyo proyecto histórico se enrumba en los movimientos populares. El primer texto es inicial, pero provocativo, en el sentido de conjugar las **premisas epistémicas del 'giro decolonial'** con la sicología de la liberación. Lo interesante de este texto, es que abre interrogantes y temas que tal vez debemos investigar los maestros. El segundo texto, es de un intelectual peruano, investigador del quechua, que, desde su experiencia como educador, arriesga algunas instancias socioculturales para entender las fases en el crecimiento de niño 'andino'. Es, se podría decir, un intento práctico de rescatar los saberes de nuestras culturas en el plano sico-educativo.*

Lectura 1

EL GIRO DECOLONIAL EN LA SICOLOGÍA.

Hacia la construcción de una sicología decolonial como la sicología de la liberación²⁰

Luis Fernando Solís Bermúdez

Partiendo de las reflexiones sobre el giro decolonial de la sesión anterior, mi interés en este último apartado es, por una parte, avanzar en la genealogía del pensamiento decolonial demostrando cómo se da este giro en la psicología y por otra parte, es plantear la necesidad y la posibilidad en términos epistemológicos, políticos y éticos de una sicología decolonial o, por lo menos, de una fuerte perspectiva decolonial en la psicología, que tendría la tarea de restaurar la condición humana de los 'condenados', colaborando en la liberación de las cadenas mentales para re-potencializar las capacidades de los grupos humanos que sufrieron y que aún sufren las consecuencias de la colonización-esclavización como producto del 'descubrimiento' de América. Para esto voy a establecer una mirada de conjunto entre tres perspectivas: la psicología de la liberación de Ignacio Martín-Baró, el programa de investigación latinoamericano de modernidad/colonialidad y la perspectiva de quien sería, a mi modo de ver, el padre de la psicología decolonial (si esta llegase a puerto seguro): Frantz Fanon.

Para no generar falsas expectativas, es necesario aclarar que mi intención no es desarrollar un método con el cual se pueda echar a andar la psicología que propongo, esta tarea se la dejaré a otros. Mi objetivo es dejar claro la posibilidad y la necesidad política y epistémica de una psicología decolonial para el proceso de liberación de nuestros pueblos, permeados por la colonialidad en sus tres vertientes: colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser.

La estructura triangular de la colonialidad

Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde

20. Fragmento del trabajo de grado del autor cuyo título es: "El giro decolonial en la sicología. Hacia la construcción de una sicología decolonial"; Instituto de Sicología - Universidad del Valle; Santiago de Cali; 2011.



el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo.

Aníbal Quijano

En el primer capítulo se había planteado que a través de la noción de discurso colonial, Edwar Said mostró en su texto el **Orientalismo** que el dominio imperial europeo sobre sus colonias no se obtuvo tan sólo matando y sometiendo al otro por la fuerza sino que había requerido fundamentalmente de un elemento ideológico o 'representacional' (epistémico-cultural). Es decir, necesitó de la construcción de un discurso sobre el otro y de la incorporación de ese discurso en la subjetividad tanto de los dominadores como de los dominados, para que el poder económico y político de Europa sobre sus colonias hubiera sido posible. A través de este discurso, el dominador europeo construyó al "otro colonial" objeto de estudio y, al mismo tiempo, construyó una imagen de su propio locus de enunciación imperial. También vimos que ese locus de enunciación pretendió ser encubierto en la **hybris del punto cero** a partir del siglo XIX como la neutralidad axiológica y empírica del sujeto que produce conocimiento científico. De esta manera, la *ciencia* y el *poder* se aliaron en la construcción y reproducción de una imagen inferiorizante del otro colonial racializado, para despojarlo de su condición de *ser*. Aquí está pues en términos sencillos los vínculos entre la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser.

Ahora, vamos despacio, ayudados por los autores de modernidad/colonialidad.

De acuerdo con Quijano, la colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico —que después se identificarán como Europa—, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad (Quijano, 2007: 93).

En este sentido, la colonialidad del poder es, de acuerdo con Mignolo (2003: 49) aquel ámbito del poder que está atravesado (en el ámbito de la dominación, la explotación, y el conflicto y en cualquiera de los cuatro dominios sociales en que éstos se entretajan (trabajo, género/sexualidad, autoridad, intersubjetividad) por la idea de "raza" y la cual consiste, básicamente en una clasificación y, por lo tanto, en una operación epistémica de los seres humanos en escala de inferior a superior.

De acuerdo con Quijano, la colonialidad del poder consiste en primera instancia en una colonización del imaginario de los dominados y actúa en el interior de ese imaginario. Primero, los coloni-



zadores reprimieron los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos y modos de significación de los dominados, como también sus recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual; y después de esto, los colonizadores impusieron una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y Significaciones” (Quijano, 1992: 438). De allí que Fanon haya dicho en *Piel negras, máscaras blancas* que la inferioridad del negro pasa a través del otro, es decir que surge de la representación que el otro se hace de él (Fanon, 1967: 102).

El lado epistémico de la colonialidad del poder, es la colonialidad del saber la cual tiene que ver también con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales. Por último, la colonialidad del ser se refiere a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje.

La articulación de las tres caras de la colonialidad se entiende mejor a través del análisis que hace Grosfoguel y sobre todo Maldonado-Torres de las implicaciones del “Ego cogito” cartesiano. Ya habíamos dicho que el “Ego Cogito” (yo pienso) se elabora sobre la base del “Ego Conquiro” (yo conquisto). Es decir, que la condición de posibilidad política, económica, cultural y social para que un sujeto asuma la arrogancia de hablar como si fuera el ojo de Dios, es el sujeto cuya localización geopolítica está determinada por su existencia como colonizador/conquistador, es decir, como Ser imperial (Grosfoguel, 2007). El sujeto conquistado-racializado era el contexto obligatorio de toda reflexión sobre la subjetividad, la razón, el cogito. Ahora, lo que caracterizaba la racialización era un cuestionamiento radical o una sospecha permanente sobre la humanidad del sujeto en cuestión. De esta manera, Maldonado-Torres concluye que la “certidumbre” sobre la empresa colonia y el fundamento de Ego Conquiro quedan anclados, como el cogito cartesiano, en la duda o el escepticismo. Ahora, distinto a la duda metódica cartesiana, el escepticismo del Ego Conquiro que Maldonado-Torres caracteriza como un escepticismo maniqueo misantrópico, no duda sobre la existencia del mundo o el status normativo de la lógica y la matemática sino de la humanidad de los colonizados.

Eso fue lo que se dijo en el primer capítulo.

En el presente se pretende decir, de la mano del mismo Maldonado-Torres, lo siguiente: —*si el ego cogito fue formulado y adquirió relevancia práctica sobre las bases del ego conquiro, esto quiere decir que “pienso, luego soy” tiene al menos dos dimensiones insospechadas. Debajo del “yo pienso” podríamos leer 2otros no piensan”, y en el interior del “soy” podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que “otros no son” o están desprovistos de ser”. De esta manera, Maldonado. Torres expresa:*

... descubrimos una complejidad no reconocida de la formulación cartesiana: del “yo pienso, luego soy” somos llevados a la noción más compleja, pero a la vez más precisa histórica y filosóficamente: “Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente). Luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)” (Maldonado-Torres: 2007:144)

Así queda articulada la estructura triangular de la modernidad/colonialidad en sus dos lados: YO COLONIZO (colonialidad del poder), Luego PIENSO (colonialidad del saber), por tanto SOY



(colonialidad del ser), desde el lado moderno; o TE COLONIZO (colonialidad del poder), pues NO PIENSAS (colonialidad del saber), por tanto NO ERES (colonialidad del ser), desde el lado colonial.

Para terminar, me imagino que desde su locus de enunciación el colonizador utilizaría este razonamiento: “Te colonizo, luego pienso y si pienso, SOY y, si YO SOY, TU (distinto a mí) NO ERES” (se define a sí mismo como SER PENSANTE a partir de su posición privilegiada en la colonialidad del poder y define al otro conquistado-colonizado como un NO SER).

Ante este razonamiento, un pensamiento decolonial o pensamiento de frontera, se detendría, analizaría y contestaría con absoluta tranquilidad: —Como TÚ ERES, YO SOY, luego PIENSO, y como pienso, TÚ NO PIENSAS, pues COLONIZAS. O podría responder también de la siguiente manera: “Porque PIENSO me descolonizo. Luego SOY”. Cuando todo ex colonizado pueda decir firmemente alguna de estas dos expresiones, queda desvanecida la estructura triangular de la colonialidad. Y es justamente una de las tareas en la que contribuiría la psicología decolonial.

El giro decolonial en la psicología

En la psicología, el giro decolonial se ha expresado de forma clara y distintiva en dos intelectuales-activistas: en el siquiatra de la isla de Martinica Frantz Fanón. Y en el sicólogo salvadoreño de nacionalidad española José Ignacio Martín-Baró.

En el primero se da en el año de 1953 con la publicación de su libro “*Piel Negra, Máscaras Blancas*” en el segundo se da en 1986 con su propuesta de una psicología de la liberación para América Latina.

EL GIRO EN LA PSICOLOGÍA DE FRANTZ FANON

Ya en las primeras páginas de “*Piel negra, máscaras blancas*” Franz Fanón adopta una posición decolonial con respecto al método científico utilizado por las ciencias naturales en la psicología cuando dice: “*Es de buen tono hacer una obra de psicología, de un punto de vista metodológico. No nos ajustaremos a esta regla. Dejamos los métodos a los botánicos o a los matemáticos. Hay un punto en el cual el método*

se reabsorbe (Fanón, 1967: 17). Y este punto es la realidad social o realidad histórica de los sujetos que pretende afectar. En esta cita Frantz Fanón deja ver que su mayor interés no es preservar el estatuto científico de la psicología, preocupación alta en toda la psicología de su época, sino que intenta sobre todo contribuir de manera efectiva en la transformación de las condiciones históricas del “negro” Escuchemos de sus propios labios, qué es lo que propone Fanón:

...El objetivo de nuestro estudio se precisa: permitir al hombre de color: comprender con ayuda de ejemplos concretos, los factores psicológicos que pueden alienar a sus congéneres” (Fanón, es 1967: 77 “(...) lo que queremos es ayudar al *Negro* a liberarse del arsenal de complejos que ha germinado en el seno de la situación colonial. (Fanón, 1967: 33)

El objetivo de Fanón no es estudiar, al “negro” sino mostrarle a ese “negro” y a través de él a todo hombre colonizado, la forma como es alienado psicológicamente, la forma como ha sido



colonizado. Mostrando esto lo que pretende es que el —negro se libere. De este lado de la diferencia colonial, es decir, con una intención clara de ayudar a sus hermanos afro descendientes que como él han sido permeados hasta lo más profundo de su subjetividad por la colonialidad del poder, del saber y del ser.

Esta posición no se ve en Mannoni y su *sicología de la colegialización* escrita unos tres años antes que *“Piel negra, máscaras, blancas”*. El lugar de enunciación desde el que intenta producir conocimiento Mannoni es desde el lado imperial de la diferencia colonial. Es decir, como dijo Fanón: *“Mannoni no trató desde adentro la desesperación del hombre de color frente al blanco”* Lo que perseguía Mannoni no era ayudar a salir al “negro” de su alienación histórica sino que, como buena subjetividad imperial, buscaba demostrar que el negro era inferior por naturaleza, que su inferioridad era congénita y que de esta manera la colonización era algo bueno y deseable para él y que a través de ella el colonizador le hacía un favor llevándole las maravillas de la civilización Europea. Escuchemos lo que dice Mannoni en sus propios términos:

El hecho que un Malgache adulto aislado en otro medio pueda volverse sensible a la inferioridad de tipo clásica prueba de manera casi irrefutable que desde su infancia, existía en él el germen de inferioridad. (citado en Fanón 1967)

Si Mannoni concluye su libro de esta manera, no nos parece rara entonces la sentencia que emite Fanón de ella y su estudio sobre la psicología de la colonización en los pueblos Malgaches:

... La Sra. Mannoni, a pesar de haber consagrado doscientas veinticinco páginas al estudio de la situación colonial no ha encontrado sus verdaderas coordenadas. (Fanón: 1967: 79).

De esta manera para Fanón el problema de la colonización y cualquier problema a abordar presenta por un lado, unas condiciones objetivas, pero también y más importantes que estas se compone de unas condiciones subjetivas que tiene que ver con la persona que aborda esa realidad. Es decir, dependiendo del lugar de enunciación desde el que se pare el investigador así mismo verá la realidad que estudia. En este sentido, Fanón no se dejó imbuir por la entelequia de la objetividad en las ciencias humanas al plantear que: *“Me he planteado en estudio, tocar a fondo la miseria del Negro. Tangible y afectivamente. No he querido ser objetivo. De todas maneras es falso: no me es posible ser objetivo”* (Fanón: 82).

Fanón es un “pensamiento de frontera” en tanto que nació en la isla Martinica (colonia francesa) pero habitó también la casa del imperio (estudio en Francia) codeándose con los pensadores europeos más “ilustres” de su época como Sartre quien hace el prefacio a **“Los Condenados de la Tierra”**. Vuelvo a citar a Sartre, para demostrar que la producción teórica de Fanón, no sólo busca descolonizar a los colonizados, sino también a los mismos colonizadores. Escuchemos a Sartre:

Este libro no necesitaba un prefacio. Sobre todo porque no se dirige a nosotros. Lo escribí, sin embargo, para llevar la dialéctica hasta sus últimas consecuencias: también a nosotros, los europeos, nos están descolonizando; están extirpando en una sangrienta operación al colono que vive en cada uno de nosotros. Debemos volver la mirada hacia nosotros mismos, si tenemos el valor de hacerlo para ver que hay en nosotros (Fanón, 1983: 23).



EL GIRO DECOLONIAL EN LA SICOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN DE MARTÍN-BARÓ

El giro que se produce en Baró se da casi en el mismo sentido planteado por Fanón. En uno de sus textos que lo conducen a la formulación de una psicología de la liberación plantea: *“el criterio definitivo sobre el valor de esta obra no puede cifrarse en su rigor convencional o en su coherencia en el nivel abstracto, sino en su contribución efectiva, por pequeña que sea, al proceso de liberación de los pueblos centroamericanos”*(Martín-Baró, 1990:17). Y antes había dicho: *“Nuestro objetivo último consiste en articular la perspectiva de los condenados de esta tierra centroamericana en el trabajo de la psicología social como ciencia y como praxis”*.

Por otra parte, en Martín-Baró se produce un giro decolonial cuando invita a los psicólogos sociales a definir claramente el desde quién y el desde dónde tomando, dice Baró, claro partido entre dominador y dominados. De esta manera, Martín-Baró se baja del punto cero de producción de conocimiento. A pesar que por nacimiento Martín-Baró es una subjetividad imperial (es de nacionalidad española) opta por una identificación con los oprimidos latinoamericanos. Verdadera subjetividad de frontera. Escuchemos a Baró:

Para nosotros, latinoamericanos, se trata de replantear críticamente el quehacer de la psicología social a partir de una clara opción (y toda opción es, por principio, axiológica). La psicología social en América Latina tiene que optar por un desde qué o quién y para que o quien, tomando claro partido entre dominadores y dominados. Negar la ineludible necesidad de esta opción es empecinarse en negar la realidad misma, y, en última instancia, pretender salirse de la historia. Para el caso, dejar que quienes de hecho disponen del poder social utilicen la sicología en su beneficio, como un instrumento supuestamente aséptico: la asepsia en la dominación social. Entonces sí la Psicología es una auténtica “ideología de recambio” (Martín-Baró 1990:29)

Martin Baró afirma que la perspectiva parcializadora viene de un equívoco metodológico, consistente en que se puede partir desde nadie (el laboratorio como paradigma ideal), es decir, que la ciencia puede hacer abstracción total de la realidad desde la que se fabrica. Ese querer partir desde nadie significa, en la práctica, partir del poder establecido en la situación histórica concreta en que se produce la situación científica. Desde nadie significa realmente desde el que tiene el poder. El formalismo, por otro lado proviene de la falsa conciencia de que la ciencia es universal e incolora, es decir, que puede servir a todos. Negar el para qué o para quién de la ciencia es, en la práctica, ponerla al servicio de los intereses dominantes, ya que todo producto histórico necesariamente promueve unos u otros de los intereses socialmente en conflicto (Martín-Baró, 1990:27).

El *desde quien* de la psicología social latinoamericana debe, de acuerdo con Baró, determinar el ámbito de los problemas que deben constituir su objeto de investigación, análisis y acción. Que para él es *“esta nuestra realidad social dependiente, dominada y oprimida, este nuestro pueblo alienado y secularmente reprimido”*. Por otro lado, el *para quién* de la psicología social latinoamericana debe precisar el objetivo de su quehacer: la liberación histórica de los pueblos latinoamericanos y esto es, según Baró, a través de un proceso de liberación de aquellas opresiones concretas que, en cada situación, mantienen al pueblo en una situación de enajenación personal y social (Martín-Baró, 1990: 29).



Martín-Baró hace un cuestionamiento a su mismo planteamiento: *Si la psicología asume un compromiso con las mayorías populares latinoamericanas, ¿no se estará cerrando con ello a la necesaria objetividad que requiere el conocimiento científico? Hacer una opción social, ¿no entra en contradicción con las exigencias de la verdad que está más allá de todo partidismo?* A esto responde negativamente pues al igual que Fanón, Baró se da cuenta que la objetividad siempre está en contra del oprimido. Y que la objetividad misma en ciencias sociales y humanas representa una entelequia. Escuchemos a Baró:

En mi opinión, el conflicto entre ciencia y compromiso se basa en un planteamiento falso. Porque la objetividad en ciencias sociales, es decir, la fidelidad hacia lo que la realidad es en sí misma, no se logra tanto pretendiendo distanciarse de ella y reduciéndola a su cosa medible, cuanto clarificando la inevitable imbricación del científico, como persona y como miembro de una clase social, con esa realidad que es también humana y social... Pero, y este es el punto que deseo subrayar, la parcialidad que siempre supone una toma de postura, no tiene por qué eliminar la objetividad. Resulta absurdo y aún aberrante pedir imparcialidad a quienes estudian la drogadicción, el abuso infantil o la tortura (Martín-Baró, 1990: 66-67).

LA RELACIÓN ENTRE LA SICLOGÍA DE LA DECOLONIAL DE FANON Y LA SICLOGÍA DE LA LIBERACIÓN DE MARTÍN-BARÓ

Véase que tal como hemos planteado el giro en estos dos autores hay una clara relación entre ellos. De esta manera y aunque un trabajo esté separado de otro en más de treinta años, una de las tesis que quiero dejar sentadas en este trabajo es que la psicología de la liberación de Martín-Baró puede ser leída como una continuación de los planteamientos de Frantz Fanón. Para sustentar esta posición, dos mujeres deben venir a esta conversación: Maritza Montero e Inés Fernández Mouján. En su texto *Retos y perspectivas de la psicología de la liberación*, Maritza Montero expresa que Martín-Baró se nutre de Paulo Freire y su concepto de liberación para formular su propia propuesta de una psicología de la liberación (Montero, 1998). Esta versión de Montero es confirmada por el mismo Baró con sus repetidas alusiones en diferentes textos al pensamiento de Freire. Por su parte, en su texto *El rastro fanoniano en el concepto de liberación freireriano*, Inés Fernández Moujan deja claro con el sólo título que detrás del concepto de liberación de Freire existe una clara impronta de Fanón. Fernández Moujan lo expresa con estas palabras:

Las huellas de la liberación *fanoniana* se dejan ver de manera sistemática e insistente en la pedagogía de Paulo Freire... Freire interpreta desde Frantz Fanón el espacio de la política e integra el *fanonismo* al proceso educativo. Busca su rastro lo asume a través de la educación y entiende que el proceso de descolonización es la única vía posible para la liberación crítica (Fernández, 2009: 1).

No se necesita una revisión minuciosa del libro *Pedagogía del Oprimido* para confirmar esto que plantea la autora, pues Paulo Freire no esconde su deuda con Frantz Fanón. Ahora, si se revisa a Martín Baró van a ser menos frecuentes y menos explícitas las citas a Fanón, pero de alguna manera también se va a ver expresado su rastro. Los vínculos entre la psicología decolonial



de Fanón y la psicología de la liberación de Martín-Baró se puede ver también en el siguiente razonamiento: si, como dice Fernández Moujan, “*el proceso de descolo la única vía para la liberación*” la realización de una psicología decolonial es la única vía para que exista realmente una psicología de la liberación. En otras palabras: la psicología decolonial es la psicología de la liberación o la psicología de la liberación en América Latina debe ser, fundamentalmente, una psicología decolonial.

Hacia la construcción de una psicología decolonial como la psicología de la liberación

Por liberación, en el contexto latinoamericano, entendemos la emancipación de aquellos grupos sociales que sufren opresión y carencia, de aquellas mayorías populares () marginadas de los medios y modos para satisfacer dignamente las necesidades tanto básicas como complementarias, y para desarrollar sus potencialidades, para auto determinarse. Y también abarca esa liberación, la emancipación de los grupos opresores, respecto de su propia alienación y dependencia de ideas socialmente negativas.

Maritza Montero.

De acuerdo con Maritza Montero (1998: 14), José Martín-Baró, psicólogo salvadoreño (de nacionalidad española), hace el planteamiento de la necesidad de una psicología de la liberación, especialmente en dos textos: “*Hacia una psicología de la liberación*” artículo publicado en el boletín de psicología de la universidad centroamericana “José Simeón Cañas” en 1986; y en “Retos y perspectivas de la psicología en América Latina” conferencia pronunciada en 1987 en la universidad de Costa Rica. El cobarde asesinato de Martín-Baró a manos del ejército salvadoreño, en noviembre del mismo año en que pronunció esta conferencia, dice Montero, *nos privó de ulteriores desarrollos y de la clara visión de un psicólogo comprometido con un pueblo, con una sociedad, y con una concepción de hacer ciencia desde una psicología que entendía como social y política, y con una labor liberadora, hecha desde las personas y grupos necesitados de ella.*

Martín-Baró arriba a su propuesta de una psicología de la liberación a partir de su experiencia y observación de la realidad latinoamericana y del análisis del papel que él considera debería cumplir la psicología en la solución de las distintas problemáticas y necesidades en este contexto. Es necesario subrayar aquí que el análisis de Baró no surge meramente de una reflexión abstracta como producto de la revisión teórica de textos académicos sino que emerge a partir de su propia experiencia y vivencia no sólo como intelectual sino también como activista, no sólo como investigador sino también como actor social. Esto tiene especial relación con la forma como yo mismo llego a plantear la necesidad de una psicología decolonial a partir de mi participación e intelectual-activismo desde la organización CADHUBEV BENKOS VIVE y mi experiencia de vida como sujeto afro-descendiente

Para Martín-Baró son principalmente tres causas las que no han permitido que la psicología de latinoamericana cumpla su papel ante la realidad histórica en América Latina. Estas tres causas se relacionan entre sí: *su mimetismo cientista, su carencia de una epistemología adecuada y su dogmatismo provinciano* (Martín Baró, 2006: 8).



Martín-Baró es consciente que estas tres causas tienen una raíz de naturaleza colonial. Sin embargo, para él no coinciden con la historia de la colonia iberoamericana (es posible que haya dicho esto debido a su relación con España) sino con lo que él llamó el “*necolonialismo del garrote y la zanahoria*” representado en Estados Unidos. Lo cual es susceptible de revisar, como hemos visto a través de este trabajo. De todas maneras, Baró acierta cuando dice:

El “garrotazo cultural” que diariamente reciben nuestros pueblos con frecuencia encuentra en la psicología un instrumento más entre otros para moldear las mentes y un valioso aliado para tranquilizar conciencias al explicar las indudables ventajas de la zanahoria modernista y tecnológica. (Martin Baró, 2006: 8)

En palabras de los autores de modernidad/colonialidad, Martín Baró está haciendo la crítica de la psicología como un instrumento de la colonialidad del poder y la colonialidad del saber en el mantenimiento de las condiciones para la perpetuación del sistema moderno/colonial. Desde este punto de vista es que Martín-Baró formula su propuesta de la psicología de la liberación, por eso expresa:

...si como psicólogos queremos contribuir al desarrollo de los países latinoamericanos, necesitamos replantear nuestro bagaje teórico y práctico pero replanteárnoslo desde la vida de nuestros propios pueblos, desde sus sufrimientos, aspiraciones y luchas. Si se me permite formular esta propuesta en términos latinoamericanos, hay que afirmar que si pretendemos que la psicología contribuya a la liberación de nuestros pueblos, tenemos que elaborar una psicología de la liberación. Por eso si la psicología latinoamericana quiere lanzarse por el camino de la liberación tiene que romper con su propia esclavitud. En otras palabras, realizar una psicología de la liberación exige primero lograr una liberación de la psicología. (Martin-Baró, 2006: 11)

De esta propuesta de Baró surgen dos preguntas: la primera ¿de qué se debe liberar la psicología para ser realmente una psicología de la liberación? y la segunda ¿qué significa para Baró una psicología de la liberación y cuáles serían sus rasgos distintivos? A la primera pregunta Baró respondió: “*Debemos liberar a la psicología de aquellos lastres, teóricos y técnicos, que la marginan de los justos anhelos de las mayorías populares; debemos liberarnos nosotros, psicólogos latinoamericanos, de todas aquellas trabas que nos impiden ponernos al servicio de nuestros pueblos oprimidos y ofrecer lo mejor de nuestra capacidad científica para la transformación de nuestras sociedades*” (Martin-Baró, 1990).

A la segunda inquietud, respondió que eran necesarios tres elementos para que se diera la psicología de la liberación: *un nuevo horizonte, una nueva epistemología y una nueva praxis* (Martin-Baró, 2006: 11).

Con respecto al primer elemento dijo: “*La psicología latinoamericana debe descentrar su atención de sí misma, despreocuparse de su estatus científico y social y proponerse un servicio eficaz a las necesidades de las mayorías populares. Son los problemas reales de los propios pueblos, no los problemas que preocupan otras latitudes, los que deben constituir el objeto primordial de su trabajo*”. Para Baró el problema más urgente y apremiante que afronta el pueblo latinoamericano



es: su situación de miseria opresiva, su condición de dependencia marginante que les impone una existencia inhumana y les arrebató la capacidad para definir su vida.

Para Martín-Baró *una nueva epistemología* exige una nueva forma de buscar el conocimiento. Ello implica que se busque la “verdad” de los pueblos latinoamericanos no tanto en su presente de opresión, sino en su mañana de libertad. Para Baró *“la verdad de las mayorías populares no hay que encontrarla sino hay que hacerla”*. Ello supone dos cosas: asumir una nueva perspectiva desde las mayorías populares y una nueva praxis comprometida con ellos y sus aspiraciones.

Baró dice que adoptar una *nueva praxis* implica, no sólo ubicarnos desde la perspectiva del pueblo, sino también involucrarnos con en ese pueblo en una actividad transformadora de la realidad que nos permita conocerla no sólo en lo que es, sino en lo que no es, y esto es en lo que ha sido negado.

Mi propuesta de una psicología decolonial como la psicología de la liberación recoge todos estos importantes aportes y características con las cuales Martín-Baró impregnó su psicología de la liberación: Adopta de una manera especial, la apreciación que da Martín Baró en torno a la “verdad” de las “mayorías populares”, que en este trabajo llamar los “condenados” siguiendo a Frantz Fanón y al mismo Martín Baró. Él dice: *“la verdad de las mayorías populares no hay que buscarla sino hay que hacerla* y cuando dicen también que la verdad de los pueblos latinoamericanos debe buscarse no tanto en su presente de opresión sino en su mañana de libertad. De esta manera, siguiendo a Baró, yo diría: La verdad de los “condenados” no está en su presente de “condena” sino en su proceso mismo de liberación. De allí extrae el colonizado toda su verdad. Fue en este mismo sentido que Fanón dijo *“la ‘cosa’ colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera...”* (Fanón, 1983)

Esto nos lleva a lo que podría ser la tarea más característica de la psicología decolonial como una psicología de la liberación: comprometerse en un esfuerzo continuo, de la mano del “condenado” en su proceso de liberación permitiéndole así conquistar el terreno fértil para desarrollar todas sus potencialidades y capacidades arrebatadas y negadas. Para esto es necesario, que el “condenado” se descubra a sí mismo como alguien que, a pesar que ha sido despojado de todo lo que tenía, aún tiene mucho para ofrecer desde su propia experiencia decolonial reflexiva y desde allí se proyecte al futuro.

De esta manera, la psicología decolonial contribuiría a que el “condenado” se resignifique a sí mismo a través de un nuevo relato, un “discurso” sobre sí mismo, un discurso decolonial, en contraposición al discurso colonial de que hablaba Edwar Said. Este discurso debe permear en primera instancia su propia subjetividad y por supuesto también la subjetividad del colonizador u hombre imperial, subjetividad imperial.

Lo que se pretende es que se produzca una descolonización o decolonialidad que tal como la ha planteado Fanón *“afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia”*. La decolonialidad *“introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad”* (Fanón,1983:



30-31). En este sentido, de acuerdo con Fanón, la decolonialidad es realmente *creación de hombres nuevos*. Es la sustitución de una “especie” de hombres, por otra “especie” de hombres, sin transición.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

En el capítulo anterior se vio que a pesar de los importantes crítica al modelo dominante, la psicología social crítica latinoamericana en sí misma, no era una psicología decolonial, pues no se había operado en ella un “giro decolonial”. Sin embargo, es un importante antecedente en tanto que de allí había surgido la propuesta de psicología de la liberación de Ignacio Martín-Baró.

En este capítulo se intentó mostrar a qué se hace referencia cuando se habla del ‘giro decolonial’ a nivel general y en psicología en particular con la propuesta de dos autores: Frantz Fanón y Martín Baró. Asimismo, se intentó avanzar a partir de ellos hacia una propuesta de psicología decolonial como la psicología de la liberación. Esta psicología haría parte de un proyecto más amplio de ciencias decoloniales o ciencias cesaireanas como las denominó Maldonado-Torres en contraposición a las ciencias modernas o ciencias cartesianas.

El giro decolonial nació con la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida en el pensamiento de Waman Poma de Ayala y Otabbah Cugoano. Para Mignolo, Waman Poma y Cugoano son los dos pilares (semejantes a los fundamentos griegos para el pensamiento occidental) del pensamiento decolonial. Uno en el Tawantinsuyu y Anáhuac y el otro en el Caribe Negro, las “Grecias” y “Romas” respectivamente del pensamiento decolonial. Mientras Waman Poma es una puerta de entrada al lado oscuro del Renacimiento, Ottobah Cugoano es una puerta de entrada al lado más oscuro de la Ilustración. No obstante, el pensamiento tanto de uno como de otro fue silenciado.

No fue sino hasta después de la Guerra Fría que el giro decolonial empezó a trazar su propia genealogía. El giro decolonial representa, después de la Segunda Guerra Mundial, una tercera vía entre opciones geopolíticas e intelectuales que aparecieron como respuesta a la crisis de Europa, que también fue una crisis de las ciencias europeas. Los dos textos donde mejor se presentó esta tercera vía fueron el *“Discurso sobre el colonialismo”* de Aimé Césaire y *“Los condenados de la tierra”* de Frantz Fanón.

En su *“Discurso sobre el colonialismo”*, Césaire sienta las bases para las ciencias decoloniales dentro de las cuales estaría la psicología decolonial. Las ciencias decoloniales se anclan, no en el escepticismo misantrópico del *ego conquiro* europeo, sino en el escepticismo del colonizado con respecto al proyecto histórico, ciencias y perspectivas filosóficas del colonizador. Se trata de un escepticismo descolonizador y de la emergencia de un nuevo tipo de actitud frente a la gesta colonial. Todas las ciencias decoloniales deben comenzar con la pregunta sobre: “¿qué es en principio la colonización? O, en términos de los autores del programa M/C, ¿qué es y qué ha implicado la colonialidad?”.

Vimos que la colonialidad es una hidra de tres cabezas: la colonialidad del poder, colonialidad del saber y la colonialidad del ser. Y que la psicología decolonial tendría la tarea de contribuir con la destrucción de esta estructura triangular y comprometerse en posibilitar



un proceso de liberación de todos aquellos sujetos que sufren los efectos de colonialidad. Ahora para que la psicología cumpla un papel liberador, ella misma debe liberarse, lo cual implica que se baje del “punto cero”, desprendiéndose de los lastres teóricos y metodológicos de las ciencias modernas que son, a la misma vez, lastres coloniales. Para contribuir de una manera efectiva a solucionar los problemas que suscita la realidad de dependencia colonial en América Latina.

(.....)

Lectura 2

COSMOVISIÓN ANDINA Y PROCESOS DE DESARROLLO DEL NIÑO ANDINO: UNA MIRADA PARA TRABAJAR EL ENFOQUE DE EIB

Vidal Carbajal Solís

(.....)

1. El niño andino y su relación con la naturaleza

Familia y socialización del niño andino

La socialización infantil en el contexto de la familia o ayllu tiene características peculiares respecto a la crianza y a su relación con la naturaleza; es decir, una estructura de interrelaciones en la cosmovisión andina desde el embarazo hasta el inicio de la escolaridad. Como señalamos en párrafos anteriores respecto a la crianza del hombre y la naturaleza, esta misma relación horizontal se da en el desarrollo del niño desde el embarazo y en todo el proceso de socialización hasta que es inclusive adulto.

Para analizar y comprender de alguna manera este desarrollo del niño andino, voy a presentar a manera de ejemplo un estudio de Ruperto Romero (1991) en Titikachi, comunidad quechua situada en la provincia Muñecas, al norte del departamento de la Paz, Bolivia. De esta misma manera iré presentando otros estudios respecto al desarrollo del niño andino en contextos de la zona sur andina del Perú.

El embarazo

El embarazo en esta comunidad de Titikachi es considerado como un ciclo natural por el que atraviesa la mujer. Este periodo se confirma mediante la aparición de algunos signos como: el cese del flujo menstrual, el engrose del abdomen y los senos, y la aparición de manchas en la cara (mirkha).

La mujer embarazada no deja de cumplir con sus tareas comunes como cocinar, pastorear, tejer, participar en las tareas agrícolas; aunque existen algunas recomendaciones como el no exponerse demasiado al sol, pues ello podría provocar que la placenta quede pegada a la pared del útero; la prohibición de hilar al lado izquierdo (lluq'í), ya que el cordón umbilical podría envolverse en



el cuerpo del feto, haciendo difícil el proceso del parto. Las últimas semanas serán de mayor cuidado como evitar levantar cosas muy pesadas o caminar largas distancias, pues podría provocar un parto prematuro.

La alimentación es la misma que la de toda la familia como maíz tostado, papa, sopas, mote, etc., pero también tienen que ser satisfechos todos sus antojos, pues podría sufrir malestares como dolor de cabeza, náuseas, etc.

Cuando la mujer comienza a sentir los primeros dolores del parto es atendida por los familiares, quienes convocan a la “qhaqudura”. Pero también hay casos en los que una mujer da a luz sola, sin ninguna ayuda, durante sus tareas agrícolas o pastoriles.

Una vez que la parturienta comienza a sentir las primeras contracciones uterinas es atendida generalmente en la cocina, colocada sobre un cuero de oveja en posición de cuclillas o arrodillada, agarrándose del borde del catre o la pared para hacer fuerza y ayudar a la salida del bebé. También los familiares se ubican detrás y presionan el vientre hacia abajo para facilitar la expulsión.

Si hay dificultades en el momento del parto, la partera o los familiares proceden con frotamientos y el manto para rectificar la mala posición del feto en el vientre. También se aplican hierbas medicinales como ruda, azucena, q'ira, aceite comestible, etc. Si se presentaran mayores complicaciones puede recurrirse a la posta sanitaria.

Una vez que ha nacido el niño, se corta el cordón umbilical (qhururu) con un pedazo de cerámica calentado al fuego; no se usa objetos metálicos para el corte, pues el niño podría resultar una persona desobediente y malvada (wak'a). El tamaño del corte del cordón umbilical está relacionado con el tamaño de los genitales y la intensidad de la vida sexual de la persona. Si el tamaño cortado es mayor de tres dedos (cinco centímetros aproximadamente), se cree que la persona tendrá los genitales muy grandes y una vida sexual muy activa, y lo contrario si el tamaño cortado es menor.

Una vez cortado el cordón umbilical es amarrado con un pedazo de hilo para que cicatrice en el ombligo. El otro extremo que está ligado a la placenta es amarrado con una pita al dedo pulgar del pie de la madre u otro objeto, a fin de facilitar su expulsión. Si se tiene problemas con la expulsión de la placenta, la madre puede ingerir un mate de pajas de escoba, pues se dice que ello “barrerá” la placenta del vientre, expulsándola.

La placenta es denominada “pares” y considerada como una parte vivificada, una prolongación del niño. Por ello es objeto de un tratamiento ritual especial en la comunidad de Titikachi, y en el mundo andino en general. Al respecto se dice que “el tratamiento de la placenta merece un cuidado más solícito que el propio niño, y adquiere una gran importancia para el futuro del niño y su familia” (Portugal, 1988: 176 citado en Romero 1994). La placenta lavada es puesta sobre un tejido viejo (thantita). A su lado se colocan productos agrícolas como maíz, papa, haba, arveja, trigo, etc., y también puede colocarse dinero. Esto con la creencia de que el niño tendrá larga vida y abundancia. También cuando es varón se colocan herramientas de trabajo; cuando es mujer se colocan herramientas de mujer. Con todo esto se amarra la *thantita*, haciendo el





ch'allay e invocando a los machulas y la Pachamama. Los padres la entierran dentro de la casa, en un lugar seco donde no llegue la lluvia, pues si llegara agua a la placenta ésta se pudriría y podría provocar que la madre o el niño se enfermen o mueran. Tampoco debe caerle ninguna gota de alcohol sobre la placenta, pues el niño o niña podría ser en el futuro un alcohólico(a).

Durante el puerperio, la madre debe recibir una alimentación especial consistente en caldo de pollo o de cordero para recuperar las energías perdidas. Una prescripción a cumplir en este periodo es el fajado del vientre con una faja (chumpi), ancha y apretada.

Lo ideal es que durante este periodo la madre guarde reposo durante una semana, pero en la práctica la mayoría reinicia sus tareas cotidianas al segundo o tercer día después del parto.

En otros lugares, como en el departamento de Apurímac, la madre embarazada se cuida de todo, pues todo lo que haga o le pase dicen le "llega"; es decir, hay males y cosas buenas que le puede afectar tanto a la madre como al niño (Carbajal y Castillo 2003). A esto se llama en quechua *uriwa*. Por eso dicen a la madre gestante: *ama chaykunapi puriychu, wawa uriwakunmanmi* 'no vayas por esos lugares porque le puede afectar al niño'. También le hacen un baño con hierbas y flores, y le pasan frotando la barriga diciendo *uriwa, uriwa, uriwa*, y rezando para que el niño y la madre estén sanos. También existe otro ritual para la madre. Se coloca fierros candentes en una vasija con agua y con esa agua tibia se pasa la barriga de la madre diciendo *uriwa, uriwa, uriwa* y rezando.

Cuando el niño nace también se hace el mismo ritual, bañándolo en el agua tibia diciendo *uriwa, uriwa, uriwa*. Con esto dicen que el niño crecerá sano y fuerte como el fierro y sus huesos también serán duros ante cualquier accidente.

El lactante

Una vez que el bebé ha nacido, se le lava con agua tibia para que no tenga manchas en el cuerpo. Los dos o tres primeros días el bebé es alimentado con mate de manzanilla o muña. En estos días no puede lactar la leche materna, pues se cree que el calostro (primera leche que da la madre después del parto) es malo para su salud. Durante los primeros seis meses el bebé se alimenta casi exclusivamente de la leche materna. El niño recibe el pecho materno aproximadamente seis veces al día. En caso de carencia de leche, la madre puede tomar mate de hinojo para regularizar el flujo lácteo; si eso no ocurre, puede recurrir a otra mujer para que lo amamante, o alimentarlo con agua de maíz.

El destete del niño sucede generalmente entre el año y año medio. Se cree que una lactancia muy prolongada provoca que el niño se vuelva tonto y tenga muchas dificultades para cualquier forma de aprendizaje, sobre todo en la etapa escolar.

La madre puede proceder al destete de dos maneras: alejándose por unos días de la casa o colocándose en el pezón sustancias desagradables como: sal, ají, ollín, entre otros. Y diciendo al niño que el pezón es un "kuku" (fantasma) para que no se acerque. Muchas veces este tipo de destete provoca en el niño una enfermedad conocida como tirsia o amartelo.



Es poco frecuente el uso de la mamadera como sustituto del pezón materno. Al contrario, se acostumbra brindar una alimentación consistente en pan, dulces, frutas, café, que son poco frecuentes y agradables para el niño de Titikachi.

Alimentación e higiene

A partir del brote de los primeros dientes (seis meses), el niño puede tomar otro tipo de alimentación consistente en papillas, caldos y lawa. No existen dietas especiales para niños. Ellos toman la misma alimentación que los adultos a medida que el desarrollo de la dentición se los permite.

La aparición de los primeros dientes hacia los seis meses de edad, aproximadamente, se considera como signo de buena suerte. Sin embargo, se cree que toda evolución prematura (jasa) durante el crecimiento del niño altera y debilita su normal desarrollo; así, por ejemplo, una aparición prematura de los dientes es signo de una mala y débil dentadura. También si un niño aprende a hablar o caminar antes de tiempo se cree que tendrá un lenguaje muy pobre o las piernas muy débiles.

Un desarrollo muy tardío (ñak'ay) es también considerado como signo de debilidad. Lo ideal es que el crecimiento del niño se produzca dentro de los ritmos regulares de desarrollo socialmente aceptados. Este hecho muestra cómo las madres de Titikachi tienen un conocimiento bastante detallado de los periodos críticos del desarrollo infantil.

Las condiciones de higiene están bastante limitadas, se percibe una marcada falta de higiene en su alimentación y aseo personal. Sin embargo, la higiene durante el cambiado de pañales es bastante valorada y está asociada a la buena crianza y el desarrollo del niño.

El fajado

Una de las características más importantes en la crianza de los niños de Titikachi es, sin duda, el fajado (chumpisqa o k'irusqa), también walthasqa (Apurímac).

Desde los primeros días de vida hasta los nueve meses aproximadamente, el niño es envuelto en varios pañales. Primero, se le cubre con unos pañales hechos de pedazos de ropa vieja, luego se le venda todo el cuerpo con una faja delgada llamada chumpi y se le amarra con las pitas de los extremos de la faja.

Una vez fajado el bebé, las mamás lo colocan en un aguayo y se lo cargan a la espalda. Así pueden realizar sus actividades cotidianas sin causar mayores molestias a sus niños, ya que están protegidos del viento, del intenso sol y de los golpes.

El niño permanece las 24 horas fajado, a excepción de 3 ó 4 momentos al día denominados "thallachiy" 'hacer sacudir' en el que la madre quita la faja, permitiéndole el pataleo y el movimiento de las manos y la cabeza. En este espacio, la madre puede también realizar la alimentación y la higiene del niño.





Las razones de las madres para el fajado de sus niños son que el niño no fajado crece con malformaciones, rosco o jorobado, con las piernas débiles y sin fuerza en el cuerpo. Otras razones son que el fajado protege al niño de golpes y del frío; también que el niño no fajado podría enfermarse fácilmente del susto. Otra interpretación del fajado gira en torno a la concepción del universo, pues “envolver a la wawa es la concepción del conocimiento del manejo del maíz y la papa, ya que esta envoltura se realiza alrededor de la wawa de manera bastante ajustada al cuerpo, como las hojas que envuelven al maíz, regidos por la influencia solar y lunar” (Afcha 1992: 53, citado en Romero 1994: 93).

Sicomotricidad

El niño en Tiikachi aprende a caminar desde aproximadamente los nueve meses de edad. Para ello se acostumbra dejarlo gatear por la cocina y el patio interior, al inicio bajo la mirada y cuidado de los padres o de los hermanos mayores, y luego solo.

De esta manera el niño pasa rápidamente del gateo a la bipedestación, pues al año o año y medio ya puede caminar con relativa facilidad y autonomía.

Los espacios donde aprende a caminar el niño generalmente son bastante empinados y accidentados, así sorteando una serie de dificultades en la bipedestación el niño adquiere una destreza prematura al caminar.

El niño ejercita la sicomotricidad de las manos en los juegos con sus compañeros, donde manipula materiales naturales como: barro, piedras, palos, hojas, tierra, agua, insectos, animales domésticos, entre otros, más tarde en juegos como trompo, bolas, chuis, etc. También, fabrican pitas y hondas trenzadas de

lana o cáñamo. Además, ejercitan su motricidad manipulando una serie de utensilios domésticos: ollas, tazas, platos, cucharas, hilos, tijeras, además de herramientas de trabajo como palas, picos, azadones, etc.

El lenguaje

El bebé comienza a imitar las primeras sílabas a los 12 meses. Las primeras palabras las emite hacia los dos años aproximadamente. Se dice que si la primera palabra emitida por el niño es “mamá”, tendrá un rápido aprendizaje del lenguaje, en cambio si la primera palabra emitida es “papá” tendrá un aprendizaje más lento.

Después de los dos años el niño podrá ya articular las palabras y emitir las primeras frases. Hacia los tres y cuatro años, ya tendrá un acceso pleno al lenguaje y podrá comunicarse verbalmente, pero siempre dentro de las limitaciones que le impone su desarrollo intelectual.

Ni las mujeres embarazadas ni los niños hasta los cinco años deben comer sangre de oveja, de chanco, ni de vaca; tampoco tomar leche ni de oveja ni de vaca, ya que ello dificultaría su aprendizaje del lenguaje (se vuelven opas como los animales) . En cambio, se acostumbra dar a



los niños pasas de uva y vino para que aprendan a hablar más rápido “como loros” (también en Apurímac, Carbajal y Castillo, 2003).

La lengua materna de los niños es el quechua. El castellano se aprende a partir del ingreso a la escuela, durante los viajes a la ciudad de La Paz, y en las relaciones con los “mistis”, vecinos hablantes de castellano de los pueblos y las ciudades. Se aprende aimara cuando se establecen relaciones con las comunidades vecinas de habla aimara, o con los comerciantes aimaras que llegan de la ciudad de La Paz y los distintos pueblos del departamento.

Enfermedades

Las enfermedades más comunes en la zona de Titikachi son: la diarrea, larphasqa, japjasqa (mancharisqa o susto), ch’uju (tos y tuberculosis), sarna, etc.

La diarrea es la enfermedad más frecuente. Las causas pueden ser la mala alimentación y el intenso frío. La diarrea prolongada puede causar la muerte por deshidratación. La diarrea se presenta, sobre todo, en los recién destetados.

La enfermedad de Larpha está asociada al mal olor y la putrefacción de los cadáveres tanto de hombres como de animales. Cuando una madre con un niño pequeño asiste a un entierro o pasa por lugares donde hay animales muertos, el niño puede aspirar la fetidez que de ellos emana y enfermarse con larpha. La enfermedad puede afectar también a los fetos y los a lactantes si la madre aspira el mal olor. A esto, en algunas comunidades de Apurímac, lo llaman *uriwa*, ‘el mal le llega a la madre o al niño’ como hemos visto en párrafos anteriores. Los síntomas del larpha son diarrea fétida y prolongada, falta de apetito y raquitismo. Esta enfermedad conocida también como *ayasqa-orejasqa* es también muy conocida y frecuente en otras zonas andinas.

Estas y otras enfermedades se curan acudiendo a los *yachaq* o conocedores de la medicina tradicional o también yendo a la posta médica.

El bautizo

El bautizo es uno de los momentos más importantes de la socialización infantil. Lo ideal es que el niño se bautice hasta los seis meses de edad, pero puede retardarse incluso hasta los seis años debido al gasto económico que ocasiona a los padres.

Se dice que un niño no bautizado trae mala suerte a la familia, es más propenso a enfermarse ya que el diablo (*supay*) podría tentarlo fácilmente. También podría resultar ser un niño insensible y malvado (*wak’a*). Si un niño muere sin ser bautizado se cree que su alma se irá al “limpu” un lugar especial para niños no bautizados, y no al cielo.

El uma ruthuku

El corte de pelo es un ritual llamado *uma ruthuku* que se realiza entre la edad en la que el niño accede al lenguaje (2-3 años aproximadamente) y el cambio de dientes “*Kiru muray*” (7 años, aproximadamente).





Si se corta el pelo antes de que el niño aprenda a hablar se considera que puede tener dificultades en el aprendizaje del lenguaje. En cambio si se lo deja crecer hasta después de los 7 años esto se considera un obstáculo para el crecimiento, ya que “el peso del pelo golpea el cuerpo hacia abajo y no lo deja crecer”. Se debe cortar el pelo para que el niño sea en su vida una persona correcta y bondadosa, allin sunqu.

Waqaylli: un ritual infantil

Cuando una prolongada sequía afecta a la comunidad de Titikachi suele realizarse una ceremonia ritual de petición de lluvia denominado waqaylli. En esta ceremonia participan sólo niños entre seis y doce años, dirigidos y conducidos por el yachaq o yatiri de la comunidad. Este mismo ritual, pero para ahuyentar la demasiada lluvia que cae se realiza en las comunidades q'irus de Paucartambo, Cuzco (Carbajal 2006).

Este ritual es exclusivamente infantil porque se considera que los niños son más limpios y puros que los adultos, por eso dios y los machulas los escuchan. Además quienes más sufren de estas sequías o de las demasiadas lluvias son los niños, por eso los dioses se apiadan de ellos y les mandan lluvias o cesan las lluvias.

Los juegos y juguetes en el desarrollo de aprendizajes

El juego en Titikachi es una de las actividades infantiles por excelencia. Desde los tres años aproximadamente los niños comienzan a jugar con su grupo de pares.

Los primeros juegos consisten en la fabricación de una serie de objetos: animales, ollas, platos, muñecos, etc., con materiales como arcilla, latas, etc. También existen juegos imitativos o representativos del mundo de los adultos como: sembrar chacras, “papá y mamá”, “vende vende”, “construir caminos”, “pastorear animales”, etc.

Este tipo de juegos “simbólicos” caracterizados por la ausencia de reglas, se prolongan hasta los 5-6 años de edad.

Después de esta edad comienza el aprendizaje de otro tipo de juegos “reglados” como son: el trompo, bolas, chuis, aru, platillo, t'uquchina (una especie de látigo fabricado en un palo de hilos de cáñamo trenzado y que produce un fuerte ruido al sacudirlo en el aire. La mayoría de los juguetes para estos juegos son construidos por los propios niños, por sus padres o hermanos mayores.

Las niñas de esta edad suelen jugar a hilar y tejer prendas de vestir. Jugando aprenden inicialmente los puntos y las figuras más sencillas del tejido. El tejido y la fabricación de ropa, más tarde se convierten en una tarea exclusivamente femenina.

Respecto al proceso de aprendizaje de los niños en estos periodos tiene que ver más que la edad cronológica, sino al proceso de madurez de cada individuo y a la exposición de situaciones en su contexto. “Del mismo modo para cada grado de desarrollo existen retos que pueden ser



asumidos y otros que corresponderían a etapas más avanzadas. Con ello no aludimos necesariamente al uso de criterios de edad cronológica, sino más bien a niveles de madurez, los cuales serán relativos a cada persona o grupo. Esto dependerá, por supuesto, de las circunstancias de desarrollo que le ha tocado vivir” (Panez, Silva y Silva 2000: 45).

Un aspecto importante en este proceso es el desarrollo emocional de los niños quechuas y aimaras. Un niño o niña con una adecuada satisfacción de sus necesidades psicológicas (afectivo-cognitivas) tendrá una personalidad equilibrada. El afecto desempeña un rol importante en la vida del niño e influye en el concepto de sí mismo, sobre la percepción de las personas y de su medio ambiente, y determina su adaptación a la vida. Todo niño es influenciado por emociones agradables y desagradables (Sánchez y Ochoa 2001: 39).

Por ello es importante la relación del niño con la madre y el padre y cualquier otro familiar. El niño en esa interrelación cotidiana se sentirá seguro y protegido. En este proceso de crianza, el niño irá internalizando un conjunto de aprendizajes propios de su cultura basados en patrones de conocimientos y modos de vida local.

Finalmente, es fundamental tener presente todo este proceso de desarrollo del niño andino quechua y aimara. Un mejor conocimiento de las estructuras cognitivo afectivas del niño andino en su contexto cultural debe permitirnos adelantar la anhelada adecuación del currículo y un mejor manejo conceptual e instrumental que pueda viabilizar un proceso pedagógico pertinente.

2. Procesos de socialización primaria y secundaria

Esta relación con el mundo y sus formas de interpretación influyen en el desarrollo del niño, pues “la socialización primaria es la primera por la que el individuo atraviesa en la niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. La socialización secundaria es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad” (Berger y Luckmann 1979: 166). Estas formas de socialización nos permiten distinguir dos momentos en la socialización de los primeros años de vida con “la socialización posterior continua e infinita” del individuo en la sociedad (Uccelli 1996: 57).

Estas concepciones son importantes para resaltar la importancia que tiene la primera socialización en la formación del individuo y su posterior inserción a nuevos grupos y procesos de aprendizaje. Los autores resaltan la importancia que tienen los procesos de internalización de conocimientos, símbolos culturales y diversos esquemas propios de las culturas en la primera socialización y cómo se relacionan estos aprendizajes en la socialización secundaria definida como “la internalización de “sub-mundos” institucionales o basados sobre instituciones” (Berger y Luckman 1979: 174). El planteamiento de estos autores respecto de la socialización permite una mejor comprensión de los procesos de transmisión intergeneracional del quechua y su consecuente proceso de conservación o sustitución en la comunidad; pero al mismo tiempo, plantea algunos cuestionamientos sobre los procesos de socialización primaria y secundaria; más específicamente, en la relación familia escuela. Por ejemplo, ¿cómo se relacionan los procesos de socialización en la familia y en la escuela?, ¿la escuela contribuye al proceso de rupturas con la socialización primera?





El análisis de Berger y Luckmann sobre la relación estrecha entre socialización primaria y socialización secundaria asume una posición muy clara respecto de la internalización de nuevos conocimientos en la escuela, aunque previamente enfatiza la diferencia estructural de los dos procesos:

Se advierte a primera vista que la socialización primaria suele ser la más importante para el individuo, y que la estructura básica de toda socialización secundaria debe semejarse a la de la primaria. Todo individuo nace dentro de una estructura social objetiva en la cual encuentra a los otros significantes que están encargados de su socialización y que le son impuestos. Las definiciones que los otros significantes hacen de la situación del individuo le son presentadas a éste como realidad objetiva. De este modo, él nace no solo dentro de una estructura social objetiva, sino también dentro de un mundo social objetivo. Los otros significantes, que mediatizan el mundo para él, lo modifican en el curso de esa mediatización (Berger y Luckmann 1979: 166).

El análisis de los autores gira en torno a los procesos de aprendizaje del individuo en la esfera cultural y social donde se desenvuelve. En este sentido, enfatizan la importancia de los dos procesos de socialización en la medida en que la socialización secundaria debe también permitir un proceso de internalización de conocimientos cercana a lo que ocurre en la primera socialización. El planteamiento es más que sugerente, pues permite percibir dos estructuras de socialización que pueden ser continuas antes que representar un proceso de rupturas; es decir, la socialización secundaria debería significar, con las diferencias que la caracteriza, la continuidad de la socialización primaria. Mejor aún, se podría plantear ciertas simultaneidades, pues tanto en la familia como en la escuela, los procesos de aprendizajes son similares y continúan en ambos contextos.

En los procesos de socialización primaria y secundaria es importante la lengua de uso como vehículo de interpretación de los símbolos culturales, así mismo, como de relación intergrupala. Además, la lengua de uso sirve como identificación identitaria y diferenciación individual y grupal. (...)

Tema 3: Filosofía de la praxis, emancipación y liberación en Abya Yala

Preguntas problematizadoras

1. ¿Cuáles son los fundamentos filosóficos, sociológicos e histórico-culturales del pensamiento revolucionario o emancipador?



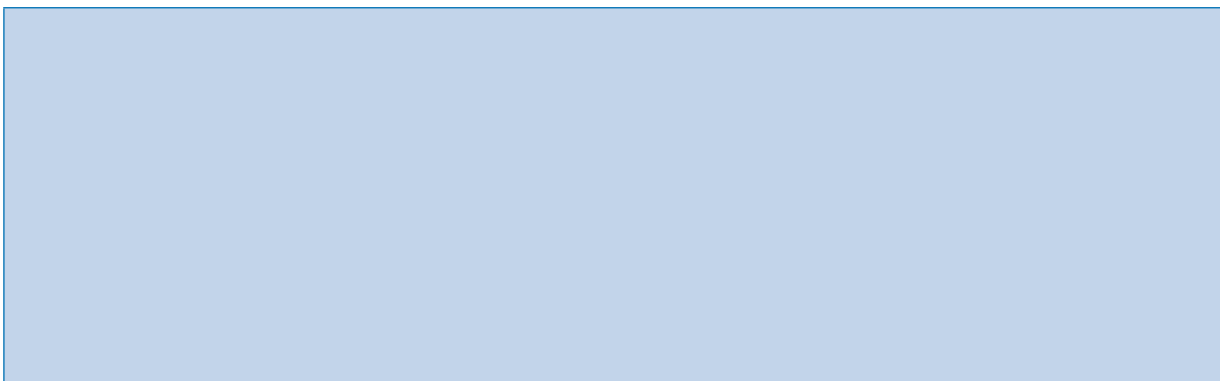
2. Los movimientos sociales y, en general, toda la historia de los movimientos populares bolivianos han estado fuertemente arraigados filosóficamente ya sea en el marxismo o ya en la filosofía viva de nuestras culturas. ¿Pueden encontrarse estas dos vertientes o están en oposición irreconciliable?



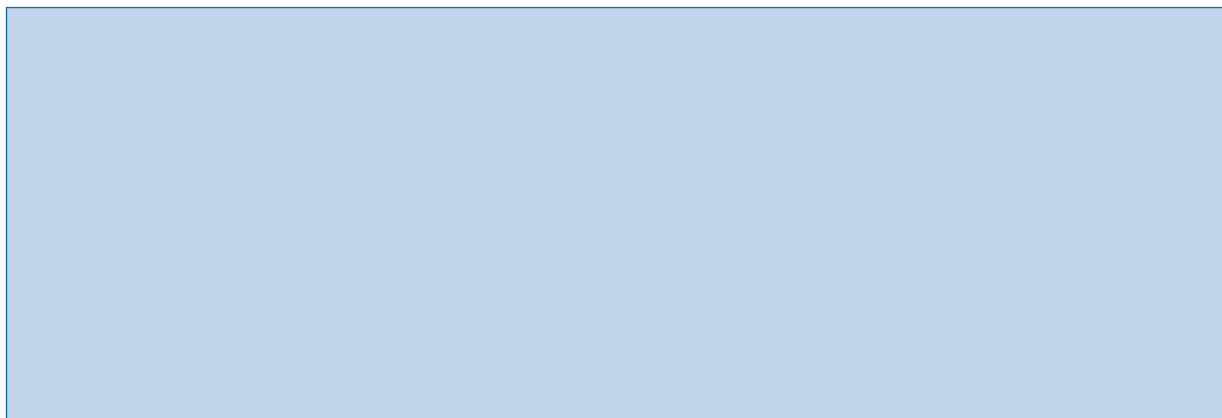
3. El pensamiento emancipador o crítico revolucionario en América tiene diversas vertientes: el marxismo o filosofía de la praxis, la filosofía de la liberación, los filósofos del giro decolonial, el indianismo y la filosofía intercultural, entre las más importantes. ¿Qué aproximaciones y diferencias se puede establecer entre estas vertientes?



4. ¿Cómo enfocar el pensamiento revolucionario, crítico emancipador en el currículo de la escuela secundaria?



5. ¿Tiene todavía sentido y significación la filosofía de la praxis (marxismo) como objeto de estudio en el currículo de la escuela boliviana?



Lecturas de trabajo para el Tema 3

*El Sistema Educativo del Estado Plurinacional de Bolivia, indudablemente, se inscribe en un proceso revolucionario-cultural. Para asumir este desafío hay que educarse en la ‘**praxis revolucionaria**’ y ésta tiene su guía en la ‘**filosofía de la praxis**’ cuya matriz básica es el Marxismo. Previa a la lectura de los clásicos, quizás, sea necesaria una aproximación desde lo vivido y pensado en la actualidad latinoamericana. En ese marco, presentamos tres textos. El primero es una valoración del marxismo escrita por Heinz Drietrich Steffan desde lo que quiere se ‘el socialismo del siglo XXI’. El segundo es una exégesis de las tesis sobre Feuerbach y que sirve, como ejemplo, de cómo debe leer a Marx desde nuestra región, pero además es, de alguna forma, una intervención en el debate sobre la ‘praxis’ que inició Gramsci contra Bujarín. Todos saben que Gramsci es pieza clave en la “filosofía de la praxis” y también que las “Tesis sobre Feuerbach” es el texto filosófico de Marx en sentido estricto, al menos, en la versión clásica de la filosofía. Finalmente, llegando a nuestra tierra, García Linera hace un balance de las “ideologías” de “carácter contestatario y emancipador” que disputaron y disputan la praxis de la realidad boliviana en su complejidad sociopolítica cultural.*

Lectura 1

Bases Teóricas del Proyecto de Marx²¹

Heinz Dieterich Steffan

El problema de toda teoría científica sobre las sociedades consiste en entender (y, si es posible, medir) la dinámica de interacción entre la lógica del sistema y la lógica de los sujetos sociales, porque la dialéctica entre ambos elementos y su relativa fuerza determina la evolución concreta de una sociedad: sus posibilidades objetivas de desarrollo y las posibilidades de la praxis consciente del ser humano. Esa dialéctica y correlación de fuerzas tienen que entenderse hoy día nacional, regional y globalmente.

21. Fragmento del libro del mismo autor: Steffan, Heinz Dieterich: *El socialismo del siglo XXI*. Disponible en: <http://noblogs.org/oldgal/737/SocialismoXXI.pdf>



La primera teoría científica de la sociedad, que parte de esas premisas teóricas, es la de Marx y Engels. Con anterioridad, Adam Smith había elaborado una teoría sistemática sobre la dinámica de la sociedad capitalista, basada en la economía nacional de mercado y la democracia formal: un modelo cibernético —el mercado como invisible hand— propulsado por el egoísmo de los agentes económicos. La deficiencia principal de esta primera aproximación a la lógica del desarrollo burgués radica, en que la mediación entre la lógica del sistema y de la actividad humana es truncada. De hecho, el sujeto económico individual no es más “ni debe serlo” que una función dependiente de la lógica del mercado. La praxis humana, como capacidad consciente de construcción de un orden social justo no existe, como tampoco existe hoy día en el neoliberalismo.

Marx y Engels son los primeros en lograr un enfoque metodológico que resuelve el problema. Es este uno de tantos aspectos, en los cuales la teoría de Marx-Engels es superior a cualquier otra teoría desarrollada posteriormente en las ciencias sociales, que por lo general, siguen siendo unilaterales. O sobredeterminan la influencia del sistema (la lógica sistémica), terminando en el mecanicismo o estructuralismo; o sobredeterminan la capacidad de incidencia del sujeto (lógica individual) y quedan en el voluntarismo o sicologismo. Por esa razón, el Nuevo Proyecto Histórico parte de la primera teoría explicativa de la sociedad.

La filosofía de la praxis de Marx y Engels inicia con el análisis del comportamiento social en la sociedad burguesa. Pretenden entender la miseria de las mayorías del capitalismo temprano, y sus formas de lucha, con el fin práctico de acabar con el sistema. Engels explica tal motivación en *La Situación de la clase obrera en Inglaterra (1844-1845)*, diciendo que el conocimiento de las condiciones del proletariado es “una necesidad indispensable, para dar a las teorías socialistas [...], y a los juicios sobre su legitimidad [...], una base estable, para poner fin a todos los sueños y fantasías pro et contra”. Se trataba de una necesidad teórica-política porque el socialismo y comunismo alemán habían nacido, más que nada, de “hipótesis teóricas” a través de la “disolución de la especulación hegeliana”, cumplida por el filósofo alemán Feuerbach.

Marx, a su vez, avanza en los *Manuscritos filosóficos-económicos* (París, 1844) hacia lo que llamaría después, “la sociedad con carácter humano” o la “humanidad social” (10ª tesis sobre Feuerbach). La filosofía hegeliana proporciona el concepto teórico clave: “enajenación” o “alienación”. Se refiere a la diferencia entre lo que debería ser el sujeto social según la filosofía política burguesa —un ente consciente, ético y racional— y lo que es. La causa estructural de la enajenación son las relaciones mercantiles que dominan la sociedad burguesa (su carácter de fetiche), pero existe también un componente deliberado: la manipulación mediante las religiones, por la ignorancia, por la falta de participación democrática y cultural, por los aparatos ideológicos del sistema, etcétera.

Los sujetos sociales, tanto individuales como colectivos (clases, sindicatos, partidos, etc.), muestran diferentes grados de enajenación o deformación frente a lo que “según su situación objetiva— debería ser su identidad o conciencia. La praxis, como medio libertador, tiene que romper las camisas de fuerza de la enajenación y permitir que cada persona se realice según sus potencialidades. Esa praxis emancipadora requiere, por una parte, de la construcción de una conciencia histórica y de clase adecuada, guiada por un programa histórico y, por otra, de un sujeto colectivo, porque es obvio que, ante el poder de la sociedad y el Estado, las personas





individuales no pueden remediar las causas de su enajenación. Ambas tareas se cumplen en febrero de 1848 con la aparición del Manifiesto del Partido Comunista que da a conocer el Nuevo Proyecto Histórico de las mayorías industriales, con su núcleo transformador, el proletariado. Considerar al proletariado como única clase capaz de llevar a cabo la emancipación, no es resultado de un dogmatismo o romanticismo de Marx y Engels, sino la conclusión correcta de un análisis científico sobre la estructura de clase de la sociedad burguesa, en su tiempo.

Si interpretamos ese sujeto de cambio como lo hicieron Marx y Engels, su determinación sigue vigente. Sólo una clase con “cadenas radicales”, una clase que “es la disolución de todas las clases, una esfera de la sociedad que tiene un carácter universal”, podía lograr la emancipación. La universalidad del sufrimiento del proletariado —que abarca dentro de sí el sufrimiento de todos los demás actores sociales oprimidos— genera la universalidad de su proyecto histórico de emancipación.

El análisis detallado de la lógica del sistema que enajena y destruye a los ciudadanos, se desarrolla con profundidad en *El Capital*, una década después del Manifiesto, en el exilio en Londres. En esos trabajos, los autores entienden que la dinámica decisiva del sistema burgués puede entenderse adecuadamente a través del concepto de valor. El valor es para la sociedad burguesa lo que es el genoma para el ser humano: la variable estratégica que determina las posibilidades de actuación y de evolución del sistema. Diferenciado primero en valor de uso y valor de cambio, después en valor y plusvalor, Marx y Engels descubren el secreto de la explotación burguesa. El capitalista compra la fuerza de trabajo para jornadas fijas, digamos ocho horas; pero el valor que necesita generar para “amortizar” el salario de esa jornada, lo produce en una fracción de la jornada, supongamos, en seis horas. Las dos horas restantes generan el plusvalor —es decir, el excedente sobre el salario— con el que se queda el capitalista.

Con este descubrimiento, los dos científicos revelan no sólo el misterio de la explotación capitalista —negada por los científicos de su tiempo con el argumento, de que el salario se acordaba de mutuo consentimiento, sin coacción, entre trabajador y empresario— sino de todas las sociedades de clase: el plustrabajo, que se puede expresar con términos de tiempo, como plusvalor; en términos materiales como plusproducto o en términos monetarios, y guardando las diferencias, como ganancia. La dinámica de evolución de la sociedad humana está determinada por la lucha social en torno a la apropiación del plustrabajo, o su manifestación como plusproducto o plusvalor. Mientras que los trabajadores directos, cuyo único medio de producción es su fuerza de trabajo, procuran expandir su participación en el plusproducto, es decir, aumentar su calidad de vida con mejores remuneraciones u otras formas de participación, si es necesario mediante huelgas y otras formas de lucha; los dueños del poder económico (señores feudales, esclavistas, capitalistas) tratan de reducir la participación de los trabajadores directos en el excedente económico; si es necesario, mediante la represión militar.

Este descubrimiento trascendental de Marx y Engels que los pone a la altura de los grandes científicos universales, como Newton y Darwin, se produjo apenas en los años cincuenta del siglo XIX. Eso explica, por qué el Manifiesto inicia con la célebre frase, “La historia (escrita - F. Engels) de toda sociedad hasta el presente ha sido una historia de lucha de clases”. Esta es una descripción correcta de la dinámica social de la humanidad durante los últimos cinco mil años.



Los actores de esta lucha épica son revelados, no así el objeto o botín de sus luchas que es el plusbajo, plusproducto o plusvalor. Esa ulterior explicación de causa-efecto la proporcionan Marx y Engels después de entender a fondo la lógica de la evolución humana durante los últimos cinco milenios.

Para el capitalista concreto, la fuerza determinante del plusvalor se revela a través de la ley del valor y de la tasa de ganancia. La ley del valor y la tasa de ganancia media son los parámetros que definen la actuación de los capitalistas y, en última instancia, la de todas las clases. Esos parámetros son fuerzas objetivas para cada agente individual de la economía. Quién no se somete a ellos es destruido por ellos. Su acatamiento es, semejante al caso de las leyes de la naturaleza, precondition de la sobrevivencia del individuo. Pero a diferencia de la lógica de la naturaleza, la lógica del sistema puede ser negada por un colectivo lo suficientemente fuerte para sustituirla con la de otro sistema, tal como sucedió en 1917 en la URSS.

La diferencia fundamental entre los sistemas sociales y naturales es que los primeros son más accesibles a la intervención humana. Es decir, la lógica del sistema sobre sus miembros no se realiza de manera absoluta, como, por ejemplo, en el sistema solar o un hormiguero, sino en forma mediada, a través del software cultural o la identidad de los sujetos sociales. La lógica del sistema es interpretada por los sujetos y la calidad de esta interpretación, junto con otras condiciones concretas, deciden si ejecutan la lógica sistémica por completo, en parte o si actúan en su contra. Su praxis es, por lo tanto, el resultado de ambos factores: lógica sistémica y lógica de la personalidad propia.

Querer cambiar la lógica del sistema presupone, por lo tanto, que el sujeto tenga o adquiera un software cultural (conciencia) que le permite: a) entender claramente la lógica del sistema en sus aspectos principales; b) su propia identidad y, c) las perspectivas de cambio que son objetivamente viables.

Marx y Engels dedicaron toda su vida a la creación de esta conciencia de clase y a la organización política sindical de los actores de cambio. Explicaron y combatieron el efecto de socialización enajenante del trabajo fabril, por una parte, y el impacto de la deformación ideológica deliberada a través de los aparatos ideológicos del sistema, como la iglesia, la escuela, los medios de comunicación, por otra. La superación de ambos tipos de enajenación en los sujetos era un medio; el fin consistía en la acumulación de fuerzas, capaces de producir el cambio radical deseado.

Actividad 1

Una vez que ha leído detenidamente este texto, elabore un resumen en una página, con sus propios términos, tal cual ha entendido, como si fuera una película vista y se la puede contar en pocos minutos. Haga a un lado el texto y redacte el trabajo, con su propio vocabulario.



Lectura 2

EL MATERIALISMO DE MARX²²

Bolívar Echeverría



DATOS

Además del manuscrito que ocupó a Marx durante los primeros meses de su estadía en Bruselas, el de su primera “Crítica de la economía política”, elaborado en 1844, en París; además de los cuadernos con los apuntes de lectura que acompañaban a sus estudios de economía, teoría social e historia; además del manuscrito de *La ideología alemana*, redactado junto con Engels en 1845 y 1846, se conserva también, entre otros documentos de esta época de su vida, la agenda o memorándum que le sirvió entre 1844 y 1847. En esta libreta, que contiene casi exclusivamente títulos de libros y recados domésticos, se encuentran también algunas anotaciones sumarias o esquemáticas de Marx que tienen una relación directa con sus manuscritos propiamente teóricos.

La principal de estas anotaciones teóricas es la que se compone de las famosas once tesis “ad Feuerbach”. Se supone generalmente que las **Tesis** fueron anotadas por Marx en marzo de 1845; otras consideraciones permitirían pensar, sin embargo, que fueron escritas a principios de 1846. Lo que sí puede afirmarse con seguridad es que su redacción tuvo que ver directamente con la intervención de Marx y Engels, durante 1845 y 1846, en la discusión propiamente alemana de los problemas del socialismo; es decir, que sus aseveraciones forman parte del tratamiento crítico al que fueron sometidas por Marx y Engels en esos años tanto las versiones de la doctrina socialista que prevalecían en Alemania como las construcciones filosóficas en que ellas pretendían encontrar su justificación teórica.

Es en enero de 1846 cuando Marx y Engels deciden ampliar y transformar sustancialmente el escrito que preparaban contra Bauer y Stirner. La redacción de esta nueva obra, *La ideología alemana*, que debe incluir un capítulo inicial sobre Feuerbach, es, después de la redacción de *La sagrada familia*, la oportunidad más próxima que tiene Marx de abordar una consideración global del materialismo y de la filosofía de Feuerbach. (Cf. Marx-Engels-Lenin Institut., K. Marx, *Chronik seines Lebens, Moscú*, 1934, p. 30).

CONSIDERACIÓN GENERAL

Una comparación analítica del texto de las **Tesis** con los textos de los dos escritos principales de Marx en estos años —los “**Manuscritos de París**” y *La ideología alemana*— revela fácilmente que todas las aseveraciones singulares discernibles en el primero pueden también ser reconocidas sea en uno de los otros dos o en ambos. Basta eliminar del texto de las **Tesis** el plano aparentemente accidental en que tiene lugar su unidad, el plano de su formulación ocasional como sucesión de once enunciados aforísticos (donde sí es innegable la presencia de expresiones nuevas y exclusivas), para que el residuo, la lista de aseveraciones aisladas que se encuentran en él, resulte

22. Extractado de Echeverría, Bolívar (2011): *Antología crítica de la modernidad capitalista*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia; La Paz; pp. 447-469. Disponible en el portal de la Vice Presidencia.



carente de todo aporte original o indispensable en el nivel propiamente conceptual, y para que, en consecuencia, todo el texto pierda lo propio o distintivo y se vuelva reductible a los dos textos mayores.

Pero el mensaje comunicado en el texto de las *Tesis*: reconocerlo como una totalidad significativa perteneciente a un proceso discursivo que aprovecha precisamente la peculiaridad de su expresión, al adjudicarle su sentido definitivo, para que se revelen las posibilidades que tiene su mensaje de ser original o irreductible, es decir, no redundante sino complementario con respecto al mensaje aportado por los “**Manuscritos de París**” y ***La ideología alemana***.

El examen de las *tesis* que intentaremos hacer en las páginas siguientes se guía por una idea general acerca de cómo se da y en qué consiste este carácter original e irreductible del mensaje transmitido en su texto.

Pensamos que la manera en que el texto reúne a las once tesis o enunciados aforísticos en el plano de la formulación ocasional —la figura de un programa o manifiesto que postula un conjunto de principios sobre un tema determinado— posee una función significativa propia en la medida en la que delimita una dirección e indica una tendencia a las aseveraciones organizadas según ella. Que esta función consiste en convertir a las once tesis, motivadas por la presencia teórico-política de Feuerbach, en una serie de pasos de argumentación cuya sucesión elabora una región problemática más general, cumpliendo un requerimiento indispensable del proceso discursivo en que se efectúa la revolución teórica comunista.

Afirmamos además que la región problemática circunscrita de modo especial o predominante mediante esta secuencia argumental, por el conjunto de las *Tesis* constituye un sector decisivo, central o fundamental del campo problemático general abierto en el proceso de fundación de la teoría marxista, un sector que en otros textos sólo es tratado de manera general, tangencial o supeditada. Que esta zona decisiva de la problemática teórica marxista es precisamente aquella en que aparecen las cuestiones tendientes a la definición del carácter y el tipo esenciales del discurso teórico comunista, y que contiene por tanto el problema de la especificidad de la teoría marxista.

Creemos, en efecto, que la cuestión central en torno a la cual se organiza la problemática interna del texto de las ***Tesis*** —y que hace de su mensaje un aporte original, es decir, esencialmente complementario dentro del sistema teórico marxista— puede ser explicada en estos términos: ¿cómo es posible un discurso teórico propiamente comunista? Es decir: ¿cómo afecta la peculiaridad del mensaje comunista a la configuración fundamental del discurso teórico? ¿De qué afirmación básica sobre la objetividad y sobre el tipo de actividad teórica adecuada a ella parte el discurso teórico comunista?

Así, pues, la idea general que orienta nuestro examen de las ***Tesis*** —y que trata de ratificarse y pormenorizarse en ellos— considera a su escritura o redacción como un paso necesario dentro de esta intervención propiamente teórica de Marx en el proceso de constitución del movimiento comunista a la que hemos calificado de revolución teórica. Necesario por cuanto precisamente a través de él esa intervención adviene a su autorreconocimiento y, por tanto, a su autoafirmación



como revolución teórica, es decir, como reconfiguración fundamental del campo de posibilidades de composición del discurso teórico.

La redacción de las *Tesis* se nos presenta, entonces, como un intento constitutivo de la intervención teórica de Marx en el cual ésta define sobre la marcha el carácter y el alcance de su propia realización; como un acto de reconocimiento provisional del trayecto recorrido y del que queda por recorrer en el proceso de la revolución teórica; como un acto de afirmación, por una parte, de la diferencia entre el discurso teórico comunista y el discurso teórico tradicional, y, por otra, de la problemática fundamental que promueve esta especificidad del nuevo discurso y adquiere con él la posibilidad de su formulación adecuada.

EL ORDEN DE LAS TESIS

Un reconocimiento inicial del texto de las *Tesis* en su conjunto revela que su unidad en el plano de la formulación inmediata resulta de la presencia de un cierto orden de argumentación esbozado en la secuencia de los once enunciados aforísticos que lo componen; que su constitución como totalidad de significación se debe a que cada una de sus aseveraciones se halla contribuyendo al cumplimiento aproximado de una intención argumental determinada.²

Este orden y esta intención lógicos, constatables en el texto de las *Tesis*, poseen o siguen un sentido deductivo: la Tesis I cumple la función de premisa, mientras las otras diez ilustran, explican o particularizan lo postulado por ella. Si en la *Tesis* I encontramos una definición del carácter específico del nuevo materialismo, en las demás reconocemos las conclusiones o resultados de la aplicación de esa definición al tratamiento de varias cuestiones especiales, tales como la explicación de los límites teóricos e históricos de la filosofía tradicional, la delimitación de la necesidad, el objeto y la función de la nueva teoría comunista, la ubicación de la base real de la enajenación, la caracterización del proceso de transformación social, etcétera.

Pero debemos observar también que la manera como se muestran este orden y esta intención refleja el carácter provisional e inconcluso del texto de las *Tesis*, el hecho de que se trata de un escrito no acabado, resultado de una redacción interrumpida. No aparecen, en efecto, ni como un orden lógico construido y equilibrado en toda su coherencia ni como una intención argumental depurada y desarrollada en todas sus implicaciones esenciales. La exposición de las *Tesis* presenta ciertas características — interrupciones, saltos, repeticiones, etcétera — que, si bien no afectan a la composición de su sentido general, sí lo vuelven menos evidente.

Resulta entonces conveniente comenzar el examen de las *Tesis* con una primera intervención destinada a fortalecer la consistencia de la distribución propia del texto y a permitir así que el orden y la intención argumentales de su exposición resalten con mayor nitidez. En nuestra opinión, esta intervención debe consistir en el trazo de una división en la serie de las *Tesis* que acentúe la pertenencia de cada una de ellas —reubicándolas incluso, en ciertos casos— a uno de los pasos de la argumentación reconocida en el texto.

La división que nosotros proponemos distingue cuatro temas predominantes en el contenido del texto y delimita en referencia a ellos cuatro grupos en la serie de las once *Tesis*; destaca además



al primero de éstos en calidad de premisa de los demás. Nuestro examen distribuye, pues, el texto de las *Tesis* en los siguientes grupos:

1. El grupo A, cuyo tema predominante es la determinación del carácter dialéctico materialista (o práctico) como carácter específico del discurso teórico comunista, que está compuesto centralmente por casi toda la **Tesis I** y por la **Tesis V**, y que incluye también a las Tesis II y VIII, en las que, a manera de corolario, se determina a la actividad teórica como momento constitutivo de la praxis social material;
2. El grupo B, cuyo tema predominante es la determinación de la historia de las configuraciones de la sociedad como problemática específica del discurso dialéctico materialista, que está compuesto por las **Tesis IV, VI y VII**;
3. El grupo C, cuyo tema predominante es la determinación de la necesidad histórica del discurso dialéctico materialista, que está compuesto por las **Tesis IX y X** y por la última parte de la Tesis I; y,
4. El grupo D, cuyo tema predominante es la determinación del concepto dialéctico materialista de transformación social, que está compuesto por las **Tesis III y XI**.

LAS TESIS DEL GRUPO A

Los pasajes del texto de las Tesis que hemos reunido en este grupo son los siguientes: En primer lugar, la parte inicial de la Tesis I:

“La principal insuficiencia de todo el materialismo tradicional [*bishering*] [incluido el de Feuerbach] es que [, en él] el objeto I [*Gegenstand*], la realidad, la materialidad [*Sinnlichkeit*] sólo es captada bajo la forma del objeto II [*Objekt*] o de la intuición sensible [*Anschauung*]; y no como actividad humana material [*sinnlich*], (como) praxis; no subjetivamente. De ahí que, en oposición al materialismo, el aspecto activo [haya sido] desarrollado de manera abstracta por el idealismo —el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, material [*sinnlich*] en cuanto tal.”

A continuación, la Tesis V y la parte intermedia de la Tesis I:

“Feuerbach, insatisfecho con el pensamiento abstracto, quiere [volver a] la intuición sensible [*Anschauung*]; pero no capta la materialidad [*Sinnlichkeit*] como actividad práctica, material-humana.”

“Feuerbach quiere [referirse a] objetos materiales [*sinnliche Objekte*], realmente diferentes de los objetos pensados [*Gedankenobjekte*]: pero no capta la propia actividad humana como actividad objetiva [*gegenständlich*].”

En segundo lugar, la Tesis VIII y la Tesis II:

“Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que inducen [*veranlassen*] a la teoría al misticismo encuentra su solución racional en la praxis humana y en la comprensión [*Begreifen*] de esta praxis.”





“La cuestión de si al pensamiento humano le corresponde [zukomme] una verdad objetiva [gegenständliche] no es una cuestión de la teoría sino una cuestión práctica. En la praxis debe el hombre demostrar la verdad, esto es, la realidad y el poder [Macht], la terrenalidad [Diesseitigkeit] de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o irrealidad [Nichtwirklichkeit] del pensamiento —que está aislado de la praxis— es una cuestión puramente escolástica”.

Pero conviene observar que la función determinante o de premisa que pretendemos reconocer en este grupo no se extiende por igual a todos los pasajes que lo integran. Se concentra en el pasaje inicial del texto, es decir, en el primero de los tres que hemos transcrito en primer lugar. Los otros dos incluidos a continuación y las Tesis VIII y II, transcritas en segundo lugar, sólo participan de manera secundaria o derivada de esa función de premisa; aquéllos aportan una ilustración de lo afirmado en el pasaje inicial, mientras éstas lo confirman sobre una cuestión particular, a manera de corolario.

En consecuencia, nuestro examen debe también concentrar su atención en el pasaje inicial y determinante del texto de las Tesis.

1

¿Cuál es y cómo se halla realizado el propósito teórico del pasaje inicial de las *Tesis*? Ésta es la pregunta que debe responder una primera aproximación a su texto.

Su preocupación más evidente está dirigida a las virtudes y los defectos del “materialismo” (tradicional) y del “idealismo”. Esta preocupación —que de por sí no parece distinguirse de una curiosidad filosófica puramente profesional— define su sentido cuando la relacionamos con la última frase de la misma Tesis I y la consideramos dentro de las vicisitudes del proceso global de trabajo teórico que ocupa a Marx en esos años.

De acuerdo a esa frase, lo que es necesario comprender es “la significación de la actividad revolucionaria”; y si interesa un juicio sobre el “materialismo” (tradicional) y el “idealismo” es precisamente en la medida en que éstos son los dos modos básicos en que se suele de hecho satisfacer esa necesidad. Ahora bien, como hemos indicado anteriormente, la necesidad de esta comprensión es experimentada por el nuevo movimiento comunista, en el que interviene teóricamente Marx, como una necesidad que pone en crisis al campo vigente de posibilidades de comprensión de todo objeto del tipo de la “actividad revolucionaria, crítico-práctica”. Las aporías en que van a encerrarse las elaboraciones doctrinales socialistas de la década de 1840 demuestran la imposibilidad de que el discurso teórico revolucionario alcance autosuficiencia, coherencia y efectividad bajo la sujeción ideológica a la estructura del discurso capitalista y a su dinámica de autoafirmación y autoreproducción. La necesidad de pensar el proceso revolucionario resulta ser, simultáneamente, necesidad de revolucionar el proceso de pensar.

Podemos decir, entonces, que lo que busca centralmente el pasaje inicial de las *Tesis* es el carácter que conviene al discurso teórico comunista como discurso revolucionario: revolucionario por tratar adecuadamente de la revolución y por ser, él mismo, momento constitutivo (teórico) de la



revolución. Es esta búsqueda la que se abre paso mediante el juicio crítico sobre el “materialismo” (tradicional) y el “idealismo” en tanto que caracteres contrapuestos pero complementarios del discurso teórico que es necesario revolucionar.

Efectivamente, la delimitación del carácter específico del discurso teórico comunista sigue un procedimiento negativo o crítico: marca con precisión —en referencia a la “actividad revolucionaria” como objeto por pensar— los defectos esenciales de que adolece el discurso teórico tradicional e indica, en calidad de tarea por cumplir, la posibilidad de un nuevo discurso teórico que no esté afectado por ellos.

2

Pero ¿qué es propiamente lo que entra en la mira de la crítica de Marx cuando se refiere al “materialismo” (tradicional) y al “idealismo”? No es, sin duda, el contenido de los filosofemas definitorios de dos doctrinas presentes en el panorama de la historia del pensamiento: no se trata de elegir entre dos posiciones u opiniones filosóficas ni de sintetizarlas o superarlas en otra concepción del mundo. Marx habla claramente del “materialismo” (tradicional) y el “idealismo” como horizontes o ámbitos de la aprehensión cognoscitiva, como campos de posibilidad del comportamiento teórico en los que un objeto puede ser “captado” (*gefasst*) o no. Su crítica apunta no tanto hacia el saber producido explícitamente en el discurso científico-filosófico moderno, sino precisamente hacia el horizonte de posibilidades cognoscitivas planteado como condición de ese discurso, hacia su carácter o hacia la configuración específica de su estructura fundamental. Es esta estructura básica del discurso teórico —generalmente implícita o latente pero siempre determinante en todas las formulaciones científico-filosóficas desarrolladas de hecho— la que es tomada en cuenta por Marx en su juicio crítico sobre el “materialismo” (tradicional) y el “idealismo”; éstos son tratados como las dos modalidades particulares complementarias de la configuración moderna o capitalista de la estructura fundamental del discurso teórico.

¿Y en qué consiste esta estructura básica del discurso teórico, su horizonte o campo de posibilidades cognoscitivas? El pasaje que examinamos parece definirla a partir de lo que podríamos llamar el núcleo de todo mensaje teórico latente, es decir, más precisamente, a partir de una significación central que, por su máxima simplicidad y radicalidad, se inscribe en el nivel del código lingüístico y lo penetra decisivamente, esbozando así una subcodificación totalizadora, capaz de sobredeterminar todo mensaje explícito posible. En efecto, lo que el texto de Marx reconoce como determinante y característico del campo de posibilidades cognoscitivas o de “captación” teórica es la definición última, más simple y más radical, contenida en él de lo que es la objetividad (el “objeto I”), “la realidad, la materialidad” del objeto (“objeto II”). Lo más elemental y fundamental, lo determinante “en” el ámbito de una teoría es la manera en que allí se da cuenta de la experiencia irreductible de la presencia de sentido en lo real, de la presencia de lo real como dotado de sentido y no como un caos inefable o como un en-sí absolutamente indefinido; o, lo que es lo mismo, la manera en que allí se da cuenta de la propia capacidad de aseverar algo “así sea la simple existencia— del objeto, de la propia capacidad de producir significaciones.





Es la versión que la época moderna o burguesa ofrece de esta “definición” fundamental la que es tratada críticamente por Marx cuando delimita las virtudes y los defectos del “materialismo” (tradicional) y el “idealismo”. Dicho en otras palabras, lo que propiamente es afectado por la crítica del pasaje inicial de las *Tesis* son las dos modalidades que presenta la significación central de la estructura del discurso teórico cuando éste se especifica históricamente como discurso teórico capitalista.

Y el texto de este pasaje llega a una conclusión precisa como resultado de su labor crítica: mientras la modalidad materialista-empirista del discurso teórico moderno se basa en una problematización insuficiente o poco radical de la objetividad del objeto, la modalidad idealista-racionalista se comporta de manera inconsecuente con el principio de problematización adecuada del que ella parte en su “captación” teórica de la objetividad.

3

La modalidad materialista-empirista de la estructura del discurso teórico moderno o capitalista se levanta en torno a una noción básica de objetividad (“objeto I”), en la que ésta queda reducida o asimilada a la constitución propia del objeto de la intuición o contemplación (“objeto II”), es decir, a la constitución de un objeto que se impone, en plena exterioridad, como pura presencia casual a un sujeto preexistente que lo constata. En esta delimitación básica, la objetividad es aprehendida teóricamente como una sustancia inherente al objeto, independiente de todo tipo de relación sujeto-objeto; la presencia de sentido en lo real es tratada como un estado expresivo espontáneo o inerte de las cosas, como una significatividad constituida naturalmente, previa a toda actividad de comunicación y significación.

La crítica de Marx pone en evidencia el defecto o la limitación principal de esta problematización de la objetividad en el discurso materialista-empirista. Éste trata de fijarla como substrato metafísico, como cosa exterior siempre ya dada frente al sujeto, pero lo específico de la objetividad desborda el alcance de este intento teórico. Para problematizar adecuadamente lo que distingue a la objetividad en cuanto tal es necesario considerarla “subjetivamente”, esto es, como proceso en curso, y como proceso que afecta esencialmente y por igual tanto al objeto como al sujeto que aparecen en él; considerarla “como actividad”, como praxis que funda toda relación cognoscitiva sujeto-objeto y que constituye, por tanto, el sentido de lo real y la posibilidad de comunicar y significar.

Esta evidente insuficiencia del discurso materialista empirista no impide, sin embargo, que Marx se reconozca a sí mismo como un continuador revolucionario de su desarrollo. En la metafísica “objetivista” de este discurso Marx distingue la exageración de un elemento teórico que el discurso comunista debe rescatar: la insistencia en el carácter irreductible de la esencia del objeto a la actividad unilateral del sujeto.

A su vez, la modalidad idealista-racionalista de la estructura del discurso teórico moderno, según la crítica que de ella esboza este pasaje de las *Tesis*, se revela inconsecuente: dueña de un principio válido al que ella, sin embargo deforma y mistifica.



La noción básica propia de este discurso implica una problematización de la objetividad que sí alcanza a plantearla en su especificidad; la considera “subjetivamente”, como proceso fundante, como actividad de constitución. Para el “idealismo” moderno, la objetividad es siempre un acto de conversión fundamental de un en-sí, de un algo unitario simple e indiferenciado en una unidad o totalidad compleja y diferenciada de sujeto y objeto; totalidad dentro de la cual únicamente se constituye un sentido, esto es, una conexión correlativa entre una realidad significativa y una conciencia significadora.

Pero es precisamente esta problematización adecuada de la objetividad, planteada por la modalidad idealista del discurso teórico moderno, la que, contradictoriamente, sólo se encuentra en ella de manera deformada y mistificada: empobrecida de un elemento central o de una componente esencial de ella misma. El “idealismo” descuida y deja de lado el carácter prioritario de la relación sujeto-objeto con respecto a cada uno de sus dos términos, y erige al primero de ellos, al sujeto, en calidad de fuente y fundamento de ella; abandona, así, al mismo tiempo que la presupone, la noción de objetividad como proceso de constitución tanto del sujeto como del objeto, e introduce en su lugar una noción diferente, en la cual el proceso de constitución aparece como un acto unilateral de construcción del objeto por parte del sujeto.

La inconsecuencia del discurso idealista-racionalista consiste, pues, en que se desdice del principio en que se sustenta al presentarlo de manera menguada y unilateral; en que reduce la noción de objetividad a la de un proceso emanado del acto en que el sujeto “pone” al objeto.

El pasaje inicial de las *Tesis* califica de “abstracta” a esta manera inconsecuente en que el discurso teórico idealista-racionalista “desarrolla el aspecto activo” o “subjetivo” de la objetividad. Y explica: este desarrollo es abstracto —es decir, deja de lado la totalidad del proceso de constitución u sólo tiene en cuenta, exagerándola, la actividad pura del sujeto— porque la estructura teórica básica en que tiene lugar se ha formado también en referencia (abstracta) a un solo nivel de la praxis social: al nivel de la actividad espiritual o teórico-especulativa. La “definición” idealista-racionalista de objetividad se da dentro de una problemática fundamental que “no conoce la actividad real, material, en cuanto tal” (en la que sujeto y objeto prácticos se constituyen recíprocamente), o que “conoce” únicamente la actividad en la que la razón o la fantasía parecen expresarse soberanamente en un medio pasivo a su entera disposición.

4

La crítica del discurso teórico moderno o capitalista cumple su función cuando confronta entre sí a las dos modalidades estructurales de este discurso con el fin de delinear por contraste, a partir de los resultados de esa confrontación y desde la perspectiva de las necesidades teóricas de la revolución comunista, la posibilidad de un nuevo discurso, del discurso teórico propiamente comunista.

En efecto, esta posibilidad es reconocible a partir de la constatación de que la estructura del discurso teórico moderno tiene necesariamente que elegir entre dos versiones igualmente contradictorias de una “captación” teórica inadecuada de la objetividad: o bien, en la versión de su modalidad materialista-empirista, olvida el “aspecto activo” de la objetividad, preocupada hasta la exageración metafísica por rescatar la irreductibilidad de ésta a las determinaciones del



sujeto; o bien, en la versión de su modalidad idealista-racionalista, elimina esta irreductibilidad en favor de una acentuación mistificada y abstracta de ese “aspecto activo”.

La posibilidad de un discurso teórico a salvo de este dilema que afecta estructuralmente al discurso teórico capitalista es reconocida por la teoría comunista, que se autodefine y se desarrolla, en este escrito de Marx, como una tarea por cumplir. Esto lo advertimos cuando, para completar la realización del principal propósito del pasaje inicial de las *Tesis*, volvemos explícitas las determinaciones centrales que esa posibilidad indica como específicas para el carácter del discurso teórico comunista y definimos a éste como un discurso teórico cuya estructura básica debe ser dialéctica y materialista.

En efecto, el nuevo discurso teórico debe, en primer lugar, vencer la limitación o insuficiencia de la problematización materialista-empirista de la objetividad y asumir al mismo tiempo la radicalidad, traicionada por el idealismo-racionalismo, de su problematización “subjetiva” o (según la terminología definitiva y más adecuada de Marx) dialéctica: debe sustentarse en una aprehensión teórica de la objetividad como proceso o praxis fundante de toda relación sujeto-objeto y, por tanto, de toda presencia de sentido en lo real.

Debe, en segundo lugar, “poner de pie” y recobrar la totalidad de la problematización dialéctica de la objetividad, mistificada y parcializada en su desarrollo idealista-racionalista, plateándola —mediante una adopción crítica de la insistencia materialista-empirista— como una problematización dialéctico-práctica o dialéctico-materialista: debe sustentarse en una aprehensión teórica de ese proceso fundante como un proceso básicamente material, como un proceso de “metabolismo” práctico entre el hombre y la naturaleza.

El complejo proceso histórico-teórico que lleva a Marx a delimitar la estructura básica o el carácter específico que conviene al discurso teórico comunista culmina, en la segunda mitad de la década de 1840, con la crítica de los intentos socialistas alemanes destinados a construir una base teórica para su doctrina y su lucha mediante la adopción y politización de la filosofía materialista de Feuerbach. Es precisamente el examen crítico del discurso feuerbachiano, como matriz propuesta para el discurso revolucionario, el que —realizado a la luz de las necesidades teóricas del movimiento proletario en su proceso de constitución en movimiento comunista— conduce a Marx a las conclusiones anotadas en el pasaje inicial de este Grupo A de las *Tesis*.

Decisiva en una perspectiva histórico-teórica, esta presencia de la filosofía de Feuerbach en la elaboración de la teoría marxista sólo puede reproducirse en calidad de ejemplo o ilustración en la perspectiva de la construcción lógica de las *Tesis*. El discurso materialista de Feuerbach aparece, en los dos pasajes que hemos transcrito a continuación del primero como ejemplo de lo que no debe ser el discurso materialista del movimiento comunista; como ilustración de un intento bien intencionado pero fallido de trazar los lineamientos fundamentales de la teoría revolucionaria del proletariado.

Un intento doblemente fallido, pues oscila entre la insuficiencia del materialismo-empirismo y la inconsecuencia del idealismo-racionalismo. Las pretensiones del discurso de Feuerbach se desvanecen por una doble razón: porque “según el primero de estos pasajes— cuando quiere



ser materialista descuida el “aspecto activo” de la objetividad (“la materialidad como actividad”), no llega a ser “subjetivo”, dialéctico, y porque —de acuerdo al otro pasaje— cuando quiere considerar ese “aspecto activo” (“la propia actividad humana”) deja de ser materialista.

Circunscrito a la consideración de aquella actividad particular que sirve de paradigma al discurso idealista racionalista en su aprehensión del “aspecto activo” o “subjetivo” de la objetividad, la actividad específicamente teórica, el discurso dialéctico-materialista debe arribar a un corolario, anotado por Marx en sus Tesis VIII y II: el campo y el material significativos, cuya elaboración específicamente conceptual da base a la necesidad de la actividad teórica en cuanto tal, deben ser concebidos como condición de ésta y no como su producto o resultado. La praxis social, que funda toda relación sujeto-objeto, es ella misma proceso de constitución de sentido en lo real, de relación específicamente semiótica; las significaciones que se componen en este nivel fundamental delimitan y estructuran el campo de posibilidades de significar de la actividad teórica específica.

La “verdad” del discurso teórico —y por tanto también su “falsedad” su evasión “al misticismo”— sólo puede ser explicada si ese discurso es concebido como momento componente del proceso práctico histórico en su totalidad (y no como acto independiente de figuración adecuada o inadecuada, “realista” o “irrealista” de una cosa). Es este proceso el que, según la tendencia inmanente de su desarrollo general, organiza en cada una de sus épocas el campo de posibilidades de la producción de significaciones, es decir: jerarquiza los niveles y las regiones de problematicidad en lo real y ubica la perspectiva desde la cual esta problematicidad puede ser abordada eficazmente. Por esta razón, lo que constituye la “verdad” del discurso teórico es precisamente su compenetración con este proceso —como elaboración conceptual de las significaciones que en él se producen y que, trabajadas, deben revertirse sobre él para su autotransformación”: en otras palabras, su “verdad” es su “poder”, su contribución o participación específica en la realización concreta de la tendencia fundamental de este proceso práctico-histórico.

LAS TESIS DEL GRUPO B

La Tesis IV:

“Feuerbach parte del *factum* de la autoenajenación religiosa, de la duplicación del mundo en uno religioso y otro mundano. Su trabajo consiste en disolver [*auflösen*] el mundo religioso en su base [*Grundlage*] mundana. Pero el [hecho de] que la base mundana se desprende [*abhebt*] de sí misma y se fija (como) un reino independiente en las nubes sólo es explicable a partir del autodesmembramiento [*Selbstzerrissenheit*] y [del] autocontradecirse de esta base mundana. Es ésta entonces, en sí misma, la que debe ser tanto comprendida [*verstanden*] en su contradicción como revolucionada prácticamente. Es decir, por ejemplo, una vez que la familia terrenal [*irdische*] ha sido descubierta como el misterio de la Sagrada Familia, debe ahora ser aniquilada [*vernichtet*] teórica y prácticamente.”

La Tesis VI:

“Feuerbach disuelve la esencia religiosa [*das religiöse Wesen*] en la esencia humana [*das mens- chliche Wesen*]. Pero la esencia humana no es un *abstractum* inherente [*inwohned*]



al individuo singular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales [*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*].

“Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real [*dieses wirklichen Wesen*], está obligado, por tanto:

“1) a hacer abstracción del acontecer [*Verlauf*] histórico y a fijar como independiente [*für sich*] al ánimo [*Gemüt*] religioso, y a presuponer un individuo humano abstracto [aislado].

“2) por lo tanto, la esencia [*das Wesen*] sólo puede ser captada como «genero» [*Gattung*], como universalidad interior, inexpresiva [*stumme*], que conecta [*verbindende*] naturalmente a los muchos individuos.”

La Tesis VII:

“Feuerbach no ve, por tanto, que el propio «ánimo religioso», es un producto social, y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una forma determinada de sociedad [*einer bestimmten Gesellschaftsform*].”

El tema predominante en el conjunto de estas tres Tesis se halla supeditado directamente al que es tratado en calidad de premisa por el grupo A. Mientras en éste tiene lugar la definición del carácter específico del discurso teórico comunista en tanto que momento del proceso práctico, en el grupo B se lleva a cabo la determinación de lo que debe ser la problemática específica del mismo en tanto que discurso sobre ese proceso práctico.

Basta considerar al discurso teórico dialéctico-materialista como un discurso que por necesidad está situado históricamente dentro del proceso práctico para que se vuelva evidente que su propio carácter dialéctico-materialista implica ya una jerarquización del campo problemático que se abre ante él. Si lo real, concebido como proceso práctico, se encuentra en una era en que su acontecer lo determina esencialmente como proceso de transformación fundamental de la socialidad, resulta necesario que su problematicidad se concentre precisamente en el lado de su estructura que entra en crisis en una época tal: en lo que es propiamente su composición histórico-social. El discurso dialéctico-materialista se define, así, concretamente en referencia a la problemática específica de la historia de las formas sociales dentro de las cuales se realiza el proceso productivo, la praxis o actividad práctica constituyente; se configura como materialismo histórico, como teoría materialista y dialéctica de la sociedad y de su historia.

Los lineamientos centrales de esta concretización de la definición del discurso teórico comunista son los que encontramos trazados en el grupo B de las *Tesis*.

El procedimiento mediante el cual se llega a este esbozo consiste en una crítica del concepto con el que el discurso materialista de Feuerbach intenta pensar la situación revolucionaria de su tiempo: el concepto de “autoenajenación religiosa de la esencia humana”. Se demuestra primero la insuficiencia de la problematización feuerbachiana para aprehender teóricamente el lugar (el mundo de la “esencia humana”) en que se da esa situación revolucionaria, ese fenómeno de



“enajenación”; y después se convierte a esta demostración en una indicación de lo que debe ser la problematización suficiente para tal efecto: la problematización histórico-materialista.

¿Cómo explicar el hecho de la enajenación religiosa: “la duplicación del mundo en uno religioso y otro mundano” y la sujeción de éste bajo el primero? Esta es la cuestión que se plantea el discurso de Feuerbach y que intenta resolver, en dirección materialista, mediante la determinación de la vigencia de la entidad divina a partir de una necesidad constituida en la existencia profana; mediante una argumentación que “disuelve el mundo religioso en su base mundana”. El hecho de la enajenación se comprenderá así como el resultado de un acto de enajenación: un acto en el que la “base mundana” o mundo del sujeto, de la esencia humana, cede o transfiere la función “subjetiva”, activa o determinante, que le pertenece esencialmente, al “mundo religioso”, mundo creado o mundo-objeto.

En este intento feuerbachiano de problematizar el fenómeno de la enajenación, las *Tesis* encuentran una debilidad constitutiva: la ausencia de los elementos conceptuales necesarios para dar cuenta, en general, de ese proceso de enajenación, cesión o transferencia de la función de sujeto, y, en particular, de esa forma religiosa que él puede adoptar. En efecto, en una concepción como la de Feuerbach —para la cual el “mundo mundano” es el medio de la realización, autoafirmación u objetivación de la “esencia humana”, y ésta es un conjunto unitario y fijo de necesidades, potencialidad o ánimos común a todos los individuos de la especie o “género” humano— el origen de ese “mundo enajenado” que “se desprende” del mundo real queda como un hecho casual o innecesario, es decir, inexplicable. Igualmente, el concepto feuerbachiano de la composición de esa “esencia humana”, que exalta al “ánimo religioso” como su elemento predominante, no tiene otra necesidad teórica que la de ser la descripción fáctica o casual del tipo de individuos humanos (el “individuo abstracto” de la religión moderna) que es observable en una sociedad peculiar, la sociedad que transita de la forma feudal a la forma burguesa.

Para concebir a la enajenación como determinación de la situación revolucionaria, indica este grupo de las *Tesis*, se requiere una problematización que, en lugar de “diluir” el “mundo enajenado” en su “base mundana”, muestre la necesidad de que el primero “se desprenda” de ésta y cumpla con respecto a ella una función determinante. Una problematización que únicamente puede darse a partir de la estructura del discurso dialéctico-materialista por cuanto sólo ella permite concebir a esa “base mundana”, no como una sustancia ya constituida y permanente, sino como el proceso en el que se constituye la totalidad de un sujeto social y un objeto práctico, y en el que, por tanto, esas “autocontradicciones”, “duplicaciones” o “enajenaciones” y “revolucionarios” se producen como momentos necesarios.

Esta indicación queda precisada (en la Tesis VI) cuando Marx enfrenta a la definición que da Feuerbach del sujeto de la enajenación, de la “esencia humana”, la suya propia: la “esencia humana real”, anota, “es el conjunto de las relaciones sociales”. Son éstas, entonces, las que en el fenómeno de enajenación neutralizan su contradicción con las necesidades del proceso práctico, instituyéndose en un mundo autónomo que actúa determinadamente sobre él, y las que, al obstaculizar así su desarrollo, lo conducen a una situación revolucionaria.

Precisada en estos términos, la indicación del grupo B de las *Tesis* es al mismo tiempo una delimitación del campo problemático específico donde el carácter dialéctico-materialista del dis-



curso comunista se realiza concretamente: el campo problemático de la historia de las “formas determinadas de sociedad”. La posibilidad histórica real del materialismo dialéctico está en el trabajo teórico del materialismo histórico.

LAS TESIS DEL GRUPO C

En este grupo hemos reunido, en primer lugar y de manera central, a la Tesis X y, en segundo lugar y en papel complementario, a la Tesis IX y a la parte final de la Tesis I. Transcribimos:

La Tesis X:

“La posición [*Standpunkt*] del viejo materialismo es la sociedad civil [o burguesa] [*die bürgerliche Gesellschaft*], la posición del nuevo es la sociedad humana o la humanidad social.”

La Tesis IX:

“Lo máximo a lo que llega el materialismo de la intuición sensible [*der anschauende Materialismus*], es decir, el materialismo que no concibe [*begrift*] a la materialidad [*Sinnlichkeit*] como actividad práctica, es a la observación [*Anschauung*] de los individuos singulares y de la sociedad civil [*der bürgerlichen Gesellschaft*].”

La parte final de la Tesis I:

“De ahí [—de la insuficiencia de su materialismo—] que [Feuerbach], en *La esencia del cristianismo*, sólo considere al comportamiento teórico como el auténticamente humano mientras la praxis sólo es captada y fijada en su forma suciamente judía de manifestación [*in ihrer schmutzigen jüdischen Erscheinungsform*]. De ahí que no comprende [*begreift*] la significación [*Bedeutung*] de la actividad «revolucionaria», «crítico-práctica».”

El tema predominante que unifica a estos pasajes del texto de las *Tesis* no es ya una derivación inmediata del primero y principal, elaborado en el grupo A. Resulta, más bien, de la realización o el ejercicio efectivo del discurso dialéctico-materialista, como teoría histórica materialista, en el tratamiento de una cuestión particular de importancia excepcional: la cuestión de la actualidad o de la necesidad histórico-social de su propia existencia. ¿Cuál es, y en qué circunstancias históricas se configura como determinante la problematicidad peculiar cuyo tratamiento exige la acción de un discurso teórico de carácter dialéctico materialista? Ésta es la doble pregunta central que creemos reconocer como motivo de las anotaciones reunidas en este grupo C.

El procedimiento que lleva a su respuesta —es decir, tanto a la identificación de tal problematicidad como a su ubicación histórica— consiste, también en este caso, en una contraposición crítica de la fuente de determinación que da origen al discurso materialista-dialéctico con aquella de la que proviene el discurso materialista tradicional. A su vez, esta fuente de determinación es considerada, en ambos casos, tanto en su sentido sincrónico —esto es, como nivel de la problematicidad social— como en su sentido diacrónico —esto es, como proyecto histórico efectivo—.



La identificación de la fuente social de determinación del materialismo dialéctico se realiza mediante la siguiente contraposición: mientras el discurso materialista tradicional trabaja sobre la base de la problematización que se constituye en el nivel propiamente “civil” del comportamiento social, el discurso dialéctico-materialista trabaja sobre la base de la problematización que se constituye en el nivel propiamente “humano” del comportamiento social (o en el nivel propiamente “social” del comportamiento humano).

El nivel “civil” de la socialidad es, de acuerdo a la tradición hegeliana de su definición, aquel nivel del comportamiento y de la estructura sociales compuesto por el conjunto de las relaciones que mantienen entre sí los hombres en calidad de personas libres o aisladas, propietarias privadas de mercancías, o de distribución de la riqueza abstracta. Por el contrario, el nivel propiamente “humano” de la socialidad es, de acuerdo al contexto de la obra de Marx en estos años, aquel nivel básico del comportamiento y la estructura sociales compuesto por el conjunto de las relaciones que mantienen entre sí los hombres en tanto que agentes de la producción de la riqueza social cualitativa, es decir, en tanto que elementos singularmente diferenciados dentro del sujeto colectivo o comunitario de la praxis o actividad práctica fundamental.

Pero esta identificación del nivel de la socialidad cuya problematización requiere o exige una elaboración dialéctico-materialista no es suficiente para indicar la necesidad real del discurso teórico dialéctico-materialista. Para serlo debe avanzar hasta volverse un reconocimiento de la oportunidad, adecuación o actualidad histórica de ese requerimiento o exigencia. Por ello, las Tesis del grupo C consideran a la fuente de determinación de la necesidad de los dos “materialismos” también en su sentido diacrónico: son dos movimientos o proyectos históricos reales, representativos de esos dos niveles o modos diferentes de la sociedad los que constituyen verdaderamente a los dos tipos de problematización abordados, respectivamente, por el “viejo” discurso materialista y por el “nuevo”.

La problemática del materialismo empirista o tradicional se levanta en realidad a partir de un movimiento histórico: del movimiento histórico “burgués” [*bürgerlich*], del comportamiento social en su función de nivel predominante o principal de toda la estructura social.⁸ Por el contrario, la problemática propia del materialismo dialéctico se constituye a partir del movimiento histórico tendiente a la instauración del nivel práctico-comunitario del comportamiento social como nivel predominante o estructurante de la socialidad en su conjunto; se constituye, por lo tanto, a partir de un movimiento histórico tendencialmente comunista, radicalmente revolucionario con relación a la organización vigente de la sociedad en términos burgueses.

Podemos decir, en resumen, que en el grupo C de las **Tesis**, el discurso teórico materialista dialéctico es presentado como un discurso que tiene una necesidad histórica en la medida en que es discurso teórico comunista: un discurso teórico que elabora una problemática nueva —la problemática del proceso histórico de la praxis social—, abierta para él por el movimiento histórico de la revolución comunista.

Complementarias del tratamiento directo dado al tema de este grupo C por la Tesis X son las observaciones, anotadas en la Tesis IX y en la parte final de la Tesis I, sobre el intento hecho por Feuerbach de aprender teóricamente la actividad social.





Dentro de la problemática de un materialismo como el de Feuerbach —materialismo empirista, que gira en torno al comportamiento social “civil” o “burgués”—, todo intento por concebir conceptualmente la praxis o la actividad cualitativamente productiva tiende necesariamente a reducir esta actividad fundamental al modelo de la actividad propia de los burgueses, de los individuos civiles aislados o interconectados sólo por el movimiento del dinero: al modelo de la actividad “suciamente judía”.

Por ello, cuando Feuerbach impugna el orden social imperante tiene obligadamente que desconocer la posibilidad de la actividad como actividad revolucionaria, como actividad materialmente o “prácticamente crítica”. Tiende, más bien, con igual necesidad, a exaltar la actividad teórica como la única que escapa a la sordidez burguesa que él quisiera combatir. Tiende a ver la transformación del mundo burgués más como un proceso pedagógico que como un proceso revolucionario.

LA TESIS DEL GRUPO D

La Tesis III:

“La doctrina materialista acerca de la transformación de las circunstancias [*Umstände*] y de la educación olvida que las circunstancias deben ser transformadas por los hombres y que el propio educador debe ser educado. Tiene por tanto que dividir [*sondieren*] a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de ella [*über ihr erhaben ist*].

“La coincidencia [*Zusammenfallen*] del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o [la] autotransformación sólo puede ser captada y comprendida racionalmente [*gefasst und rationell verstanden werden*] como praxis revolucionaria.”

La Tesis XI:

Los filósofos sólo han interpretado [*interpretiert*] el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de transformarlo.”

El tema predominante en estas dos *Tesis* resulta de una exploración más detenida del tema tratado en el grupo B. La determinación de la problemática específica que concretiza al discurso dialéctico materialista como teoría histórico-materialista —la problemática de la historia de las “formas de sociedad” en que tiene lugar el proceso práctico— circunscribe necesariamente al concepto de “transformación” social, de modificación histórica del sujeto práctico, en calidad de concepto clave dentro de esa problemática. Y las Tesis del grupo D insisten precisamente en él; parecen responder a esta pregunta: ¿cuál debe ser el concepto propiamente dialéctico e histórico-materialista de “transformación social”?

El concepto materialista humanista de transformación social se construye dentro de una problemática —derivada de la experiencia básica de la relación sujeto-objeto como una relación innecesaria o de exterioridad— que parte de la aprehensión teórica de la vida social como un proceso de adecuación o de conflicto entre dos entidades heterogéneas, preexistentes a su en-



frentamiento: el “hombre” y las “circunstancias” (materiales o económico-políticas y espirituales o cultural-educativas). Sometido a este dualismo, el núcleo de la teoría social del materialismo tradicional oscila entre dos explicaciones antinómicas, ambas unilaterales e insuficientes —la una fatalista, la otra voluntarista— de la relación de determinación entre el sujeto social y el medio social: o bien define al sujeto social como resultado del medio (material y espiritual), y entonces “olvida” la actividad humana (olvida que las circunstancias son transformables por él); o bien define al medio social como pura construcción o creación (material y espiritual) del sujeto, y entonces “olvida” la vigencia autónoma de las instituciones (olvida que las circunstancias “educan” al hombre). Para este núcleo teórico del materialismo social tradicional, pensar la unidad de ambas determinaciones es tarea imposible.

De ahí que cuando la concepción materialista humanista —a diferencia de la concepción materialista mecanicista— de la transformación social intenta salvar eclécticamente este dilema adoptando la posición voluntarista pero sin rechazar la fatalista lo único que hace es compendiar sus dos deficiencias. La transformación social aparece entonces como la actividad ejercida por un sector del sujeto social por una elite reformadora y educadora —para la cual el mundo institucional sería materia dúctil, absolutamente determinable, mero resultado o creación— sobre el resto del sujeto social —para el cual el mundo institucional será imposición férrea, absolutamente determinante—.

Una verdadera superación del dilema inherente a la problematización materialista tradicional de la vida social sólo puede darse dentro de una problemática estructurada en torno a una aprehensión (dialéctica) de la realidad social como proceso totalizador, constitutivo por igual del sujeto y del objeto sociales, de los agentes y de las instituciones sociales; en una problematización que reconozca una relación necesaria o de interioridad entre ellos. Esta problematización, como hemos visto, es precisamente la que lleva a cabo el discurso teórico histórico-materialista.

Cuando el materialismo histórico desarrolla su concepto de transformación social, no está obligado a elegir ni entre fatalismo y voluntarismo ni entre humanismo elitista y mecanicismo espontaneísta; rebasa el planteamiento teórico que desemboca en estas encrucijadas y parte de la aprehensión básica del proceso histórico como proceso de “autotransformación” de la sociedad, de interpenetración de la dinámica “objetiva” o de las instituciones sociales, por un lado, y la dinámica “subjetiva” o de los agentes sociales, por otro. En su concepto, la transformación social decisiva es el momento del proceso o la praxis social en que sus dos dinámicas interrelacionadas (el “cambio de las circunstancias” y la “actividad humana”) “coinciden” en el plano de lo concreto: es un proceso o “praxis revolucionaria”.

Esta definición permite precisar el corolario que destacábamos en el grupo A de las *Tesis*, sobre la actividad teórica como elemento constitutivo del proceso práctico. El pasaje final del texto, la Tesis XI, aporta esta precisión.

Si es la praxis social la que funda la relación semiótica básica y la que entrega así a la actividad teórica el campo y el material significativos sobre los cuales ésta realiza su labor específicamente conceptual; y si la praxis social es un proceso histórico que decide sus configuraciones concretas (y por tanto las estructuraciones efectivas del campo semiótico) en los movimientos revolucionarios





o de transformación social, resulta necesario concluir que también las posibilidades concretas que tiene la actividad teórica de alcanzar la “verdad”, la calidad propia de su producción, dependen esencialmente de esas “transformaciones del mundo”. La “verdad” de la producción teórica sólo puede consistir en su “poder” revolucionario específico, es decir, en la realización concreta, en su plano conceptual de esa reestructuración y transformación radical del campo semiótico que es esbozada por el proceso revolucionario y que debe desarrollarse como componente esencial del mismo. Al asumir y efectuar la necesidad de revolución inscrita espontáneamente en el campo de trabajo teórico, la actividad teórica deviene, al mismo tiempo que revolucionaria (dotada de “poder”), “verdadera”: supera las limitaciones ideológicas en lugar de someterse a ellas.

Así, de lo que se trata para la teoría, si pretende ser “verdadera”, es de ser revolucionaria: de intervenir en el sentido del proceso que decide las posibilidades de su trabajo específico. No hacerlo sería comportarse como “los filósofos”: los que ratifican con su actividad una problemática que invierte este orden real de determinación, y parten, por tanto, de la presuposición de que la configuración histórica del sistema semiótico en la que teorizan o bien es inmutable o bien se transforma en virtud de una dinámica autosuficiente del propio sistema. Sería, en consecuencia, operar repetitivamente pero bajo la ilusión de una creatividad teórica independiente: pretender que se es el origen de un nuevo saber al tiempo que lo único que se hace en realidad es componer mensajes redundantes dentro de un campo discursivo solidificado y pasivamente enigmático, superado ya por el proceso histórico práctico. Sería, en fin, enfrentarse al mundo ofreciéndole productos teóricos pretendidamente nuevos, que deberían iluminarlo y guiarlo, y no entregarle más que imágenes remozadas de lo que él fue en el pasado: hermenéuticas, “interpretaciones” de lo que él ya no es.

Actividad 2

Después de una lectura detenida del texto, elabore un **Cuadro Sinóptico completo**, con todo el contenido del texto.

Lectura 3

INDIANISMO Y MARXISMO

*El desencuentro de dos razones revolucionarias (2005)*²³
Álvaro García Linera

En Bolivia, el antiguo marxismo no es significativo ni política ni intelectualmente, y el marxismo crítico, proveniente de una nueva generación intelectual, tiene una influencia reducida y círculos de producción aún limitados. Por el contrario, el indianismo, poco a poco, se ha ido constituyendo en una narrativa de resistencia que en estos últimos tiempos se propuso como una auténtica opción de poder.

Texto tomado del libro del autor: *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Álvaro García Linera; compilador Pablo Stefanoni. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009. Pp. 447-500.

23. Texto tomado del libro del autor: *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Álvaro García Linera; compilador Pablo Stefanoni. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009. Pp. 447-500.



En los últimos cien años, en Bolivia se han desarrollado cinco grandes ideologías o “concepciones del mundo” de carácter contestatario y emancipador. La primera de estas narrativas de emancipación social fue el anarquismo, que logró articular las experiencias y demandas de sectores laborales urbanos vinculados al trabajo artesanal y obrero en pequeña escala, y al comercio. Presente desde finales del siglo XIX en algunos ámbitos laborales urbanos, su influencia más notable se da en los años treinta y cuarenta del siglo XX, cuando logra estructurar federaciones de asociaciones, agremiadas de manera horizontal en torno a un programa de conquista de derechos laborales y a la formación autónoma de una cultura libertaria entre sus afiliados.

Otra ideología que ancla sus fundamentos en las experiencias de siglos anteriores es la que podríamos llamar indianismo de resistencia, que surgió después de la derrota de la sublevación y del gobierno indígena dirigido por Pablo Zárate Willka y Juan Lero, en 1899. Al ser reprimido este proyecto de poder nacional indígena, el movimiento étnico asumió una actitud de renovación del pacto de subalternidad con el Estado mediante la defensa de las tierras comunitarias y el acceso al sistema educativo. Sustentado en una cultura oral de resistencia, el movimiento indígena, predominantemente aimara, combinará, de manera fragmentada la negociación de sus autoridades originarias con la sublevación local hasta ser sustituido, como horizonte explicador del mundo en las comunidades, por el nacionalismo revolucionario a mediados de siglo.

El nacionalismo revolucionario y el marxismo primitivo serán dos narrativas políticas que emergerán simultáneamente con vigor después de la Guerra del Chaco en sectores relativamente parecidos (clases medias letradas), con propuestas similares (modernización económica y construcción del Estado nacional) y enfrentados a un mismo adversario, el viejo régimen oligárquico y patronal.

A diferencia del marxismo naciente, para el cual el problema del poder era un tema retórico que buscaba ser resuelto en la fidelidad canónica al texto escrito, el nacionalismo revolucionario, desde su inicio, se perfilará como una ideología portadora de una clara voluntad de poder, que debía ser resuelta de manera práctica. No es casual que este pensamiento se acercara a la oficialidad del Ejército —la institución clave en la definición del poder estatal— y que varios de sus promotores, como Víctor Paz Estenssoro, participaran en gestiones de los cortos gobiernos progresistas militares que erosionaron la hegemonía política conservadora de la época. Tampoco es casual que, con el tiempo, los nacionalistas revolucionarios combinaran de manera decidida sublevaciones (1949) con golpes de Estado (1952) y participación electoral, como muestra de una clara ambición de poder.

Obtenido el liderazgo de la revolución de 1952 por hechos y propuestas prácticas, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) hará que su proyecto partidario devenga toda una concepción del mundo emitida desde el Estado, dando lugar a una reforma moral e intelectual que creará una hegemonía político-cultural de treinta y cinco años de duración en toda la sociedad boliviana, independientemente de que los sucesivos gobiernos fueran civiles o militares.

El marxismo primitivo

Si bien se puede hablar de una presencia de pensamiento marxista desde los años veinte, a través de la actividad de intelectuales aislados como Tristán Marof, el marxismo, como cultura





política en disputa por la hegemonía ideológica, cobrará fuerza en los años cuarenta por medio de la actividad del Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR), el Partido Obrero Revolucionario (POR) y la producción intelectual de sus dirigentes (Guillermo Lora, José Aguirre Gainsborg, José Antonio Arze, Arturo Urquidi, etcétera).

El surgimiento del marxismo, y su recepción en el ámbito social, vendrán marcados por dos procesos constitutivos. El primero radica en una producción ideológica directamente vinculada a la lucha política, lo que conjuró la tentación de un “marxismo de cátedra”. Los principales intelectuales que se adscriben a esa corriente participan del activismo político, ya sea en la lucha parlamentaria o en la organización de las masas, lo que influirá tanto en las limitaciones teóricas de la producción intelectual de la época “más apegada a una repetición de los sencillos esquemas de los manuales de economía y filosofía soviéticos”, como en la constante articulación de sus reflexiones con el acontecer político práctico de la sociedad.

El otro hecho notable de este nacimiento lo representa la recepción del marxismo, y del propio nacionalismo revolucionario, en el mundo laboral, que viene precedida por una modificación de la composición de clase de los núcleos económicamente más importantes del proletariado minero y fabril boliviano, que se hallan en pleno tránsito del “obrero artesanal de empresa” al “obrero de oficio de gran empresa”. Esto significa que el marxismo se enraíza en el locus obrero en el momento en que se está consolidando la mutación de la centralidad de los saberes individuales del trabajo y del virtuosismo tradicional artesanal, que caracterizaba la actividad productiva en los talleres y las industrias, en la primacía del soporte técnico industrial y en una división del trabajo eslabonada en el tiempo de los obreros industriales, en las empresas mineras de estaño y de las fábricas, principalmente textileras urbanas.

(...)

Para este marxismo no había ni indios ni comunidad, con lo que una de las más ricas vetas del pensamiento marxista clásico queda bloqueada y rechazada como herramienta interpretativa de la realidad boliviana; además, esta posición obligará al emergente indianismo político a afirmarse precisamente en un combate ideológico tanto contra las corrientes nacionalistas como contra los marxistas, que rechazaban y negaban la temática comunitaria agraria y étnico-nacional como fuerzas productivas políticas capaces de servir como poderes regenerativos de la estructura social, tal como precisamente lo hará el indianismo.

Las posteriores conversiones respecto a esa temática por parte de la izquierda a finales de los ochenta, a partir de las cuales se “descubrirán” la comunidad y la diversidad nacionalista del país, no sólo serán meramente testimoniales —pues la izquierda marxista primitiva había entrado en franca decadencia intelectual y marginalidad social—, sino que además la temática será abordada de la misma manera superficial e instrumental con la que décadas atrás fue interpretada la centralidad proletaria.

Al final, una lectura mucho más exhaustiva de la temática indígena y comunitaria vendrá de la mano de un nuevo marxismo crítico y carente de auspicio estatal que, desde finales del siglo XX y a principios del XXI, apoyándose en las reflexiones avanzadas por René Zavaleta, buscará



una reconciliación de indianismo y marxismo, capaz de articular los procesos de producción de conocimiento local con los universales.

El indianismo

El voto universal, la reforma agraria (que acabó con el latifundio en el altiplano y los valles), y la educación gratuita y universal, hicieron del ideario del nacionalismo revolucionario un horizonte de época que envolvió buena parte del imaginario de las comunidades campesinas, que hallaron en este modo de ciudadanización, de reconocimiento y movilidad social, una convocatoria nacionalizadora y culturalmente homogeneizante, capaz de desplegar y diluir el programa nacional étnico de resistencia gestado décadas atrás. Fueron momentos de una creciente desetnización del discurso e ideario campesinos, una apuesta a la inclusión imaginada en el proyecto de cohesión cultural mestiza irradiado desde el Estado, y de la conversión de los nacientes sindicatos campesinos en la base de apoyo del Estado nacionalista, tanto en su fase democrática de masas (1952-1964), como en la primera etapa de la fase dictatorial (1964-1974).

El sustento material de este periodo de hegemonía nacional estatal será la creciente diferenciación social en el campo, y permitirá mecanismos de movilidad interna a través de los mercados y la ampliación de la base mercantil de la economía rural; la acelerada descampesinización, que llevará a un rápido crecimiento de las ciudades grandes e intermedias y a la flexibilidad del mercado de trabajo urbano, que habilitará la creencia de una movilidad campo-ciudad exitosa, mediante el acceso al trabajo asalariado estable y el ingreso a la educación superior como modos de ascenso social.

Los primeros fracasos de este proyecto de modernización económica y de nacionalización de la sociedad comenzarán a manifestarse en los años setenta, cuando la etnicidad, bajo la forma del apellido, el idioma y el color de piel, será reactualizada por las elites dominantes como uno más de los mecanismos de selección para la movilidad social, renovando la vieja lógica colonial de enclave y desclasamiento social, que se consideraban, junto a las redes sociales y a la capacidad económica, los principales medios de ascenso y descenso social.

Ello, sumado a la estrechez del mercado laboral moderno, incapaz de acoger a la creciente migración, habilitará un espacio de naciente disponibilidad para el resurgimiento de la nueva visión del mundo indianista que, en estos últimos treinta y cuatro años, ha transitado varios periodos: el formativo, el de la cooptación estatal, y el de su conversión en estrategia de poder.

Gestación del indianismo katarista

El primer periodo es el de la gestación del indianismo katarista, en cuanto construcción discursiva, política y cultural, formadora de fronteras culturales como modo de visibilización de exclusiones y jerarquías sociales. Inicialmente, el indianismo katarista nace como un discurso político que comienza a resignificar de manera sistemática la historia, la lengua y la cultura. En algunos casos, esta formación discursiva revisará la historia colonial y republicana para mostrar las injusticias, las usurpaciones y discriminaciones de las que han sido objeto los pueblos indígenas en la gestión de las riquezas y poderes sociales. En otros casos, se denunciarán las trabas en los procesos de





ciudadanización y de ascenso social ofertados por el proyecto mestizo nacionalista iniciado en 1952. En ambas vertientes, complementarias, se trata de un discurso de denuncia e interpelatorio que, asentado en la revisión de la historia, reprocha la imposibilidad de cumplir los compromisos de ciudadanía, de mestizaje, de igualación política y cultural, con la cual el nacionalismo se acercó al mundo indígena campesino después de 1952.

Esto sucederá desde los años setenta, en plena vigencia del modelo estatal centralista y productor, y se llevará adelante por medio de la actividad de una intelectualidad aimara emigrante, temporal o permanente, que accede a procesos de escolarización superior y vida urbana, pero manteniendo aún vínculos con las comunidades rurales y sus sistemas de autoridad sindical. Estos intelectuales, en círculos políticos autónomos o en pequeñas empresas culturales (el fútbol, los programas de radio, charlas en las plazas, etc.),¹⁰ van construyendo, entre dirigentes de sindicatos agrarios, redes de comunicación y de relectura de la historia, la lengua y la etnicidad que comienzan a disputar la legitimidad de los discursos campesinistas con los que el Estado y la izquierda convocaban al mundo indígena.

El aporte fundamental de este periodo es la reinención de la indianidad, pero ya no como estigma, sino como sujeto de emancipación, como designio histórico, como proyecto político. Se trata de un auténtico renacimiento discursivo del indio, a través de la reivindicación y reinención de su historia, de su pasado, de sus prácticas culturales, de sus penurias, de sus virtudes, que ha de tener un efecto práctico en la formación de autoidentificaciones y formas organizativas.

En esta primera etapa del periodo formativo se destacará la obra de Fausto Reinaga, que puede ser considerado como el intelectual del indianismo más relevante e influyente de todo este periodo histórico. Su obra está dirigida a construir una identidad, y en la medida en que no hay identidad colectiva que construir, por lo menos en un inicio, más que afirmándose frente y en contra de las otras identidades, el indianismo en esta época no sólo se diferenciará de la “otra” Bolivia mestiza y colonial, sino también de la izquierda obrerista, fuertemente asociada al proyecto homogeneizante y modernista del Estado nacionalista.

De entrada, el indianismo rompe lanzas frente al marxismo y se le enfrenta con la misma vehemencia con la que critica a otra ideología fuerte de la época, el cristianismo, considerados ambos como los principales componentes ideológicos de la dominación colonial contemporánea. En esta descalificación indianista del marxismo como proyecto emancipador ha de contribuir la propia actitud de los partidos de izquierda, que seguirán subalternando al campesino frente a los obreros, se opondrán a la problematización de la temática nacional indígena en el país y, como hoy lo hacen las clases altas, considerarán un retroceso histórico respecto de la “modernidad” cualquier referencia a un proyecto de emancipación sustentado en potencialidades comunitarias de la sociedad agraria.

A partir de este fortalecimiento, en oposición, a fines de los años setenta, el discurso katarista indianista se va a dividir en cuatro grandes vertientes. La primera, la sindical, que dará lugar a la formación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), hecho que sella simbólicamente la ruptura del movimiento de los sindicatos campesinos con el Estado nacionalista en general y, en particular, con el pacto militar campesino, que había



inaugurado una tutela militar sobre la organización campesina. La otra vertiente es la política partidaria, no solamente con la formación del Partido Indio, a fines de los años sesenta, sino del Movimiento Indio Túpac Katari (MITKA) y el Movimiento Revolucionario Túpac Katari (MRTK), que van a incorporarse, de manera frustrada, en varias competencias electorales hasta finales de los años ochenta. La tercera vertiente, al lado de la política y la sindical, será la corriente académica, historiográfica y de investigación sociológica. Se ha dicho que todo nacionalismo es en el fondo un revisionismo histórico, y de ahí que no sea raro que una amplia generación de emigrantes aimaras, que entran al mundo universitario entre los años setenta y ochenta, se dedique precisamente a llevar adelante, de manera rigurosa, este revisionismo histórico, mediante el estudio de casos de levantamientos, de caudillos, de reivindicaciones indígenas desde la colonia hasta nuestros días.

Si bien hay varias corrientes en este momento, la fuerza del movimiento indianista katarista estará centrada en la CSUTCB. Pero, como en toda identidad de los subalternos, esta fuerza de movilización no dejará de presentar el trenzado de múltiples pisos estratégicos de interpelación al Estado. Así, aunque por una parte es posible encontrar una fuerte retórica etnicista en los discursos de los dirigentes, en la simbología usada para identificarse —los retratos de los líderes indígenas, la wiphala—; en los hechos, la fuerza discursiva movilizable de la CSUTCB ha de estar básicamente centrada en reivindicaciones de tipo clasista y económico, como aquellas que dieron lugar al primer gran bloqueo de caminos de la flamante dirección sindical con Genaro Flores a la cabeza, en diciembre de 1979. Las movilizaciones de la CSUTCB, con predominio en la convocatoria política y étnico-nacional, por encima de las reivindicaciones estrictamente campesinas, recién se darán con las rebeliones de los años 2000, 2001 y 2003.

Un segundo momento de este periodo de formación discursiva y de elite de la identidad aimara se producirá cuando, desde los primeros años de la década del ochenta, habrá una lenta pero creciente descentralización de este discurso; los ideólogos y activistas del indianismo katarista se fragmentan, dando lugar a tres grandes corrientes. La culturalista, que se refugia en el ámbito de la música, la religiosidad, y que hoy en día es denominada la de los “pachamámicos”. Básicamente es un discurso que ha perdido la carga política inicial, y tiene una fuerte carga de folclorización de la indianidad.

Una segunda vertiente, menos urbana que la anterior, se ha denominado la de los discursos políticos “integracionistas”, en la medida en que enarbola una reivindicación del ser indígena como fuerza de presión para obtener ciertos reconocimientos en el orden estatal vigente. Se trata de una formación discursiva de lo indígena en cuanto sujeto querellante, demandante de reconocimiento por parte del Estado, para incorporarse a la estatalidad y ciudadanía vigentes, pero sin perder por ello sus particularidades culturales. El ala katarista del movimiento de reivindicación de la indianidad es la que dará cuerpo a esta posición. Aquí el indígena es la ausencia de igualdad ante el Estado por una pertenencia cultural (aimara y quechua), que deviene así signo identificador de una carencia de derechos (la igualdad), de un porvenir (la ciudadanía plena) y de una distinción identitaria (la multiculturalidad).

Este discurso construye su imaginario a través de la denuncia de la existencia de dos tipos de ciudadanía: la de “primera clase”, monopolizada por los q’aras; y la ciudadanía de “segunda clase”,





a la que pertenecerían los indígenas. Mediante esta jerarquización de los niveles de ciudadanía en la sociedad boliviana, este discurso realiza una lucha por el reconocimiento de la diferencia, pero para lograr la supresión de ésta y alcanzar la igualdad y homogeneización, al menos política, en lo que se considera la “ciudadanía de primera clase”.

En este caso, la diferencia no es enarbolada como portadora de derechos, lo que requeriría pensar en una ciudadanía multicultural o en la reivindicación de derechos políticos colectivos, ciudadanías diferenciadas y estructuras político-institucionales plurales, pero con iguales prerrogativas políticas frente al Estado. La diferencia es aquí un paso intermedio a la nivelación, por lo que el horizonte político con el que el katarismo proyecta al indígena sigue siendo el de la ciudadanía estatal exhibida por las elites dominantes desde hace décadas. En cierto modo, la distancia frente al discurso modernizador del nacionalismo revolucionario no radica en este destino fatal de lo que ha de entenderse por ciudadanía y marco institucional para ejercerla, sino en el reconocimiento de la pluralidad cultural para poder acceder a ella, que será precisamente el aporte del modesto discurso liberal frente a la problemática de los “pueblos” y “etnias”. No será raro, por tanto, que mucho de los personajes del katarismo, elaboradores de este discurso, colaboren posteriormente con propuestas modernizantes y multiculturalistas del antiguo partido nacionalista que en 1993 llegará otra vez al gobierno.

Paralelamente, en los años ochenta, esta corriente ideológica, más vinculada al sindicalismo campesino, será la más propensa a acercarse a las corrientes marxistas y al aún predominante movimiento obrero organizado en torno a la Central Obrera Boliviana (COB). Por ejemplo, Genaro Flores logrará establecer alianzas con el frente izquierdista Unidad Democrática Popular (UDP) en las elecciones de 1980, y algunos de sus cuadros políticos se incorporarán a la gestión de gobierno de Siles Suazo. En los años posteriores, dirigentes de esta fracción katarista buscarán modificar desde adentro la composición orgánica de la representación social de la COB, dando lugar a una de las más importantes interpelaciones indígenas a la izquierda obrera.

Una tercera variante discursiva de este movimiento indianista katarista será la vertiente ya estrictamente nacional indígena, enarbolada inicialmente de manera intuitiva por militantes, activistas y teóricos indianistas influidos por Fausto Reinaga, que buscan la constitución de una República India. Se trata de un discurso que no le pide al Estado el derecho a la ciudadanía, sino que pone de manifiesto que deben ser los mismos indígenas quienes deben, porque quieren, ser los gobernantes del Estado. Un Estado que, precisamente por esta presencia india, tendrá que constituirse en otro Estado y en otra república, en la medida en que el Estado Republicano contemporáneo ha sido una estructura de poder fundada en la exclusión y el exterminio del indígena.

Bajo esta mirada, el indígena aparece entonces no sólo como un sujeto político, sino también como un sujeto de poder, de mando, de soberanía. La propia narrativa histórica del indígena que construye este discurso va más allá de la denuncia de las exclusiones, las carencias o los sufrimientos, que caracterizan a la reconstrucción culturalista; es una narrativa heroica, hasta cierto punto guerrera, marcada por levantamientos, por resistencias, por aportes, por grandezas cíclicamente reconstruidas de varias formas, y que algún día habrá de restablecerse de manera definitiva mediante la “revolución india”.



En este caso, el indio es concebido como proyecto de poder político y social sustitutivo del régimen republicano de elites q'aras, que son consideradas como innecesarias en el modelo de sociedad propugnado. En su etapa inicial, este discurso toma la forma de un pan indigenismo, en la medida en que se refiere a una misma identidad india que se extiende a lo largo de todo el continente, con pequeñas variantes regionales. Esta mirada transnacional de la estructura civilizatoria indígena puede considerarse imaginariamente expansiva, en la medida en que supera el localismo clásico de la demanda indígena; pero, al mismo tiempo, presenta una debilidad, en la medida en que minimiza las propias diferencias intra indígenas y las diferentes estrategias de integración, disolución o resistencia por las que cada nacionalidad indígena optó dentro los múltiples regímenes republicanos instaurados desde el siglo pasado.

De ahí que, en una segunda etapa, una corriente en el interior de esta vertiente indianista, encabezada por Felipe Quispe y la organización Ayllus Rojos, realice dos nuevos aportes a lo heredado por Reinaga. Por una parte, el reconocimiento de una identidad popular boliviana, resultante de los siglos de mutilados mestizajes culturales y laborales en diferentes zonas urbanas y rurales. Esto es importante, porque en la óptica inicial del indianismo, lo "boliviano" era meramente una invención de una reducidísima elite extranjera, cuyo papel era el de retirarse a sus países de origen europeo. Bajo esta nueva mirada, en cambio, las formas de identidad popular bolivianas, como la obrera, y hasta cierto punto la campesina en determinadas regiones, aparecen como sujetos colectivos con los cuales hay que trazar políticas de alianza, acuerdos de mutuo reconocimiento, etc. Éste será el significado político de la llamada teoría de las "dos Bolivias".

El segundo aporte de este discurso es el de la especificidad de la identidad indígena aimara. Si bien hay un esfuerzo por inscribir en lo indígena múltiples sectores urbanos y rurales, hay una lectura más precisa y efectiva de esta construcción identitaria en torno al mundo aimara, no sólo a partir de la politización del idioma y el territorio, sino también de sus formas organizativas, de su forma diferenciada respecto de los otros pueblos indígenas. De esta forma, el indio aimara aparece de manera nítida como identidad colectiva y como sujeto político encaminado a un destino de autogobierno, de autodeterminación. Ciertamente, se trata de una peculiar articulación entre las lecturas de la tradición histórica de las luchas indígenas por autonomía, con las modernas lecturas de autodeterminación de las naciones, desarrolladas por el marxismo crítico, y cuya importancia radica en que permite centrar el discurso en ámbitos territoriales específicos, en masas poblacionales verificables y en sistemas institucionales de poder y movilización más compactos y efectivos que los de la pan indianidad. De ahí que se pueda afirmar que, a partir de esta formación discursiva, el indio y el indianismo devienen un discurso estrictamente nacional, el de la nación indígena aimara.

Estos dos aportes del indianismo como estrategia de poder descentrarán la enemistad de esta corriente ideológica con algunas vertientes del marxismo, dando lugar a un diálogo, ciertamente tenso, entre esta corriente indianista y emergentes corrientes intelectuales marxistas críticas, que ayudarán a definir de una manera mucho más precisa la direccionalidad de la lucha y construcción de poder político en esa estrategia indianista.



La incorporación estatal

El segundo periodo de la construcción del discurso nacional indígena es el de la incorporación estatal. Éste se inicia a finales de los años ochenta, en momentos en los cuales intelectuales y activistas del movimiento indígena atraviesan por una fuerte frustración política, en la medida en que sus intentos de convertir la fuerza de la masa indígena sindicalizada en votación electoral no dan los resultados esperados. Esto dará lugar a una acelerada fragmentación de corrientes aparentemente irreconciliables dentro del movimiento indianista katarista, sin que ninguna de ellas logre articular hegemonícamente al resto. La integración y competencia en el interior de las estructuras liberal-republicanas de poder (sistema de partidos, delegación de la voluntad política, etc.) marcarán los límites estructurales de la lectura integracionista y pactista del indianismo katarista. También es una época en la que, simultáneamente con una mayor permeabilidad de este discurso en la sociedad, se dan los primeros intentos de reelaboración de estas propuestas por partidos de izquierda e intelectuales bolivianos, pero no con el afán de entenderlas, sino de instrumentalizarlas en la búsqueda de apoyo electoral y financiamientos extranjeros.

Al tiempo que la sociedad y los partidos de izquierda marxista asisten al brutal desmoronamiento de la identidad y fuerza de masa obrera sindicalmente organizada, la adopción y reelaboración de un discurso etnicista se les presenta como una opción de recambio en los sujetos susceptibles de ser convocados. De esta manera, la estructura conceptual con la que esta izquierda en decadencia se acerca a la construcción discursiva indígena no recupera el conjunto de la estructura lógica de esa propuesta, lo que hubiera requerido un desmontaje del armazón colonial y vanguardista que caracterizaba al izquierdismo de la época.

Curiosamente, éste también es un momento de confrontación en el interior de la CSUTCB, entre el discurso étnico campesino katarista e indianista y el discurso izquierdista frugalmente etnicizado. La derrota de Genaro Flores en el congreso de 1988 cerrará un ciclo de hegemonía discursiva del katarismo indianista en la CSUTCB, dando lugar a una larga década de predominio de versiones despolitizadas y culturalistas de la identidad indígena, muchas veces directamente emitidas desde el Estado o las instituciones no gubernamentales. Paralelamente a este repliegue sindical y frustración electoral, una parte de la militancia indianista adoptará posiciones organizativas más radicales, formando el Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK), bajo la propuesta teórica de autogobierno indígena aimara y apuntalamiento de estructuras militarizadas en las comunidades del altiplano, influyendo quince años después en las características organizativas y discursivas de las rebeliones indígenas en el altiplano norte en el siglo XXI.

El MNR es el partido político que con mayor claridad detecta el significado de la formación discursiva de un nacionalismo indígena, visto como un peligro, así como también las debilidades que atravesaba el movimiento indígena. Por medio de la alianza con Víctor Hugo Cárdenas y una serie de intelectuales y de activistas del movimiento indígena, el MNR convierte en política de Estado el reconocimiento retórico de la multiculturalidad del país, mientras que la Ley de Participación Popular habilita mecanismos de ascenso social local, capaces de succionar el discurso y la acción de una buena parte de la intelectualidad indígena crecientemente descontenta.



La aplicación de la Ley de Participación Popular, si bien ha contribuido en algunos casos a un notable fortalecimiento de las organizaciones sindicales locales, que han logrado proyectarse electoralmente en el ámbito nacional, también puede ser vista como un mecanismo bastante sofisticado de incorporación de líderes y de activistas locales, que comienzan a propugnar y hacer girar sus luchas y sus formas organizativas alrededor de los municipios y las instancias indígenas expresamente creadas por el Estado. Ello ha de inaugurar un espacio de fragmentación étnica, en la medida en que también fomenta el resurgimiento y la invención de etnicidades indígenas locales, de ayllus y asociaciones indígenas separadas entre sí, pero vinculadas verticalmente a una economía de demandas y concesiones en el Estado. De esta manera, a la identidad indígena autónoma y asentada en la estructura organizativa de los “sindicatos”, formada desde los años setenta, se va a contraponer una caleidoscópica fragmentación de identidades de ayllus, de municipios y de “etnias”.

Éste será un momento de reacomodación de las fuerzas y corrientes internas del movimiento indígena, de un rápido amansamiento de los discursos de identidad a los parámetros emitidos por el Estado liberal, de desorganización social y de escasa movilización de masas indígenas. A excepción de la gran marcha de 1996 en contra de la ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), el protagonismo social de las luchas sociales habrá de desplazarse del altiplano aimara a las zonas cocaleras del Chapare, donde predominará un discurso de tipo campesino, complementado con algunos componentes culturales indígenas.

El indianismo de los noventa

El tercer periodo de este nuevo ciclo indianista puede ser calificado como estrategia de poder, y se da a finales de los años noventa y principios del siglo XXI. Es el momento en que el indianismo deja de ser una ideología que resiste en los resquicios de la dominación, y se expande como una concepción del mundo proto hegemónica, intentando disputar la capacidad de dirección cultural y política de la sociedad a la ideología neoliberal, que había prevalecido durante los últimos dieciocho años. De hecho, hoy se puede decir que la concepción del mundo de corte emancipativo más importante e influyente en la actual vida política del país es el indianismo, y que es el núcleo discursivo y organizativo de lo que hoy podemos denominar la “nueva izquierda”.

Independientemente de si los actores de esta reconstrucción del eje político contemporáneo aceptan el denominativo de izquierdas como identidad, en términos de clasificación sociológica,¹⁴ los movimientos sociales indígenas, en primer lugar, y los partidos políticos generados por ellos, han creado una “relación de antagonismo entre partes contrapuestas” en el universo político, precisamente representable por una dicotomía espacial, como lo es “izquierdas y derechas”, lo que no significa que, como antes, sea una identidad, pues, ahora éstas vienen más de la autoadscripción a lo indígena (aimaras y quechuas), a lo originario (naciones ancestrales) o a lo laboral (el “pueblo sencillo y trabajador” de la Coordinadora del Agua de Cochabamba).

La base material de esta ubicación histórica del indianismo es la capacidad de sublevación comunitaria con la que las comunidades indígenas responden a un creciente proceso de deterioro y decadencia de las estructuras comunitarias campesinas, y de los mecanismos de movilidad social ciudad-campo. Manifiestas ya desde los años setenta, las reformas neoliberales de la economía





incidirán de manera dramática en el sistema de precios del intercambio económico urbano-rural. Al estancamiento de la productividad agraria tradicional y la apertura de la libre importación de productos, los términos del intercambio, regularmente desfavorable para la economía campesina, se intensificarán drásticamente, comprimiendo la capacidad de compra, de ahorro y de consumo de las familias campesinas. A ello se sumará un mayor estrechamiento del mercado de trabajo urbano, y un descenso en el nivel de ingreso de las escasas actividades laborales urbanas con las que las familias campesinas periódicamente complementan sus ingresos. Esto restringe la complementariedad laboral urbano-rural con la que las familias campesinas diseñan sus estrategias de reproducción colectiva.

Bloqueados los mecanismos de movilidad social internos y externos a las comunidades, con una migración acelerada a las ciudades en los últimos años, pero con una ampliación de la migración de doble residencia de aquellas poblaciones pertenecientes a zonas rurales con condiciones de relativa sostenibilidad productiva (que a la larga serán las zonas de mayor movilización indígena campesina), el punto de inicio de las sublevaciones y de expansión de la ideología indianista se da en el momento en el que las reformas de liberalización de la economía afectan las condiciones básicas de reproducción de las estructuras comunitarias agrarias y semi-urbanas (agua y tierra). A diferencia de lo estudiado por Bourdieu en Argelia, donde el deterioro de la sociedad tradicional dio lugar a un subproletariado desorganizado, atrapado en redes clientelistas y carente de autonomía política, el deterioro creciente de la estructura económica tradicional de la sociedad rural y urbana ha dado lugar a un fortalecimiento de los lazos comunitarios, como mecanismo de seguridad primaria y reproducción colectiva.

Es en medio de ello, y del vaciamiento ideológico que esta ausencia de porvenir modernizante provoca, que se ha podido expandir la ideología indianista, capaz de brindar una razón del drama colectivo, precisamente a partir de la articulación política de las experiencias cotidianas de exclusión social, discriminación étnica y memoria social comunitaria de campesinos indios dejados a su suerte por un Estado empresario, dedicado exclusivamente a potenciar los diminutos enclaves de modernidad transnacionalizada de la economía. La politización que hará el indianismo de la cultura, del idioma, de la historia y la piel, elementos precisamente utilizados por la “modernidad” urbana para bloquear y legitimar la contracción de los mecanismos de inclusión y movilidad social, será el componente palpable de una ideología comunitarista de emancipación que rápidamente erosionará la ideología neoliberal, para entonces cosechadora de frustraciones por la excesiva inflación de ofertas que hizo en el momento de consagrarse. Paralelamente, este indianismo cohesionará una fuerza de masa movilizable, insurreccional y electoral, logrando politizar el campo político discursivo, y consolidándose como una ideología con proyección estatal.

Este indianismo, como estrategia de poder, presenta en la actualidad dos vertientes: una de corte moderado (Movimiento al Socialismo [MAS] e Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos [IPSP]) y otra radical (Movimiento Indígena PACHAKUTI [MIP] y CSUTCB). La vertiente moderada es la que está articulada en torno a los sindicatos campesinos del Chapare, enfrentados a las políticas de erradicación de cocaceros. A partir de un discurso campesinista, que ha ido adquiriendo connotaciones más étnicas apenas en los últimos años, los sindicatos cocaceros han logrado establecer un abanico de alianzas flexibles y plurales en función de un “instrumento



político” electoral que ha permitido a los sindicatos, especialmente agrarios, ocupar puestos de gobierno local y una brigada parlamentaria significativa. Reivindicando un proyecto de inclusión de los pueblos indígenas en las estructuras de poder, y poniendo mayor énfasis en una postura antiimperialista, esta vertiente puede ser definida como indianista de izquierda, por su capacidad de recoger la memoria nacional-popular, marxista y de izquierda formada en las décadas anteriores, lo que le ha permitido a su convocatoria tener una mayor recepción urbana, multisectorial y plurirregional, haciendo de ella la principal fuerza político-parlamentaria de la izquierda, y la principal fuerza electoral municipal del país.

Por su parte, la corriente indianista radical tiene más bien un proyecto de indianización total de las estructuras de poder político, con lo que, según sus líderes, los que deberían negociar sus modos de inclusión en el Estado son los “mestizos”, en calidad de minorías incorporadas, en condiciones de igualdad política y cultural con las mayorías indígenas. Si bien la temática campesina siempre está en el repertorio discursivo de este indianismo, todos los elementos reivindicativos están ordenados y dirigidos por la identidad étnica (“naciones originarias” aimaras y quechuas). Se trata, por tanto, de una propuesta política que se conecta directamente con el núcleo duro del pensamiento del periodo formativo (Reinaga), y con ello, hereda la crítica a la vieja izquierda marxista, a su cultura que aún influye pasivamente en sectores sociales urbanos mestizos. Por ello, esta corriente se ha consolidado sólo en el mundo estrictamente aimara, urbano rural, por lo que puede ser considerada como un tipo de indianismo nacional aimara.

Pese a sus notables diferencias y enfrentamientos, ambas corrientes comparten trayectorias políticas similares:

- a) Tienen como base social organizativa los sindicatos y comunidades agrarias indígenas.
- b) Los “partidos” o “instrumentos políticos” parlamentarios resultan de coaliciones negociadas de sindicatos campesinos y, en el caso del más, urbanas populares, que se unen para acceder a representaciones parlamentarias, con lo que la tríada “sindicato-masa-partido”, tan propia de la antigua izquierda, es dejada de lado por una lectura del “partido” como prolongación parlamentaria del sindicato.
- c) Su liderazgo, y gran parte de su intelectualidad y plana mayor (en mayor medida en el MIP), son indígenas aimaras o quechuas y productores directos, con lo que la incursión en la política toma la forma de una autorrepresentación de clase y étnica simultáneamente.
- d) La identidad étnica, integracionista en unos casos o auto-determinativa en otros, es la base discursiva del proyecto político con el que se enfrentan al Estado e interpelan al resto de la sociedad, incluido el mundo obrero asalariado.
- e) Si bien la democracia es un escenario de despliegue de sus reivindicaciones, hay una propuesta de ampliación y complejización de la democracia, a partir del ejercicio de lógicas organizativas no liberales, y la postulación de un proyecto de poder en torno a un tipo de cogobierno de naciones y pueblos.

Lo que resta saber de este despliegue diverso del pensamiento indianista es si será una concepción del mundo que tome la forma de una concepción dominante de Estado, o si, como parece insinuarse por las debilidades organizativas, errores políticos y fraccionamientos internos de las



colectividades que lo reivindican, será una ideología de unos actores políticos que sólo regularán los excesos de una soberanía estatal ejercida por los sujetos políticos y clases sociales que consuetudinariamente han estado en el poder.

Por último, en lo que respecta a la nueva relación entre estos indianismos y el marxismo, a diferencia de lo que sucedía en décadas anteriores, en las que la existencia de un vigoroso movimiento obrero estaba acompañada de una primaria pero extendida cultura marxista, hoy, el vigoroso movimiento social y político indígena no tiene como contraparte una amplia producción intelectual y cultural marxista. El antiguo marxismo de Estado no es significativo ni política ni intelectualmente, y el nuevo marxismo crítico, proveniente de una nueva generación intelectual, tiene una influencia reducida y círculos de producción aún limitados.

Con todo, no deja de ser significativo que este movimiento cultural y político indianista no venga acompañado de una vigorosa intelectualidad letrada indígena e indianista. Si bien el indianismo actual tiene una creciente intelectualidad práctica en los ámbitos de dirección de sindicatos, comunidades y federaciones agrarias y vecinales, el movimiento carece de una propia intelectualidad letrada y de horizontes más estratégicos. El grupo social indígena que podría haber desempeñado ese papel se halla aún adormecido por el impacto de la incorporación general de cuadros indígenas por el Estado neoliberal en la década de los noventa. Y, curiosamente, son precisamente parte de estos pequeños núcleos de marxistas críticos los que con mayor acuciosidad reflexiva vienen acompañando, registrando y difundiendo este nuevo ciclo del horizonte indianista, inaugurando así la posibilidad de un espacio de comunicación y enriquecimiento mutuo entre indianismos y marxismos, que serán probablemente las concepciones emancipativas de la sociedad más importantes en Bolivia en el siglo XXI.

Actividad 3

Después de una lectura detenida del texto de lectura, la reflexión crítica del mismo, elabore un comentario crítico en una página y media, a renglón saltado.

II. Actividades de formación comunitaria

Lectura obligatoria común: Fernando Álvarez - Uria y Julia Varela "Arqueología de la Escuela" Las Ediciones de La Piqueta. Madrid. 1991.

Reunidos en sus respectivas CPTes después de haber leído la lectura obligatoria común, "Arqueología de la Escuela" reflexionamos colectivamente sobre el capítulo mencionado y, con el aporte de maestras y maestros tomamos uno o más temas o ideas de la lectura para apoyar nuestro proceso de Implementación del Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo.

III. Actividades de concreción educativa

De acuerdo a los ejemplos y ejercicios desarrollados en la sesión presencial aplicamos la problematización de los diferentes aspectos de nuestra realidad para fortalecer la **articulación** del



desarrollo curricular y el **Proyecto Socioproductivo**²⁴ en los procesos educativos; estos procedimientos o actividades deben desarrollarse en el marco del desarrollo de nuestro Plan de Desarrollo Curricular; no necesitamos empezar de cero o realizar otra planificación adicional.

Es importante tomar en cuenta que este proceso debe ser llevado a cabo con la participación de las y los colegas de nuestro nivel (aunque no sean parte de nuestra CPTe)

Estas experiencias implementadas en nuestras aulas o procesos educativos son la base para realizar nuestro trabajo de sistematización.

Momento 3

Sesión presencial de socialización (4 horas)

Para la socialización presentaremos el producto de la Unidad de Formación No. 12.

Producto de la Unidad de Formación

Presentación de documento: 1er. Borrador del acápite “Comparación, análisis e interpretación colectiva de la experiencia de transformación de las prácticas educativas”.

Registro de Procesos educativos desarrollados a partir de la implementación de los Planes de Desarrollo Curricular.

Nota: para la elaboración del presente producto debe quedar claro que la “comparación, análisis e interpretación colectiva”:

- En qué consiste y cómo se redacta el contenido de este apartado; si bien estos elementos en la redacción del documento están interrelacionados o integrados, con fines de comprensión y ayuda es necesario aclarar en qué consiste y cómo se realiza –en la redacción del documento– la comparación, el análisis y la interpretación colectiva.
- Debe quedar claro que para la redacción de los apartados del Trabajo Final de Sistematización necesitamos volver y/o mirar una y otra vez nuestra práctica educativa que desarrollamos diariamente. Este ejercicio de mirar nuestra práctica una y otra vez, nos aportará muchas luces para la comparación, análisis e interpretación colectiva.
- Si estamos claros cómo hemos desarrollado la metodología (práctica, teoría, valoración y producción), el desarrollo y evaluación de las dimensiones (ser, saber, hacer y decidir), la articulación del desarrollo curricular y el PSP, los sentidos de los campos, los ejes articuladores y los otros elementos curriculares del Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo, será más sencillo redactar nuestro Trabajo de Sistematización; por esto es importante reflexionar sobre estos elementos desde la misma práctica de aula o proceso educativo.

24. Recordemos que el “acontecimiento” se ha trabajado sólo con fines didácticos; en nuestra práctica educativa maestras y maestros continuamos trabajando a través del Proyecto Socioproductivo (PSP).

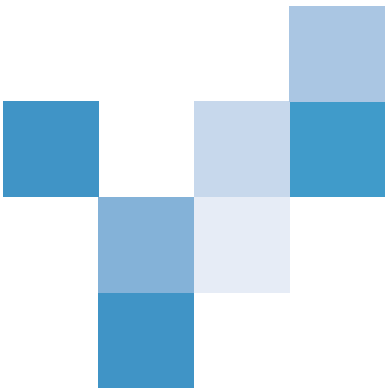


Bibliografía

- Buen Abad Domínguez, Fernando (2006). *Filosofía de la Comunicación*. Ed. Ministerio de Educación, Venezuela.
- Calloni, Stella (2005). *Evo en la Mira: CIA y DEA en Bolivia*. Ed. Cooperativa Punto de Encuentro, Bs. As. (Texto disponible en internet).
- Colome, Gabriel (1994). *Política y Medios de Comunicación*. Ed. U.A.B., Barcelona. (Texto disponible en internet).
- Chomsky, Noam, *El Control de los Medios de Comunicación*. (Disponible en internet. Es un artículo interesante, de un científico de las ciencias sociales).
- Follari, Roberto (2012). *La Alternativa Neopopulista*. Ed. Homo Sapiens, Rosario, Argentina.
- (2013) “**Medios, Populismo y Poder en América Latina**”. En: *Íconos*. Revista de Ciencias Sociales, Nº 46, Quito, Mayo.
- Laclau, Ernesto (2002). *La Razón Populista*. Ed. F.C.E., México.
- McLuhan, Marshall (1996). *Comprender los Medios de Comunicación*. Ed. Paidós, Barcelona.
- Moldiz, Hugo, “**La USAID, la NED y el GALI en la Subversión contra América Latina**”. En: *La Época*, Nº 618, 2014. Se recomienda leer este trabajo bien documentado. También será conveniente revisar los Nº 617 y 519, en el que encontraran otros trabajos de similar interés y necesidad de leerlo, por su relación directa con el acontecimiento. *La Época*: www.la-epoca.com.bo).
- Rincón, Omar (2010). *¿Por qué nos odian tanto? Estado y Medios de Comunicación en América Latina*. Ed. Friedrich Ebeert Stiftung, Bogotá. (Texto disponible en internet).
- Rubido, Sagrario, et al. (2001). *Medios de Comunicación y Manipulación*. Ed. UNED, Barcelona.
- Salinas, Alejandro. “**Populismo, Democracia, Capitalismo: La Teoría Política de Ernesto Laclau**”. En: *Crítica Contemporánea*. Revista de Teoría Política, Nº 1, pp168-188, Argentina.
- Sharp, Gene (2003). *De la Dictadura a la Democracia. Un Sistema Conceptual para la Liberación*. Ed. Institución Albert Einstein. Está disponible en internet.

(Este último texto es clave para entender a cabalidad el acontecimiento. Está presente en éste de modo subyacente. **Recomienda su lectura**, porque en este escrito está presente la llamada “**teoría de los golpes suaves**” o la “**teoría de los golpes blandos**” que la CIA aplica para derrocar gobiernos populares o de izquierda. En Bolivia, esta “teoría” está en plena aplicación. Su lectura mata, por así decirlo, las miradas inocentes, de las acciones que ejecutan las personas contrarias a los gobiernos populares o de izquierda.







*“Juntos Implementamos el Currículo
e Impulsamos la Revolución Educativa”*

