



Homenaje a

Juan José
Bautista Segales

Ayrampu



Homenaje a
Juan José
Bautista Segales

Ángela Luna

Directora

Luis Sihuacollo

Dirección Editorial

Rodrigo Leopoldino

Dirección Académica

Mel Aguilar

Diseño y diagramación

Marzo, 2023

Año 2, Número 2

ISSN 2790-0525

Lima (Perú)

Teléfono +51 983 545 580

revista.ayrampu@gmail.com

Redes sociales:

 Revista Ayrampu

 revistaayrampu

Portada

Juan José Bautista Segales

Ayodê França

Pintura digital, 40 x 56 cm, 2022.

La revista es accesible en formato electrónico en la dirección www.ayrampu.org

Consejo científico

Sheila Alvarado (Perú)

Rafael Bautista Segales (Bolivia)

Alfonso Castrillón (Perú)

Paloma Celis - Carbajal (Estados Unidos)

Zenón Depaz (Perú)

Juan P. González (Argentina)

Pablo Guadarrama (Cuba)

Sara Beatriz Guardia (Perú)

Roxana Huaman (Perú)

Cecilia Méndez (Perú)

Alejandro Neyra (Perú)

Sofía Pachas (Perú)

Rubén Quiroz (Perú)

Adriana Rodríguez (Argentina)

Pedro Pablo Rodríguez (Cuba)

Joel Rojas (Perú)

Osmar Sánchez Aguilera (México)

Jaime Vargas Luna (Perú)

Adrian Vila (Argentina)

Fernando Villegas (Perú)

Índice

Presentación

Obituario

Y no nos dimos un abrazo 4
Dany Velásquez

Dossier

El filósofo 10
Rafael Bautista Segales

Subjetividad y racionalidad. Apuntes para pensar la vida 13
Javier Reynaldo Romero Flores

Al servicio del poder o al servicio de lo sagrado 26
Wanda Nogales y Ronax Arandia

La vida como criterio fundamental 40
Yesmín Hurtado Peralta

De la racionalidad moderna a la racionalidad comunitaria 45
Julio Álvarez Quispe

El método de una razón de liberación 51
Juan Carlos Morales

¿Qué significa sentir desde América Latina? 55
Alan Quezada Figueroa

Trampas de los métodos en la modernidad y la opción decolonial 70
Ensayo colectivo

Juan José Bautista Segales, hacia un pensar desde América latina 84
Justo Soto Castellanos

| | |
|--|-----|
| Juan José Bautista y el espíritu de la Revolución del Siglo XXI José Manuel López | 98 |
| Hacia una economía desde América Latina Beatriz Corina Mingüer Cestelos | 115 |
| La extinción y el pachacuti. América Latina y las crisis civilizatorias: diálogos de cambio de siglo entre José Carlos Mariátegui y Juan José Bautista Segales Ariel Salcito | 133 |
| Miscelánea | |
| Arte plumario en museos. Manifestación ritual y artística Susan Salgado Montalvo | 153 |
| Testamentos de viudas afrodescendientes en Lima, siglo XVII Erik Bustamante-Tupayachi | 171 |
| La agonía de la democracia peruana en el Bicentenario Álvaro Collao Tamayo | 191 |
| Arte y literatura | |
| Chhaypt'at qhana Marleni Yujra Huanca | 215 |
| Harawikuna Ch'aska Eugenia Anka Ninawaman | 217 |
| Margarita María José Montezuma | 221 |
| Entrevistas | |
| Entrevista a Juan José Bautista Segales Justo Soto Castellanos | 224 |
| Conversación con Rafael Bautista Segales Luis Sihuacollo | 236 |
| Reseñas | |
| ¿Qué significa pensar desde América Latina?, de Juan José Bautista Segales Luis Martínez Andrade | 251 |
| El virreinato del Perú en la encrucijada de dos épocas (1680 – 1750), de Bernard Lavallé y Claudia Rosas Jesús Salazar Paiva | 256 |
| Este futuro es otro futuro. El papel del discurso social en el [sub]desarrollo de la música electrónica académica en el Perú, de José Ignacio López Ramírez Gastón Camilo Uriarte Trancon | 259 |
| Manco Cápac, de Henry Vallejo Jesús Cossio | 261 |

Repositorio

Biblioteca Miguelina Acosta 265
Vero Ferrari y Ana Karina Barandiarán

La cocha de los libros 267
Juanjo Fernández

Autores y autoras 271
Biografías

Agradecimientos 281

Presentación

¿A qué llega una revista como *Ayrampu* a la escena continental? No pretende, por cierto, exacerbar mezquindades partidistas ni adherirse a particulares ideales estéticos. Su labor está en hermanar. Y no se nutre esta idea viviendo aislados unos de otros o caminando bajo el solapado confinamiento mental del individualismo, sino echando la carga al hombro para marchar en cuadro apretado contra los que dividen y siembran la enemistad.

Tampoco quiere nuestra revista contentarse con el simple acumulamiento de páginas, y precisamente por ello ha decidido organizar una serie de charlas alrededor del *dossier* de cada número. Estos cursos, de naturaleza virtual, ayudarán a difundir por toda la región las ideas de nuestra riquísima tradición de pensamiento y permitirán, a su vez, advertir la extendida alienación que todavía se respira entre nosotros.

El número actual está dedicado a la memoria de un boliviano sabio y generoso; un hombre cuya inquietud juvenil navegó por la sociología y que más tarde, gracias a un oportunísimo viaje a México, supo virar hacia la filosofía de la mano de Enrique Dussel. Nos

referimos a Juan José Bautista Segales. Las ideas de este hombre solar, quien volvió a ser parte de la tierra hace un par de años, empiezan a resonar con mayor vitalidad en estos días. Asistimos, pues, a un nacimiento póstumo. Su indagación acerca de un pensamiento amerindio es una tarea pendiente. Ojalá este ramo de textos estimule ese objetivo.

Ayrampu llega a su segundo número en un contexto lamentable: Rosalino Florez, un joven cusqueño de 22 años que estuvo más de dos meses hospitalizado, ha fallecido a causa de los 36 impactos de perdigón que recibió en la espalda por parte de la Policía Nacional del Perú durante las protestas contra el gobierno de Dina Boluarte. No se trata, por supuesto, de un hecho aislado. La violenta represión, sumada a otras desafortunadas decisiones de la actual mandataria, han cobrado ya 67 vidas humanas. Nuestra revista rechaza enérgicamente tales acciones. “Esta democracia ya no es democracia” coreaban las multitudes durante las manifestaciones. Aquel grito espontáneo es el diagnóstico más certero en este tiempo de incertidumbres.

Obituario



Portada Obituario

Juan José Bautista Segales

Foto de archivo familiar

Y no nos dimos un abrazo

*A la memoria del querido maestro
Juan José Bautista S.*

Dany Velásquez Romero

En 2018, el congreso de las Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana-JALLA, fue celebrado en el Acre, en el Amazonas brasileño. Ciertamente, llegué a este evento poco motivado y bastante saturado de tanto academicismo inerte, de tanto eurocentrismo, de tanta investigación superficial, de esas que se presentan en 10 o 15 minutos, unas tras otras, como en un show de exhibicionismo, de lucha de egos para los profesores, estudiantes y universidades mostrar cuánto producen...

Lo que en realidad me entusiasmaba era conocer esa parte del Amazonas, poder hacer alguna inmersión en la selva, visitar Xapuri, la tierra de Chico Mendes, y bueno, por tratarse de un congreso internacional, quizá también actualizarme sobre algunas investigaciones de literatura latinoamericana contemporánea y su relación con la realidad social y los problemas que vive América Latina, que era el tema que venía trabajando. Alimentaba la vaga esperanza de sorprenderme con algo novedoso.

Esto no sucedió en las diferentes jornadas que participé. Presenté mi trabajo, asistí a algunas

mesas medianamente interesantes, hice algunas y algunos amigos de Perú, Venezuela, Bolivia, Argentina, Colombia, Chile, Brasil, con quienes comimos, bebimos, conversamos bastante, y nada más. Todo indicaba que sería otro congreso como a los que estaba acostumbrado. Tal vez un poco mejor por las amistades conseguidas y los contactos realizados.

Con los nuevos cómpas, cuates, parceros, llegamos a la conferencia de clausura, cuyo invitado principal era un filósofo boliviano, un tal Juan José Bautista, según la programación. Alguna compañera llegó a decir que éste iba a hablar sobre su libro llamado *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, el cual había recibido un premio importante. Nada más sabíamos del conferencista.

La sorpresa comenzó cuando en lugar de los acartonados profesores, todas y todos un poco parecidos, en su mayoría blancos, intelectuales aburguesados, con algunos tintes bohemios, en el mejor de los casos, apareció un hombre de lo más sencillo, con claros trazos indígenas, con su piel morena, como la mía, medio bajito, como yo, bastante seguro, firme, con un aura que infundía

respeto y un aplomo que invitaba a la escucha atenta, a la concentración.

Sin embargo, la verdadera revelación, la epifanía, se produjo cuando comenzó a hablar, cuando empezó a exponer su libro sobre la pregunta qué significa pensar desde América Latina, desde el lugar de los oprimidos, desde el lugar de los pueblos originarios, cuando fue haciendo referencia a la Filosofía de la Liberación, al pensamiento y al trabajo del maestro Enrique Dussel, a su importancia para la filosofía latinoamericana, a Franz Hinkelamert, Hugo Zemelman, a la “transmodernidad”, a la importancia de descolonizar nuestro pensamiento, al “poder del pueblo en tanto que pueblo”, al *Suma Qamaña* o “buen-vivir”...

Como en una película de ciencia ficción o un cuento de Borges o Cortázar, en que el tiempo es relativo y se abren otras dimensiones de la realidad, allí parecía que todo alrededor se hubiese detenido y solo existía ese momento. Era demasiada información que caía como maná, como lluvia en el desierto (en ese desierto en el que dolorosamente se está convirtiendo el Amazonas por el capitalismo suicida) y yo la recibía de brazos abiertos y de cara al cielo.

De alguna manera muchas de las ideas que él presentaba yo las intuía, las había descubierto por otros caminos, de la literatura, de la labor académica, intelectual, del mundo, de la experiencia de vida. No obstante, el maestro Juan José las presentaba de una manera tan clara, tan contundente, con tanto fundamento, con tanto “ajayu”, diría él desde su sabiduría aymara, como no lo había

visto ni escuchado antes, ni leído en ningún libro. Es del agua de esta fuente que quiero beber, pensaba mientras él hacía su presentación.

Cuando terminó la exposición y tras la ovación de aplausos, como nunca me sucedió con ningún grupo musical, artista, intelectual, ni siquiera en mi adolescencia, salí ansioso, agitado, a buscarlo para saludarlo, para saber dónde podía comprar su libro, para pedirle su contacto, para saber cómo podía conocer más, aproximarme mejor a todo lo que él nos estaba revelando. Sobre el libro me dijo que se había editado en España, que en Brasil no se conseguía. Yo le pregunté si tenía algún ejemplar que me pudiera vender y él respondió que únicamente tenía uno, el que estaba usando, pero que si quería me lo podía dar. Le pregunté el valor y como no me alcanzaba el dinero que tenía, le dije que me diera unos minutos y fui corriendo a pedirle prestado a mis nuevos amigos. Volví con el dinero y él me entregó el libro. También me dio su correo electrónico y me indicó algunas páginas y redes sociales donde podía acompañar parte del trabajo que él y otros representantes de la Filosofía de la Liberación estaban produciendo. Le agradecí y como un fan en éxtasis, me despedí con los ojos brillando y una sonrisa indeleble.

Después de este epifánico encuentro regresé a Bahía. Leí *¿Qué significa pensar desde América Latina?* y el asombro y admiración no mermaron, por el contrario, se consolidaron aún más. Busqué las páginas y enlaces que él me recomendó. Vi todos los videos que pude de sus conferencias,

clases, talleres, entrevistas. Me aproximé también a la obra y al pensamiento de Dussel y a la Filosofía de la Liberación. Finalmente sentía que había encontrado los interlocutores y las voces que tanto anhelaba para efectuar un verdadero diálogo, una verdadera comunicación. Sentí que no estaba más solo.

Aproximadamente un año después del congreso en el Acre, surgió la posibilidad de tener una licencia para efectuar estudios de postdoctorado. Yo, que siempre me había resistido tanto a seguir a alguna figura en particular, a nombrar de “maestro” a alguien, ahora lo elegía a él sin duda alguna como mi “Maestro” y tenía toda la convicción que era con él, con Dussel y la Filosofía de la Liberación, que quería realizar estos estudios, seguir investigando, profundizando, descubriendo nuevos horizontes, que a su vez eran los horizontes de mis ancestros, de mis raíces, de nuestra historia que había sido negada y encubierta por más de 500 años desde la llegada de los invasores.

Le escribí al correo que me había dado preguntándole si se acordaba de mí y si podía ser mi orientador durante esta estancia postdoctoral. Demoró un poco en responder y cuando lo hizo me dijo que cómo no iba a recordar a la persona que fue corriendo a pedirle prestado dinero a sus cuates para comprar su libro. Muy generosamente afirmó que podía contar con él y Enrique Dussel para realizar estos estudios en México, donde él estaba viviendo y trabajando.

Luego de sortear los pesados y complicados trámites burocráticos, logré viajar. Llegué a CDMX el 18 de

marzo de 2020, justo cuando se decretó la cuarentena y el aislamiento obligatorios debido a la pandemia global por el COVID-19. El “día en que la Tierra paró”, como diría el músico brasileño Raúl Seixas.

Además de la pandemia, nuestro reencuentro se vio frustrado porque debido a problemas de salud el maestro había regresado a su tierra natal, Bolivia, para realizar un tratamiento con medicina ancestral, según me dijo días más tarde.

A pesar de todos estos obstáculos, logramos comunicarnos por email y luego por vía telefónica. Él me dio algunos contactos importantes en México, a través de los cuales pude conocer otras y otros integrantes de la Filosofía de la Liberación. Inclusive pude ser su alumno en los cursos sobre Benjamin que impartió durante los dos semestres del 2020. Todo por medio de las plataformas virtuales, a las cuales él era tan reticente, pero que comenzaron a hacer parte de la nueva realidad impuesta por la pandemia, o mejor sería llamarla “plan-demia” global.

También pude conocer y tener algunos diálogos con el maestro Enrique Dussel, lo cual fue maravilloso. Sin embargo, ansiaba por el reencuentro con el maestro Juan José, por ese cara a cara tan importante, tan insustituible. A veces pensaba en las charlas que tendríamos, en que seguramente nos haríamos amigos, quién sabe hasta echarnos unos tequilas, por qué no, darnos un fuerte abrazo, platicar sobre su vida y la mía, conocer nuestras familias, invitarlo a Bahía...

Las veces que conversamos él estaba ansioso por regresar a México, allí estaba su compañera

y sus dos pequeños hijos. Pensaba llegar a fines de año. Inclusive llegó a decirme que cuando estuviera en México quería que fuera a su casa a comer, a conocer a su familia. Yo por supuesto le dije que sería un placer. ¡Qué bueno hubiera sido!

Como no se pudo en diciembre, después dijo que pensaba viajar en enero, después en febrero. Sin embargo, la cuestión de la pandemia no mejoraba, cada vez aumentaba más el número de contagios y de víctimas, los protocolos para viajar se hacían más complicados, y lo peor de todo, su salud tampoco mejoraba.

Finalmente llegó la hora de retornar a Brasil, de volver al trabajo en la universidad, a mi vida en Bahía. Antes del viaje conversamos por teléfono y lamentamos mucho no habernos podido encontrar durante ese penoso año. Pero me dijo que lo importante era que ya me había aproximado a la Filosofía de la Liberación, que había conocido a Dussel y otros importantes contactos, que se habían iniciado los trabajos. Que tenía que seguir desarrollando los temas. Que el camino era la filosofía y la mística, las dos juntas. Enfatizó mucho esto.

Volví a Brasil en marzo de 2021. Él seguía en Bolivia y a pesar de los esfuerzos y tratamientos su salud no mejoraba. Dos meses después, en mayo, justamente el día que me encontraba en un barco con mi esposa, mi madre y nuestras pocas pertenencias, saliendo de la ciudad para volver al campo, a la Pachamama, materializando esa transformación existencial, que él tanto insistía, para no quedarnos apenas en el discurso teórico,

nos enteramos de la triste noticia de su partida. El maestro se juntaba a los ancestros, para desde allí continuar luchando por la comunidad de vida, como muy bien lo dijo su querida esposa. Sentí un dolor profundo, una tristeza indescribible, pero al mismo tiempo una gratitud inmensa por todo lo que me había donado, por todo lo que había aprendido, por todos los horizontes utópicos que me había abierto. En medio de todo ese torbellino de emociones, retumbó una frase que cerraba esa espiral de enseñanza, de sabiduría, de encuentros y desencuentros que es la vida misma: “Y no pudimos darnos un abrazo...”

¡Jallalla querido maestro, jallalla!



Dossier



Juan José Bautista Segales

Portada Dossier

Contemplación

Ángela Luna

Técnica mixta

16 x 10 cm

2022

El filósofo*

A mi hermano Juan José Bautista Segales

In memoriam

Rafael Bautista Segales

Fue una noche de abril. La ciudad se anegaba en zozobra. Los rumores no lograban alumbrar la creciente oscuridad que sitiaba los cuatro costados de la capital. El gran apagón cegaba los ojos con la más cruel incertidumbre, e imprimía en los corazones malos presentimientos y consecuencias todavía más oscuras que aquella noche. Sombras pasadas volvían a soplar su aliento fétido y expandían el temor por las calles que se refugiaban en cuanto vela había en las despensas. La gente salía a compartir la pena con sus vecinos y todos tenían la misma pregunta que abría sus miradas para así robar un poco de luz a los candelabros.

Pero la noche no se ensañó. La espera no acabó desfalleciendo en lo terrible. El gran apagón sólo fue eso y pronto la luz devolvió a la ciudad su perfil vidrioso. Pero, esa noche, las miradas treparon por encima de sus miedos y siguieron los perfiles de los edificios en dirección hacia arriba. Aprendieron a ver hacia lo alto. Y vieron cómo las

estrellas no se habían extinguido y continuaban vistiendo la noche de milagros. Todos entonces se recogieron en una contemplación casi mística del universo y midieron su inmensidad con un largo asombro que atravesaron de canto a canto. La ciudad se bañó con un descanso que bajaba de lo alto y persistió mucho tiempo más en los sueños de la gente.

Ahora bien, aquella noche, llena de misterios, no fue sólo de apagones crecientes que anegaron de dudas la ciudad hasta la madrugada. Hubo algo más. Otro acontecimiento, tan portentoso como el recuerdo que guarda la memoria de aquella jornada, sucedió en un rincón de los alrededores de esta ciudad que, una vez, fue el orgullo de un país pujante.

Esa noche, en medio de la zozobra y la desesperanza, entre la oscuridad y el silencio expectante, le fue revelado al filósofo el principio de principios, el origen, el fin y el fundamento, el porvenir y su tiempo. Su búsqueda dio sus frutos aquella noche y cosechó en silencio lo que pareció bajar de los cielos hasta su desvelada mirada.

* Cuento publicado en Bautista, R. (2022). *La Memoria Obstinate. Preludio de una teoría del espíritu narrativo*. La Paz: Yo soy si Tú eres Ediciones.

Llegó a esta parte del mundo sin el ruido que precedió a sus similares. Desapareció de la palestra que ocupaban los intelectuales los meses anteriores a las revueltas de mayo. La desconfianza al mundo se adivinaba en sus ojos que se agazapaban detrás de aquellos anteojos de baquelita negra. No le cegó la revolución que se pregona-ba a voz en cuello; ni le extrañó que, después, sus apologistas abjuraran públicamente de ella. Fre-cuentaba rara vez, y con suspicacia, los banquetes que la intelectualidad despilfarraba ante la menor excusa. Tampoco le tentó la fama que estaba tan reñida con aquel silencio que buscaba en todas partes, ni el poder que seducía a sus colegas has-ta revolverles en el lecho de las prebendas.

Había dedicado su vida, con sacrificio y tenaci-dad, a escudriñar con celo todo el pensamiento que se extendió por más de veinticinco siglos en el mundo. Amó a Platón y Aristóteles por enci-ma de toda diferencia. El medioevo le demoró sendas de luz y misterio. Reconoció en Descar-tes a un semejante. Leibniz y Baruch Espinosa le condujeron por el camino de la filosofía primera, desplegada matemáticamente. Kant estuvo a su lado, construyendo los principios de la razón, conspirando una crítica trascendental. Primero Bergson y luego Husserl fueron los presuntos implicados de sus tempranas sospechas. Hasta que encontró a Heidegger, mientras se debatían consigo las posibles estructuras de una categoría elemental que estaba construyendo. Desde en-tonces no desmayó hasta encontrar la clave, la piedra fundamental de un sistema que germina-ba desordenadamente entre sus soliloquios.

Afuera el silencio rumiaba el frío que se despren-día de las miradas sumidas en el pasmo. Esa noche el tiempo se descubrió en la oscuridad y penetraba por las puertas que, como nunca, permanecían abiertas. El filósofo advirtió algo in-usual y, como un destello, sintió una revolución urgente gestándose allí mismo, en la desorde-nada urdimbre que tejían sus ideas. De pronto el sistema, que parecía trabajosamente discurrir en el aire junto a la estela que dejaban las velas, adquirió coherencia definitiva. Clara y distin-tamente, a la luz de las velas, empezaron a fluir conceptos y categorías que iban a desafiar toda la tradición; definiciones audaces sin parangón en el lenguaje académico; aforismos desafiantes y parábolas se colaban encendiendo aún más los textos. Frases lacónicas, como dardos infalibles, iban distribuyendo una explicación que llevaba años macerando.

La ciudad volvió a encender su soberbia ante el cielo que no se dolió. Sin percatarse de aquello, incansable y presuroso, el filósofo llenó páginas y páginas de pensamiento comprimido en pará-grafos largos como el tiempo; con una precisión y una erudición tan asombrosas que, en un mo-mento supremo, le poseyó la idea de ser nada más que un médium escribano que escuchaba el dictado de un ser superior. Una vez dibujado el punto final de 996 páginas, descansó en el mis-mo escritorio que rebalsaba de tanto papel escri-to con tinta color sepia.

Afuera una suave luz resbalaba en la neblina que envolvía la ciudad como una bufanda. La

última vela dio un suspiro mortuorio y no llegó a ver ese nuevo día. El filósofo se levantó, recogió páginas al azar, las leyó en voz alta y comprendió que eran perfectas.

Recordó, entonces, su niñez perdida, su juventud no lograda. Vio ante sí la imagen seca y adusta de una soledad que costó toda una vida, y no sintió remordimiento alguno. Todo aquello había valido la pena. El fruto del sacrificio y la abnegación era perfecto. Repitió, para su propio deleite, una vez más, la sentencia socrática que memorizó hace más de 33 años:

“El propósito del conocimiento es, primeramente, uno mismo”.

Salió ufano al balcón que se doraba entre la tenue luz de la mañana. Respiró hondo, como si el aire tuviera un sabor nunca antes sospechado. Se le antojó pensar que la vida había llegado a madurar un nuevo tiempo y que él estaba ahí, testigo del primer impulso de algo insólito. Llenó sus pulmones con más ahínco, quería empaparse de aquella conjetura feliz, pero un ligero cosquilleo le hizo reconocer una contracción, que se hacía más percusiva en la tos que asaltaba su garganta con fogonazos de materia espesa (demandando un movimiento compulsivo en todo su cuerpo). Entonces comprendió algo más, mientras el pañuelo se teñía de una fuerte sustancia oscura.

Hace muchos años, en una suerte de éxtasis, siendo todavía impúber, había soñado con el diálogo entre poetas y pensadores, alumbrando plazas con la palabra, generando actos que los

hombres celebraban libres y soberanos. En un arranque apasionado, pero lúcido, había ofrecido, desde entonces, su existencia a la sabiduría.

La ciudad bostezaba y se negaba a despertar del todo. Nubes ralas se esparcían en el cielo que estaba de un azul expedito. En las calles ya se adivinaba un ajetreo que iba a ser unánime de un momento a otro. Y al balcón de *Los Rosales*, del número 17 de la calle Estigia, habían llegado un montón de palomas que curioseaban como comadres de pueblo. Una suave filigrana de luz se derramó en la puerta entreabierta, descubriendo un cuerpo que estaba vencido, un rostro impávido que había presenciado lo inevitable.

Una lágrima se corrió por su mejilla izquierda, los labios estaban abiertos, oscuros por la sangre, y los ojos estaban despiertos, encendidos, pero ya no miraban. Estaban agradecidos.

Subjetividad y racionalidad. Apuntes para pensar la vida

Javier Reynaldo Romero Flores

Recepción: 6 de septiembre de 2022

Aceptación: 11 de octubre de 2022

Resumen

A partir de un breve relato sobre nuestro encuentro con Juan José Bautista reflexionamos, inicialmente, el modo en el que el filósofo boliviano problematiza la subjetividad del boliviano, sostenida hasta el siglo XX y, desde fines de este, en contradicción con una nueva, emergente, que intenta revertir la inversión del mundo instalada durante el proceso colonial. Posteriormente, esquematizamos los argumentos a partir de los cuales desarrolla una “racionalidad de la vida”, enmarcada en el horizonte del “*Suma Qamaña*”, mostrando posibilidades distintas a la idea de desarrollo instalada por la Modernidad.

Palabras clave

Juan José Bautista, Bolivia, pensamiento crítico, subjetividad boliviana, racionalidad, inversión del mundo, racionalidad de la vida.

Abstract

Starting from a brief account of our meeting with Juan José Bautista, we reflect, initially, on the way in which the Bolivian philosopher problematizes the subjectivity of the Bolivian, sustained until the 20th century and, since the end of this century, in contradiction with a new, emerging, which tries to reverse the investment of the world installed during the colonial process. Subsequently, we outline the arguments from which he develops a “rationality of life”, framed in the horizon of “*Suma Qamaña*”, showing possibilities different from the idea of development installed by Modernity.

Keywords

Juan José Bautista, Bolivia, critical thinking, Bolivian subjectivity, rationality, inversion of the world, rationality of life.

Introducción

La posibilidad de reflexionar sobre los aportes a la construcción de conocimiento desde Bolivia, realizados por Juan José Bautista, se cruza con compromisos, renunciadas y búsquedas personales que nos llevaron a conocerlo personalmente. Primero, siendo su alumno en diversos cursos, al margen de los espacios académicos formales en la ciudad de La Paz, cuando él aprovechaba sus vacaciones para desarrollar “formación urgente”. Posteriormente, construyendo lazos de amistad, más allá de aquellos cursos y, finalmente, consolidándose para nosotros, como el Maestro, siempre dispuesto a orientar nuestras propias búsquedas en el campo de la construcción de conocimiento.

Este proceso relacional, pedagógico y fraterno fue desarrollado habiendo compartido previamente, sin saberlo, una coyuntura muy particular, la Bolivia de fines del siglo XX y principios del XXI, en la que se puso en evidencia la inconsistencia del proyecto político impuesto por las potencias extranjeras, dejando en evidencia la inviabilidad económica, una crisis social y diversidad de conflictos culturales. Todo esto como consecuencia, pero también como respuesta a problemáticas globales, regionales y locales.

En aquella coyuntura, nuestro país había vivido una década de dictadura militar, consecuencia del Plan Cóndor¹, se había instaurado un “Régimen de Seguridad Nacional” con la consigna “Orden Paz y Trabajo”, aplicando la doctrina de la tortura y la muerte de los disidentes, al igual que en otros países del continente. Posteriormente, luego de unos años de difícil transición hacia un régimen democrático liberal, en 1985 se instaló por primera vez el liberalismo extremo, denominado neoliberalismo, con la promulgación del Decreto Supremo 21060. Años más tarde, con la caída del Muro de Berlín en el año 1989, el capitalismo extremo se difundiría en gran parte de los países del mundo.

Estas circunstancias, habían producido un conjunto de crisis por las que el clima político de fines del siglo XX en Bolivia hacía insostenible la reproducción de la vida cotidiana. Una serie de demandas de la población se hacían evidentes a través de marchas y movilizaciones en los centros de las distintas ciudades, mientras las principales carreteras eran bloqueadas por mineros y campesinos. Todos estos acontecimientos daban qué pensar, dirá Juan José Bautista, y se volcará por completo a la producción de su obra, acorde al desafío de su tiempo.

Con esos antecedentes, hemos organizado el presente ensayo en tres subtítulos: el primero, en el que hacemos referencia breve a las circunstancias en las que se pueda implementar, sin ninguna discusión y ninguna oposición, la política neoliberal en los países del cono sur. Los gobiernos dictatoriales de Bolivia, Chile, Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay, bajo los órdenes de Estados Unidos, a través de la CIA, coordinaban diferentes operaciones, pero también participaron de este proceso Perú, Colombia, Venezuela y Ecuador. Luego de una década de aplicación de la “doctrina del shock” (Klein, 2008), la implementación del modelo neoliberal fue recibida como una “bendición”.

¹ El Plan Cóndor fue desarrollado entre 1970 y 1980 en varios países de América Latina. Fue pensado, liderado y sostenido por la CIA. Sirvió para implementar un régimen de terror inicial (torturas, muertes y desapariciones) para que posterior-

mente se pueda implementar, sin ninguna discusión y ninguna oposición, la política neoliberal en los países del cono sur. Los gobiernos dictatoriales de Bolivia, Chile, Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay, bajo los órdenes de Estados Unidos, a través de la CIA, coordinaban diferentes operaciones, pero también participaron de este proceso Perú, Colombia, Venezuela y Ecuador. Luego de una década de aplicación de la “doctrina del shock” (Klein, 2008), la implementación del modelo neoliberal fue recibida como una “bendición”.

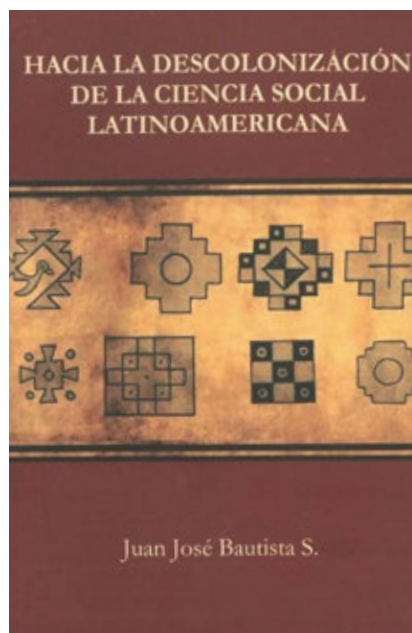
cunstancias en las que se dio nuestro encuentro con el Maestro, su trabajo, su compromiso y su pensamiento, que nos llevó a dar un giro epistemológico, ético, político, pero sobre todo existencial. Posteriormente, destacamos dos problemas fundamentales que han sido desarrollados en su obra.

Estos son vitales para nosotros por la urgente necesidad de pensar una antropología desde Bolivia, pero no por una búsqueda de una antropología que sea novedosa y se “venda” en el mercado académico, sino, sobre todo, por la búsqueda de una salida a los problemas de convivencia cotidiana, instalados por las nuevas formas de gobernar la subjetividad en los últimos tiempos a través de las nuevas tecnologías, complementadas muy bien con las antiguas formas de colonialidad del saber.

El primer problema, sintetizado en el segundo subtítulo, está referido a la idea que los bolivianos tienen de Bolivia, o mejor, de lo boliviano y cómo esta idea es más bien un complejo entramado de contradicciones entre las que sobresalen el sentido colonial de lo hispanoamericano y de lo latinoamericano, con una total carencia de autoconciencia que deberán ser superadas a partir de su tensión con lo indoamericano.

El segundo problema, desarrollado en el tercer subtítulo, se refiere a la racionalidad y su posibilidad de producir pensamiento crítico desde el horizonte del *Suma Qamaña*², ante la inversión de la realidad producida por la racionalidad de

² Ver la nota 9.



la Modernidad. Entendida esta como una idea de desarrollo, que implica industrialización, sustentada desde una forma de relacionamiento con la realidad en términos de sujeto-objeto.

1. Nuestro encuentro con el Maestro

Circunstancias particulares hicieron que busquemos más allá de la antropología alguna forma de comprensión para entender lo que estaba pasando en Bolivia, pues parecía que nuestra formación académica anterior no servía para ese fin. Desde el año 2000, en Bolivia, vivíamos “pisando un arsenal a punto de hacer explosión”. Aquella necesidad nos llevó a indagar respuestas en espacios desconocidos para nosotros. Sin saberlo, estábamos transitando de la antropología a la ciencia política.

Lo anterior se estaba dando porque sentíamos un clima de alta inestabilidad política que se había iniciado a fines del siglo XX y se reproducía de un modo sostenido durante los primeros años del siglo XXI. Vanamente intentábamos comprender qué era lo que estaba pasando en nuestro país. La “Guerra del agua”³, desarrollada en la ciudad de Cochabamba; “Febrero negro”⁴, coyuntura política manifestada en el centro de la ciudad de La Paz; y la “Guerra del gas”⁵, aconte-

³ La “Guerra del agua” fue un acontecimiento vivido en la ciudad de Cochabamba en el año 2000, como consecuencia de la privatización del suministro de agua en la ciudad. Durante el gobierno de Hugo Banzer, como política orientada desde el Banco Mundial, la multinacional Bechtel se hizo cargo de aquel servicio y el precio básico del mismo subió al 300%. La consecuencia fue una serie de protestas que culminaron en un enfrentamiento entre la población civil movilizada y el ejército “nacional” armado que defendía a aquella transnacional. Se declaró ley marcial, hubo 121 heridos, 172 detenidos y una persona muerta. Posteriormente, aquella medida fue revertida gracias a aquella movilización. Esta fue la primera guerra del agua en el mundo.

⁴ “Febrero negro” fue un acontecimiento vivido en la ciudad de La Paz en el año 2003, por la promulgación de un impuesto al salario por el entonces presidente de Bolivia, Gonzalo Sánchez de Lozada. Esta fue una medida económica de urgencia, al mejor estilo neoliberal, que subía en un mayor porcentaje los impuestos a los sueldos menores y los grandes capitales recibían un alza mínima en sus impuestos. Aquel acontecimiento, como causa del denominado “impuestazo”, produjo un motín policial y el enfrentamiento entre policías y militares, junto a otras revueltas de la población civil durante el 12 y 13 de febrero. Hubo una treintena de muertos y muchos heridos.

⁵ La “Guerra del gas” fue un acontecimiento desarrollado en octubre de 2003 en las ciudades de La Paz y el Alto, durante el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, pero que durante los últimos días del conflicto convocó a diversas poblaciones que llegaron de varias ciudades del país. El Gobierno había planificado exportar el gas boliviano a partir de plantas especiales que deberían ser construidas en Chile por aquel gobierno, mientras en Bolivia aquella materia prima era escasa

cimiento suscitado en la emergente ciudad de El Alto y desbordado a la ciudad de La Paz, marcaron el inicio del siglo XXI.

Luego de varios cambios de gobierno⁶, se dio un acontecimiento que, aparentemente, modificaría aquella dinámica. En enero del 2006 había jurado como nuevo Presidente Constitucional de Bolivia Evo Morales Ayma. A partir de ese momento, poco a poco se decantaban posiciones antagónicas. Se “tocaba el cielo”, se abrazaban algunas utopías y se celebraba; pero también se ponían ultimátums, “este indio no dura seis meses”, decían públicamente algunos y, junto con esto, se develaba de muchas formas y en muchos lugares el darwinismo social encubierto, siempre presente en las élites bolivianas.

Ese mismo año, mientras nuestra necesidad de comprensión de aquellas contradicciones deam-

para la población mayoritaria. Esto, junto a otros problemas, produjo una escalada de acontecimientos que paralizó aquellas ciudades durante un mes. El saldo fue de 65 muertos y una centena de heridos. El conflicto terminó con la huida del presidente y la promesa incumplida de Carlos Mesa (Presidente entrante) de nacionalizar el gas boliviano.

⁶ En 1997, el dictador Hugo Bánzer Suárez es elegido presidente. Este fallece en 2001 por una enfermedad terminal y es reemplazado por Jorge Quiroga, quien termina su mandato en 2002. Ese mismo año es posesionado Gonzalo Sánchez de Lozada como nuevo presidente, pero renuncia en 2003 por presión social del pueblo movilizado que, entre otras cosas, pedía la nacionalización de los recursos gasíferos y, ese mismo año, es sucedido por Carlos Mesa, quien, en 2005, nuevamente tiene que renunciar por la misma presión. Entre los años 2005 y 2006, Eduardo Rodríguez Veltzé asume la presidencia con el único compromiso de llamar a elecciones. En enero de 2006 Evo Morales asume la presidencia constitucional, después de haber ganado las elecciones por mayoría absoluta con el 52% de los votos.

bulaba por laberintos sin salida, nos encontramos con un afiche sobre un “Diplomado en Filosofía Política” que sería impartido por Enrique Dussel y “alguien más”. Sin conocer todavía la diferencia entre ciencia política y filosofía política, pensamos que sería nuestra oportunidad para comprender mejor aquellas complejas ideas que en la década de los noventa nos aparecían demasiado abstractas en el libro *1492. El encubrimiento del Otro* (1994).

Entonces, fuimos a inscribirnos a dicho diplomado. Ahí nos informamos que ese “alguien más” era Juan José Bautista Segales y estaba a cargo del curso; Dussel llegaría para la última parte intensiva. Ya en el curso, no sólo entenderíamos la diferencia entre ciencia política y filosofía política, sino también nos daríamos cuenta de la importancia de esta para aproximarnos a los problemas que acontecían en nuestro país. Aquel diplomado sería la apertura hacia otros cursos sobre pensadores que estaban conectados con la obra de Dussel, pero, sobre todo, con los problemas que eran preocupación del filósofo boliviano.

Así fue cómo conocimos a quien no sólo se convertiría en nuestro Maestro, sino también al militante comprometido con los problemas de la realidad boliviana, desde su proyecto de vida. Ese fue el inicio de un itinerario que, gracias a Juan José Bautista, hemos empezado a recorrer y todavía seguimos transitando, entre urdimbres y tramas de la vida cotidiana, entre representaciones y prácticas, entre tropiezos y levantadas,

entre dudas y certezas. Actualmente, gracias a su persistencia, contamos con parte de su obra para seguir dialogando con sus ideas. Su presencia, sus argumentos y sus preguntas son vitales en nuestro trabajo.

Una de sus búsquedas, que la recibimos como enseñanza y es fundamental para nosotros, tenía que ver con la manera de comprender el pensar. Decía que no sólo era vital conocer los problemas que el Maestro está pensando, también era importante saber cómo los estaba pensando. Esto porque el pensador debe aprender a pensar problemas. En ese contexto nos dimos cuenta que los problemas que produjeron el pensamiento de Bautista no eran los mismos de su Maestro, Enrique Dussel. Aquellos estaban mucho más cerca de los nuestros.

2. El problema de la subjetividad

La tematización, desarrollada en el trabajo de Bautista, no sólo está referida a la realización de una crítica a la forma de vida que la Modernidad ha producido, sino también a la posibilidad de trascenderla para asumir otra completamente diferente. En este desarrollo problematiza “el saber que el boliviano tiene de sí mismo, es decir, la subjetividad del boliviano” (2010: 15). Pensar la idea de Bolivia con la que los bolivianos nos identificamos es uno de los problemas centrales que asume como punto de partida. Este saber, o sea, la subjetividad del boliviano, vigente durante los siglos XIX y XX, concluirá Bautista, es el resultado de la dominación colonial, impuesta por la subjetividad de la Modernidad.

Entonces, por lo anterior, la tarea de pensar de manera crítica la “identidad nacional” y sus conflictos, ha sido desarrollada en su primer libro *Crítica de la razón boliviana* (Bautista, 2010). Allí se argumenta que la idea compartida de lo boliviano es una subjetividad que no tiene autoconciencia, es decir, es equivalente a un tipo de conocimiento de sentido común, como aquel que estaría presente cuando arribamos a un lugar y lo reproducimos sin cuestionarlo y sin cuestionarnos nosotros por reproducirlo, se trataría de un “conocimiento como *mero entendimiento*, que produce escisión, división, enfrentamiento y confrontación” (2010: 20).

Adicionalmente, se argumenta que aquella carencia de autoconciencia es la que ha impedido la comprensión de las culturas productoras de formas de vida distintas a las de Europa y que se han desarrollado a lo largo y ancho de nuestro continente antes de 1492. Para el caso de Bolivia, y aproximándonos un poco más a la antropología, podemos decir que se trata de un territorio en el que el sentido común, impuesto por las élites gobernantes durante los siglos XIX y XX, ha reproducido una subjetividad individual, moderna y colonial, que asume la clasificación social instalada en el siglo XIX desde un sistema de jerarquías que divide la sociedad entre salvajes, barbaros y civilizados⁷, y que el siglo XX

⁷ Este es un esquema clasificatorio desarrollado por la antropología del siglo XIX que problematizaba la evolución de la cultura. Las conclusiones de este enfoque antropológico arribaron a un esquema de evolución de los pueblos en el que la cultura europea, reproducida también en Estados Unidos, se situaba en el lugar de la civilización y desde esta plantea-

presenta bajo la forma de desarrollados y subdesarrollados.

Actualmente, ambas formas clasificatorias, como parte de las jerarquías instaladas desde la mentalidad colonial de la Modernidad, se manifiestan de modo traslapado. En Bolivia, aquellos movimientos indígenas que luchan por reivindicar sus derechos básicos, indistintamente son calificados por las élites como salvajes, bárbaros o como poblaciones que no les interesa el desarrollo.

Como dijimos, la crítica que desarrolla Bautista es para remarcar que los problemas y las contradicciones actuales en el siglo XXI, en Bolivia, tienen un origen colonial; que han sido instaladas a partir de la negación de las culturas originarias del continente por la dominación colonial, pero también por la extrema violencia colonial, la misma que ha generado un odio y un desprecio por lo propio. Por esto, las nuevas élites mestizo-criollas han desarrollado un proyecto de país que niega cualquier mínimo vestigio que conecte con las culturas locales y que asume como referencia y modelo el proyecto político producido en Europa, un tipo de Estado unitario monocultural.

Actualmente, cuando sectores de inmigrantes rurales en las ciudades y poblaciones de los distintos pueblos indígenas en Bolivia demandan derechos y posibilidades de autogobierno, pero más allá de eso, plantean también posibilidades distintas al desarrollo de la Modernidad, las éli-

ba un orden del mundo ubicando al resto de las culturas en los estadios inferior, medio o superior del salvajismo o de la barbarie.

tes se sostienen en la idea de ruptura, de separación, de escisión. Así, la todavía presente lógica colonial, contenida en el Estado Neocolonial, se apunala en el no reconocimiento de los pueblos indígenas; mientras que el Estado Plurinacional y su lógica intersubjetiva, pensado desde lo indígena, que incluye también a las poblaciones no indígenas, es rechazado por las elites, todavía con un fuerte poder económico en Bolivia.

Estas contradicciones que han marcado el desarrollo de la República y han sostenido un proyecto político anclado en la mentalidad colonial del siglo XVI, deberían ser superadas entendiendo:

(...) la idea de que la conciencia del “boliviano como hispanoamericano” y del “boliviano como latinoamericano” se ha desarrollado como conciencia escindida, aislada, solipsista, egocéntrica, enajenada y colonizada, para recuperar la idea que desde fines del siglo XX, ha ido emergiendo poco a poco, la idea del “boliviano como indoamericano”, o como “auto-conciencia-comunitaria-inter-subjetiva”, en la cual la noción de tierra o naturaleza como madre esta inescindiblemente entre-tejida en nuestra subjetividad. (Bautista, 2010: 42)

Se trata entonces de asumir nuestra circunstancia histórica, a partir de un ejercicio de autoconciencia, y darnos cuenta que, como bolivianos, hemos sido constituidos desde un horizonte de sentido colonial, como sujetos solipsistas, patriarcales, dominadores, objetualizadores y depredadores de la naturaleza. Entonces, a partir de esta

toma de conciencia, se debería optar por un nuevo proyecto político que pueda ser construido desde un horizonte de sentido descolonizador. “Dicho de otro modo, la contradicción entre la nación que produjo la oligarquía republicana y la realidad que ahora queremos producir, depende en parte de la superación de las contradicciones de la subjetividad del boliviano con conciencia latinoamericana” (Bautista, 2010: 32). Y esta superación es, al mismo tiempo, la superación de nuestra propia subjetividad colonizada⁸, seamos indígenas o no indígenas.

3. El problema de la racionalidad y la inversión del mundo

El problema de la racionalidad, ha sido planteado por Bautista conectado con la posibilidad de producir pensamiento crítico en coherencia con la reproducción de la vida. Sin embargo, y a pesar de la coyuntura actual, aparentemente desalentadora, se señala que un elemento que diferencia los procesos actuales de los del siglo XX es la aparición de temas, sujetos y actores nuevos. Es esta aparición que, según el autor, ha producido una contradicción que está generando las posibilidades para producir pensamiento nuevo.

Esto, sin embargo, en términos de gestión política y toma de decisiones urgentes desde los

⁸ En un trabajo anterior hemos sugerido dos figuras, como metáforas, para comprender este proceso. Decimos que la mentalidad colonial ha sido instalada en nosotros a partir de dos “macro” ideas: la primera y dominante, la del “ser colonial”, que orienta nuestras acciones en el horizonte de la colonización; la segunda, la del “estar descolonizador”, que disputa el régimen colonial y orienta nuestras acciones hacia el horizonte de la descolonización. Ver Romero (2021).

gobiernos, es visto como una encrucijada entre un proyecto político orientado desde y hacia la Modernidad, y otro que, por esta última, ha sido calificado de caduco, pre-moderno, inferior y obsoleto. Los actuales gobiernos, incluido el de Bolivia en su dificultad de trascender la mentalidad colonial, siguen reproduciendo el proyecto político de la Modernidad.

Para nuestro autor, es este último proyecto político el que debe ser tomado en cuenta para recuperar una racionalidad de la vida, la misma que puede servir para encarar de otro modo los problemas que actualmente nos ha tocado enfrentar a los bolivianos. Es esto último lo que nos ha motivado a concentrarnos en la posibilidad de recuperar un horizonte de sentido y un proyecto político en el cual estén contenidas las poblaciones que en Bolivia han sido negadas y discriminadas.

En el proceso de argumentación del problema se pone en evidencia una contradicción que no es fácil comprender y, desde nuestra perspectiva, es más difícil enunciar, porque, como plantea el autor, “junto a esta problemática aparecen también en el horizonte temas nuevos junto al surgimiento de nuevos sujetos y actores que ya no tienen la misma conciencia social o clase que tenían antes los movimientos obreros, de estudiantes y la izquierda en general” (2012: 52). Pero, sobre todo, surge un problema que involucra una crisis y un conflicto civilizatorio para el planeta en su conjunto.

Es decir, Bautista pone en evidencia las tensiones que se han dado a fines del siglo XX y en el tránsito hacia el siglo XXI, entre sujetos y actores

de los procesos políticos en Bolivia y América Latina, aunque su *locus* de enunciación es siempre Bolivia. Estas tensiones, surgidas a partir de las disputas de fines del siglo XX y presentes actualmente, han puesto en evidencia la necesidad de un nuevo pensamiento crítico, que es el que intenta producir el filósofo boliviano.

Para ello, fundamenta el problema como una encrucijada desde la que se explica la contradicción entre: a) una idea de desarrollo que implica industrialización, con demanda de ciertos niveles de tecnología y acceso a altos niveles de capital para hacerlos posibles. Desde esta idea las relaciones con la realidad son concebidas en términos de sujeto-objeto; y b) otra idea de “desarrollo”, como “Suma Qamaña”⁹, referida a un “desarrollo” de la vida del ser humano y de la naturaleza. Esta segunda idea hace referencia a una concepción de la producción y reproducción de la vida, que considera las relaciones con la realidad, es decir, las relaciones con los humanos y la naturaleza en términos de sujeto-sujeto.

Entonces, esta contradicción entre dos ideas de desarrollo que son parte de dos formas civilizatorias distintas, contiene otras contradicciones desde las cuales es necesario comprender la complejidad de procesos, circunstancias y problemas en los que nos encontramos actualmen-

⁹ Bautista (2013), aclara que “Suma Qamaña”, traducido como “vivir bien”, en realidad debería traducirse como *vivamos bien*. Esto tiene que ver con una comprensión distinta del vivir, en la que se incluye a los parientes que son parte de la naturaleza y a los otros parientes que son parte del mundo “sobrenatural”.

te. Formas culturales diferentes que aparecían como parte de un proceso globalizado de desarrollo, empiezan a mostrarse cada vez más incompatibles. Y, junto a estas otros componentes de aquellas concepciones, ponen en evidencia aquellas tensiones.

Por ejemplo, naturaleza e industrialización; equilibrio ecológico y progreso; bienestar y riqueza, entre otros elementos, ponen en evidencia aquella contradicción que se sustenta, como menciona Bautista, desde una forma de relacionarse con la realidad, es decir, con la naturaleza y la humanidad, en términos de sujeto-objeto, la misma que es incompatible con la forma en la que los pueblos originarios se relacionan con la naturaleza y la humanidad, en este caso como sujeto-sujeto.

Así, de pensar que habitamos un mundo, en el sentido ontológico, es decir, pensándonos y, aparentemente, actuando al interior de una totalidad en la que compartimos un mismo proyecto de mundo, desde formas culturales diferentes. Bautista nos sitúa en otro horizonte de sentido que se manifiesta por una antítesis entre una concepción de naturaleza, la del *Suma Qamaña* y otra, la del desarrollo moderno.

Esta antítesis, a la que el autor la denomina “contradicción dialéctica” (2012: 57) pone en evidencia lo que, en diferentes espacios académicos, políticos y mediáticos, todavía poco visibilizados, se menciona actualmente como “crisis civilizatoria”, que es enunciada desde otro horizonte de sentido distinto al de la Modernidad. A partir de detectar esta gran contradicción, argumenta

una de las razones principales por las que hemos llegado como humanidad a este estado de realidad: el “desarrollo desigual”.

Entre las ideas que expone Bautista, una de ellas plantea que la Modernidad, para lograr el desarrollo, debe producir el subdesarrollo. Es decir, para lograr sus propias comodidades y privilegios, debe producir la incomodidad y carencias de los demás. Esto significa producir dependencia y dominación económico-política desde unos cuantos países, autonombrados desarrollados, que al mismo tiempo asumen el rol de dominadores sobre el resto de los países del mundo, impedidos de la posibilidad del desarrollo y definidos subdesarrollados, que asumen obedientemente el estatus de dominados.

Así, entonces, se va a producir la consolidación de un nuevo modo de producción instalado con el surgimiento de la Modernidad, el capitalismo. Entonces, capitalismo e industrialización se encargarán, en una primera etapa, de la producción de mercancías, objetos de consumo producidos a escala industrial y, en una segunda etapa, de la producción de grandes maquinarias.

Esto en el contexto de la relación desarrollo-subdesarrollo, que al mismo tiempo constituye un sistema de relaciones entre países dominadores que imponen normas, precios y estándares de vida, y países dominados, que deben hacerse parte obedeciendo aquellas normas, pagando esos precios y reproduciendo aquellos estándares, va a ser desencubierto un *desarrollo desigual*.

Otra idea que ayuda a comprender de otro modo el sentido de desarrollo, pero como desarrollo desigual, es aquella que se refiere a la inversión de la dialéctica que hace Hegel, o sea, de la relación de contrarios surgida con el capitalismo y la Modernidad. Según Bautista,

Marx descubrió que esta interrelación en la cual unos ganan y los demás pierden, incluyendo a la naturaleza, es dialéctica, pero es una dialéctica invertida o mixtificada, de cuya mixtificación era su mayor exponente Hegel, porque esta dialéctica no sólo producía contradicciones, sino que producía sistemáticamente contradicciones desiguales, es decir, esta dialéctica de la contradicción necesitaba y necesita producir sistemáticamente desigualdades para poder desarrollarse (Bautista, 2012: 68).

De este modo, la idea de desarrollo será asignada al capitalismo y al capitalista. En este contexto, el burgués, como encarnación de la humanidad, desarrollará sus ciudades, mientras que los obreros, o dominados, las atrasarán; desarrollará sus conocimientos y sus artes, mientras que los subdesarrollados los ignorarán o las desvirtuarán. Es en este sentido que, como dice Bautista, “la concepción moderna de desarrollo produce una dialéctica del desarrollo desigual” (2012: 69).

Sin embargo, nuestro autor no sólo hace visible aquella dialéctica del desarrollo desigual, sino también plantea una posibilidad de salida, cuando menciona que “se trata de ir más allá de la dialéctica desigual que la modernidad ha produci-

do para poder desarrollarse” (2012: 70). Este “más allá” planteado por Bautista, surge de su revisión de Marx, quien plantea que con Hegel la realidad toda ha sido invertida, está de cabeza y que, en su trabajo sobre el capital, intenta poner de pie.

Aquella inversión, a la que se refiere nuestro autor y que ha sido sugerida por el filósofo alemán, se refiere a la idea que “sin capital (...), el capitalismo (...) y el mercado capitalista (...), no sólo no habría desarrollo humano, sino que no habría vida humana (...) o si no que la humanidad sin el capitalismo estaría sólo en la edad de piedra”. (Bautista, 2012: 71). Esto significa que todo lo que hoy tenemos como humanidad ha sido posible gracias al capitalismo y la Modernidad.

Sin embargo, con Marx, y más allá de él, nuestro autor muestra que la riqueza y el capital son el resultado del contenido de la naturaleza, que con el trabajo humano sirven para producir aquella riqueza y también el capital. En esta parte hace referencia a *Tiwanaku* y *Machu Picchu*, como testimonios de logros humanos que relacionados con la naturaleza fueron posibles sin la participación del capital.

Una vez que se ha identificado que el nudo central del problema es la inversión de la realidad, es decir, que nuestra comprensión de la realidad está al revés, invertida; Bautista toma conciencia que para recuperar la racionalidad de la vida se debe producir un argumento serio, coherente y contundente. Esto significa recomponer la realidad desde una nueva inversión que se menciona como “poner de pie la realidad” (Bautista, 2012: 80). Este proceso es

posible luego que nuestro autor ha realizado un estudio profundo, podría decirse inédito, del Método que Karl Marx (2008) realizó en “El Capital”.

Aquí es importante hacer un apunte metodológico cuando se aclara que “la obra de Marx tiene, aparte de la teórica, una pretensión explícita de influir en la política, piensa y cree que antes de poner de pie al método (...), primero hay que poner de pie la realidad” (Bautista, 2012: 80). En el primer caso, del método, está haciendo referencia a la pretensión de inversión de la teoría y, en el segundo, de inversión de la realidad, sería la pretensión política.

Entonces, lo que retoma Bautista de Marx es que, cuando éste se refiere al método, ha concebido un orden por niveles que van en ascenso. Así, cuando la pretensión es teórica, el autor menciona un punto de partida, un primer nivel, la doctrina del ser, del que hay que ascender hacia un segundo nivel, la doctrina de la esencia, y luego seguir el ascenso hacia un tercer nivel, la doctrina del concepto. Pero cuando la pretensión es política, el primer nivel será la conciencia, el segundo la autoconsciencia y el tercero el espíritu contenido en la razón.

A partir de lo anterior, en la dimensión teórica, Bautista menciona que “para entender a la doctrina del ser y de la esencia hegelianas, primero hay que entender la doctrina del concepto” (2012: 80). Según nuestra comprensión, esto significa que, para comprender las categorías, conceptos y teorías referidas a determinados procesos de la realidad, pero, sobre todo, para entender el sentido encubierto de aquellas, es

importante comprender el modelo ideal desde el cual han sido producidas aquellas categorías, conceptos y teorías.

Esto significa entender los presupuestos a partir de los cuales se han constituido aquellas categorías, conceptos y teorías. Entonces, tomando en cuenta que lo que presupone la modernidad y el capitalismo es la ganancia individual hacia el infinito, se impone esta posibilidad a partir de otros presupuestos: desarrollo, capitalismo y explotación de los seres humanos y de la naturaleza. Por ello, a la modernidad no le interesa, es más, esta no permite que tengamos acceso a la doctrina del concepto, pero sí, y sobre todo, a la doctrina del ser, como última verdad.

Mientras que, en la dimensión política, y aquí, en nuestra comprensión encontramos una diferencia con la dimensión teórica, “para entender las contradicciones que aparecen en el capitalismo, esto es, el aparecer del ser, no hay que partir de su mismo modelo ideal, o sea de la modernidad, porque si no, no vamos a comprender lo que se quiere negar y que el capitalismo afirma a cada momento” (Bautista, 2012: 80-81). Es decir, si no partimos de otro modelo ideal, no vamos a detectar ninguna contradicción en aquellos procesos. En el contexto del modelo ideal de la modernidad, todo aquello que ha sido nombrado y enunciado desde las categorías del capitalismo y la democracia liberales, responderá al orden establecido desde el modelo ideal de la modernidad y todo aquello que no responda a los parámetros de aquellas categorías, conceptos y

teorías, pero sobre todo a su modelo ideal, no es parte del orden establecido y por ello no es válido, no es coherente, no es “científico”, en otras palabras, no puede ser permitido.

Entonces, pensamos que Bautista nos está diciendo que las posibilidades para la recuperación de una racionalidad de la vida pasan primero por la identificación, a profundidad, del modelo ideal de la racionalidad moderna. En términos antropológicos, esto significa la comprensión de la cosmovisión moderna, eurocéntrica y colonial. Es decir, se trata de comprender la doctrina del concepto en Hegel, porque este filósofo es el ideólogo de lo que actualmente es la modernidad liberal.

A partir de lo anterior, el siguiente paso es comprender la doctrina del ser y de la esencia para encontrar la coherencia cuando estas se relacionan con la doctrina del concepto. Así podemos comprender cómo funciona una totalidad de sentido, por ejemplo, cómo la idea de desarrollo y progreso tiene total coherencia con un individuo que se esfuerza por producir un crecimiento individual, en términos de desarrollo y progreso.

Una vez que hemos entendido aquello, vamos a poder comprender recién que, en términos políticos, si somos recíprocos y solidarios, este modo de ser no es compatible con el desarrollo y el progreso, porque nunca podremos acumular capital si no pensamos en nuestro crecimiento individual individualista en la dimensión del ser. Es decir, si nuestro modo de ser es parte y reproduce un modelo ideal que no es el de la modernidad capitalista eurocéntrica, entonces, no podremos

ser parte de los logros del individuo moderno, solipsista, eurocéntrico. Así, nuestra forma de vida tendrá muchas dificultades para que pueda reproducirse al interior de la modernidad y el capitalismo. Para que esto sea posible, es fundamental invertir la realidad impuesta con el proceso colonial de la modernidad eurocéntrica y recuperar nuestra subjetividad orientada desde nuestro propio modelo ideal.

Conclusiones

El tiempo que nos toca vivir, como el advenimiento de una nueva época, necesita pensamiento nuevo y novedoso, pero también la posibilidad de que este pueda ser irradiado; esto significa la existencia del Maestro. Ambas han sido encarnadas por Juan José Bautista, obra comprometida con los problemas de su tiempo y magisterio, a contracorriente de la aridez de su tierra, vaciada de la savia profunda de los pueblos por el proceso colonial.

Como hemos expuesto, Bautista no sólo ha encarado la necesidad de pensar una nueva subjetividad, sino también la urgencia de hacerla visible en su disputa por el nuevo tiempo y por las transformaciones que deberían ser asumidas. Su trabajo se esfuerza por develar que las disputas y escisiones que aparentemente fragmentan nuestro país son en realidad contradicciones construidas en el proceso colonial e instaladas artificialmente en nuestra subjetividad, desde la cual las reproducimos sin un sentido crítico.

Asimismo, manifiesta la urgente necesidad de producir una nueva racionalidad que pueda

conectar el modo amigable y solidario de relacionamiento con la naturaleza, existente en los pueblos negados por la Modernidad, con las necesidades presentes y futuras. Estas, sobre todo, orientadas a la recomposición, transformación y superación de la forma de “vida” depredadora, instalada por la racionalidad liberal.

Las ideas presentadas, expuestas de manera esquemática, intuimos, estaban dando forma a un programa de investigación contenido en las publicaciones del filósofo boliviano. En esta línea, pensamos que una nueva subjetividad emergente y una racionalidad de la vida por consolidarse, hacen necesaria también una nueva antropología. Esta deberá ser construida compartiendo el horizonte de sentido insurgente de aquella subjetividad. He aquí el reto que nos dejó el Maestro Juan José Bautista.

Bibliografía

Bautista, J. (2005). *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano-latino-americano*. Pisteuma.

Bautista, J. (2007). *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano-latino-americano. 2da edición*. Tercera Piel.

Bautista, J. (2010). *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial moderna y latino-americano. 3ra edición*. Rincón Ediciones.

Bautista, J. (2012). *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana. Cuatro ensayos metodológicos y epistemológicos*. Rincón Ediciones.

Bautista, J. (2013). *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*. Rincón Ediciones.

Dussel, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito” de la Modernidad*. Plural.

Dussel, E. (2008). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito” de la Modernidad*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Marx, K. (2008). *El capital: el proceso de producción del capital 1ra edición, 3ra impresión*. Siglo XXI.

Romero Flores, J. (2021). *Insurgencia festiva en Oruro-Bolivia. Una historia del proceso colonial en los Andes*. Editorial 3600.



Al Servicio del Poder o al Servicio de lo Sagrado

Ensayo del Primer Capítulo del Libro

Crítica de la Razón Boliviana. Elementos para una Crítica de la Subjetividad del Boliviano con Conciencia Colonial, Moderna y Latinoamericana¹

Wanda Ronnie Nogales García

Ronax Herlan Arandia Mattos

Recepción: 6 de diciembre de 2022

Aceptación: 20 de diciembre de 2022

Resumen

En este artículo nos proponemos abordar la cuestión sagrada de lo que se ha denominado poder, desde esa perspectiva que pretende articular el diagnóstico de la filosofía política del Maestro Juan José Bautista en su libro *Crítica de la Razón Boliviana*. En ella se pretende señalar el sentido que adquiere la espiritualidad en esta época de crisis civilizatoria. Así, la tarea de la espiritualidad sagrada será una eminente tarea práctica.

Abstract

In this article we intend to address the sacred question of what has been called power, from that perspective that aims to articulate the diagnosis of the political philosophy of the teacher Juan José Bautista in his book *Crítica de la Razón Boliviana*. It is intended to point out the meaning that spirituality acquires in this time of civilizational crisis. Thus, the task of sacred spirituality will be an eminent practical task.

Palabras clave

Juan José Bautista, servicio, política, poder, valor, sagrado, espiritualidad, Waka, Apu.

Keywords

Bolivia, thinking, reason, Marxism, criticism, ethics, indigenous peoples.

¹ Bautista, J. (2010). *Crítica de la Razón Boliviana, Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latinoamericana*. 3ª edición, La Paz, Rincon Ediciones. Colección Abre los ojos, pp. 19-45.

Como se inicia una crítica de la razón, es dudando del presente, evidenciándolo y mostrando una posible salida.

Juan José Bautista

El presente escrito se basa en la lectura del primer capítulo del libro *Crítica de la Razón Boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latinoamericana*. Para elaborar el siguiente ensayo, se solicitó permiso al que ahora es parte de nuestros ancestros, al maestro Juan José Bautista, apelando su dirección y esclarecimiento. Por lo tanto, es fundamental leer el libro con preguntas, esto debido a que existe un propósito, resultando necesario considerar más allá del mundo, porque, como bien menciona el maestro, sino solo se trataría de contradicciones políticas, sociales, e históricas de todos los pueblos y sin posibilidad de salida.

En la parte introductoria se detalla con agilidad seria y evidente, una serie de componentes que dan la oportunidad a trabajar diferentes temas. En esta oportunidad se quiere tratar, de un gran tema que ahora empieza a cobrar más sentido. Así lo mencionó Enrique Dussel en 2019, en la cátedra del Diálogo Interreligioso, que, aunque no parezca, hay ciertos temas no completamente fuera de uso, sino como tema inútil y el que se ocupa de ello pierde su tiempo, siendo esta la teología, la cual supone el conocimiento del “ser” sobre la divinidad, de su estatus científico, del

alcance de métodos para su desarrollo y, desde luego, su valor sagrado.

En la política boliviana, desde el año 2009, dentro de este nivel, va teniendo una nueva caracterización como Estado Plurinacional de Bolivia junto a la Nueva Constitución Política de Estado, los cuales serían componentes fundamentales para dirigirse a un nuevo horizonte. Hubo experiencias con presencia seria, como la reproducción de visiones de la lucha de Túpac Katari que lideró la rebelión del movimiento indígena en Bolivia, entendiéndose esto como algo más que un mero recambio en las élites políticas del país, pero lo que está ocurriendo en Bolivia es la cristalización institucional de un conjunto de procesos que convergieron en la apertura de un ciclo de luchas anti-neoliberales, iniciado en el año 2000. Así también, el impulso de acciones internacionales para reconstruir la filosofía del “Vivir Bien”, la cual es vivir en armonía con la naturaleza, modelo heredado por nuestros ancestros (Schavelzon, 2012: 543), modelo que no acompañan a las numerosas evidencias de efectos que repercuten en la vida de los pobladores, tanto indígenas, rurales y urbanos, menos aún mencionar la vida de sistemas naturales y animales afectadas por las mineras. Estos aspectos, entre otros, llegan a ser parte de un complejo nada honesto delante de la integridad sagrada, o ante la memoria de nuestros ancestros, que va promoviendo el deslucimiento de seres vitales como son la Pachamama (Madre Tierra) y la Qutamama (Madre Agua). En el marco de la Constitución Política del Estado, el aparato para promover ese horizonte en un Esta-

do es la funcionalidad pública, sin embargo, bien menciona Rafael Bautista en la carta de renuncia a la Vicepresidencia que tuvo acceso ERBOL, en marzo del 2022¹, señalando que:

Cierta burocracia, muy consciente de su poder, replica muy bien las lógicas de dominación, de modo constante, que buscan, desde lo operativo, minar toda apuesta genuina de transformación. En esa religiosidad (o excesivo legalismo) se ampara el poder burocrático que cerca, por medio de la intimidación, toda gestión pública. No es sino el miedo lo que prohija semejante legalismo, que es la otra cara de la religión sacrificial que promueve el mundo moderno y el capitalismo.

En base a tal contexto, es necesario apuntar que “la crítica de la teología se torna crítica a la teoría de la política que tiene la misión de descubrir la verdad del más acá y desenmascarar la autoenajenación bajo sus formas profanas” (Dussel, 1993: 16), por lo que no trata de hacer referencia a fundamentalismos, sino a la historia.

El prólogo del libro se escribe desde un locus que no es europeo ni moderno; es pensado desde la realidad latinoamericana, la cual no es entendida exactamente. Como señala Rafael Bautista, es un problema digno de ser pensado que enmascara una realidad más profunda y, como menciona el libro, una realidad que es negada por la concien-

cia latinoamericana, implicando esto al contenido de la amerindia.

Hay una dificultad de estudiar el fenómeno sagrado sin ese contexto, por lo que se reproducen visiones eurocéntricas y cristianocéntricas, resultando vital concebir a la “totalidad”, es decir, “a” todos y “al” todo, más allá del materialismo teórico y práctico; se trata de pensar la realidad toda, desde nuestra cosmovisión, como amplitud esencial para producir un nuevo pensamiento acorde a la vida, siendo una posible salida a la crisis presente.

Una pregunta inicial desde nuestro lugar es ¿quiénes somos? Rafael Bautista, en el segundo Taller de la Descolonización de 2022, señalaba que, cuando un pueblo se hace esa pregunta es cuando el problema de identidad no está resuelto, cuando la identidad ha demostrado ser vacía, es decir, sin contenido. Esa importancia está muy relacionada también al sujeto, de ¿quién soy?, porque el lenguaje sin sujeto es pensar sin él. Algo así piensa la ciencia moderna que ha producido conocimiento sin sujeto, por eso es vital involucrarse ya no a nivel de análisis, sino a nivel de reflexión.

En Bolivia, en cuanto al término “mestizo”, como autoidentificación, para incluirse o no en la boleta censal, la Ministra de Planificación, Gabriela Mendoza, mencionaba en abril de este año que “Hay un pronunciamiento de Naciones Unidas, que data desde hace muchísimos años, donde no se incluyen tipologías de raza, por lo tanto, sería un retroceso y sería una característica total-

¹ Visto en: <https://www.opinion.com.bo/articulo/pais/renuncia-hombre-confianza-choquehuanca-desgastado-dictadura-tecnico-administrativa/20220313131557858653.html>, en fecha 17 de agosto de 2022.

mente discriminatoria”. En respuesta, Iván Arias -Alcalde de La Paz-, mencionaba que “Insistir en que los mestizos no existimos es negar la esencia de nuestra patria y culturas: por venas de los bolivianos corre sangre de humillación, amor, odio y libertad. Su inclusión no es retroceso ni discriminación. Que el #Censo2022 no sea otro instrumento de confrontación”. Ambas posiciones, muy presentes en Bolivia, causó conflictos y cruce entre sectores por la postergación del Censo para el 2024.

Al preguntarse quienes somos, demuestra la relevancia de la crisis existencial, debido a que la respuesta genera conciencia, algo fundamental para nuestros pueblos ancestrales porque implica la toma de conciencia de que todo lo que sucede en el entorno material, físico y espiritual, en su correcta comprensión, es una temible invitación para vivir con respeto, libertad y soberanía. En cambio, la modernidad, como dice el maestro Juan José Bautista (2010), piensa solo con la cabeza, es así que formaliza todo, lo hace abstracto todo y puede cambiar la historia. Es un ego que se sitúa como Dios, es más, necesita desplazar a Dios (la espiritualidad) de todo criterio de lo que es verdad y racional; además, se pone como criterio único de validación del conocimiento.

Un artículo de teleSURtv.net, de I. Ollantay en el 2019 explica que, cuando L.F. Camacho, el ahora Gobernador de la Ciudad de Santa Cruz, con toda ritualidad medieval, entró con la Biblia al Palacio de Gobierno, dijo “Bolivia para Cristo, la Pachamama nunca más volverá a entrar a este Palacio”. Casi

simultáneamente descendieron la Wiphala frente del frontis del Palacio y la quemaron públicamente. Estos y otros actos de desprecio no menores, como las masacres, fueron la afectación a derechos según el portal de la Defensoría del Pueblo, con 37 muertos, 861 heridos, 1.531 detenidos y torturados. David Inca², en una consulta al respecto, en junio del 2022, señala que “los asesinados, heridos a bala, procesados injustamente y torturados son de nacionalidad Aymara y Quechua, de El Alto y Cochabamba. El Estado de la República y sus promotores o defensores, dieron un mensaje en noviembre del 2019, que no quieren indios como sujetos, solo quieren al indio como objeto. El ser superior le dijo “no” al ser inferior, que los pueden matar, torturar y herir. La República nunca aceptará al Estado Plurinacional”.

Esto provoca negar la historia y otros aspectos; por lo tanto, las consecuencias son catastróficas, como señala el maestro, que la contradicción mayor es histórica, porque no solo tiene que ver con nuestra historia y la historia mundial, sino también de la concepción de historia con la cual hasta ahora hemos comprendido nuestra historia (Bautista, 2010: 23) la cual va provocando la destrucción sistemática de la mente humana (identidad) y va perdiendo todo principio de realidad.

En el mundo existe diversidad de culturas, por lo mismo existe una diversidad de saberes. Para las cosmovisiones andinas existe una relación equi-

² David Inca es Fundador de Derechos Humanos en Achacachi, representante de la Asamblea Permanente de Derechos Humanos de El Alto (APDHEA) y representante de víctimas de Senkata de El Alto. Es parte del Taller de la Descolonización.

valente entre seres humanos, deidades y lo sagrado, pues todo tiene vida, todos son sujetos. Nuestros pueblos aún guardan conocimientos en lugares sagrados, en el contenido de las lenguas, en la relación con el universo, en la información de la alimentación y en los elementos naturales para curar. El maestro Bautista, en diciembre de 2017, señalaba en una conversa en Códigos Libres que “(..) en esta diversidad natural, biológica e histórica está contenida el paradigma de la Madre Tierra, usada como forma de vida y proyecto civilizatorio, cuidada durante milenios por medio de las tradiciones y saberes, desde la práctica concreta del ciclo productivo, que esto significa esencialmente la manutención de la vida”.

Entendiendo bien esto, surge otra interrogante: ¿por qué se da el auto-desprecio a nuestra propia sabiduría? R. Zavaleta (2013: 35) decía que “tarde o temprano, cada sociedad aprende a conocerse, que es casi vencer, evidenciando así el temor a reconocerse”, que sería un devenir del reconocer que somos una sociedad comunitaria. El maestro Bautista (2010: 42) señala que hay que reconocer lo valioso y posible en las historias de nuestros pueblos para vencer los miedos, pero a la vez reconocer y rescatar lo que hasta ahora hemos negado, y ¿para qué?, para desarrollar lo bueno, lo posible y distinto que hubo en esa vida y aplicarla para el futuro teniendo presente nuestro pasado. El Maestro detalla lo siguiente:

Lo que está pasando en el presente es el plan de la atomización de los individuos, y está logrando su concepción de individuo

en términos trashumanos, que quiere decir que no necesita de nada y de nadie, y es suficiente un mundo creado por ellos, que es la inteligencia artificial, el mundo virtual, significando esto la total anulación de la realidad. Esto se materializa con el manejo económico del mundo, que viene después de negar la realidad, lo que implica estar cómodo a costa del sacrificio de los demás y la destrucción de la naturaleza. Esto es un despropósito desde las lógicas de los pueblos ancestrales, pero lógicamente es posible, por lo tanto, entre las consecuencias está la pérdida irreparable universal de la identidad (Bautista, 2010: 42).

La modernidad necesitó más de cinco siglos para deconstruir científicamente a la naturaleza en objeto, la cual repuntó como modelo de desarrollo en el siglo XX, demostrando el verdadero rostro del capitalismo. Esto tuvo mayor evidencia por los años de 1980 a nivel mundial, con la caída del muro de Berlín y las dictaduras en Latinoamérica que destruían estados, abriéndose a capitales transnacionales y garantes del mercado libre, imponiendo así de modo legal su dominio. El maestro (Bautista, 2010: 48) señaló que esto atravesó a todo el pensamiento crítico y la ciencia social, por lo que ya no hubo la necesidad de problematizar, sino simplemente adaptarse a las nuevas circunstancias, por ello se empezó a abandonar teorías y categorías críticas, es decir, se dejó de pensar la realidad propia y se apropiaron de ideologías que encubrían la modernidad, todo esto ante la verdad, la solidaridad, la justicia, la crítica, por lo tanto, la realidad.

El contenido es fundamental, por ello hay que saber evidenciar esto, ya no es suficiente pensar, ahora es necesario *razonar con el corazón*, tal como se mencionó en uno de los Talleres de la Descolonización, plasmados en varios trabajos respecto al sentipensamiento como concepto clave para pensar las relaciones entre comunidades, sus territorios, así como formas alternativas de pensar el desarrollo y la sustentabilidad desde y con la tierra (Ramos, 2020: 114). Esto implica llegar a la autoconciencia colectiva, dejar de ser egos separados, porque no hay autoconciencia individual simplemente porque no estamos solos, somos comunidad, que es premisa de los pueblos ancestrales. El maestro Juan José Bautista advierte que la comunidad es el fundamento de la razón, porque primero es la comunidad, nunca es el yo, y eso devuelve el sentido de realidad cuando se piensa, porque se piensa en alguien más.

En un mundo concreto, histórico y natural, como es Bolivia, donde la lucha de nuestros pueblos fue para crear una nación con identidad, es indispensable empezar a producir un conocimiento crítico de la nacionalidad ante el blanco-criollo-boliviano que ha creado, educado, gobernado y administrado este país desde 1825. Sin embargo, siempre resulta ser un sector de la sociedad donde se ha producido conocimiento crítico del poder como dominio, y los pueblos son los que han tenido que volver a producir revoluciones para que la vida tenga sentido.

El maestro menciona que la vida humana siempre ha estado en “evolución”, y el dominio siem-

pre trata de detenerlo, a costa de la no vida de los demás. Por lo que es vital recalcar que nuestros pueblos han producido movimientos sociales y políticos para que la vida siga en evolución. Se dice que sólo los oprimidos pueden hacer la historia, porque sólo ellos son los que están dispuestos a dar sus vidas. La historiografía sólo se queda en el relato de datos, fechas, lugares y algunos nombres, negando constantemente lo más trascendental, que es la ofrenda del alma del pueblo (Bautista, 2010: 64).

Esto debería promover la necesidad de una crítica de la razón, que significa producir el autoconocimiento que es la condición de posibilidad de lo que queremos ser y hacer, además de rescatar el marco conceptual de lo sagrado de nuestra ancestralidad, para concebir otra idea de comunidad, por lo tanto, de sociedad, dando como resultado una nueva humanidad.

No es algo fácil, porque la irracionalidad moderna aspira a anular cualquier otra percepción de racionalidad. Siempre estará en contra de todo proceso de liberación, de todo movimiento social que intente revolucionar las relaciones sociales. Consecuentemente, el poderoso o dominador siempre ha cuidado su poder y dominio, y eso no es nuevo en la historia, debido a que destruye todo lo que se pone en frente, y casi siempre ejerciendo su poder de dominio.

Esta relación de poder marcada por la colonialidad, es decir que la justifica, es la que revela que el conocimiento y la economía están organizados mediante centros de

poder y regiones subalternas. El discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado y que es necesario desde todas las regiones del planeta subir a la epistemología de la modernidad (Walsh, 2003: 4).

Entonces: ¿desde dónde hablamos para generar el cambio trascendental? Si se responde desde la lógica del capital, sería desde la preocupación de un individuo aislado, con intereses individuales, egocéntricos, enajenados y colonizados, aspectos que se autoimponen a una libre voluntad. El Maestro menciona a esto, “un obstáculo al movimiento propio y esa es la idea de libertad del individuo moderno”. En cambio, desde la lógica de los pueblos ancestrales, el maestro señala que “se desarrolla la auto-conciencia-comunitaria-inter-subjetiva, en la cual la noción de tierra o naturaleza como madre, esta indeciblemente entre-tejida en nuestra subjetividad” (Bautista, 2010: 42). En tal sentido, se trata de volver a ver a todos y al todo con reconocimiento, algo más allá del respeto, desde el espacio personal, desde la comunidad y también desde los espacios que van más allá del universo, que es a la vez la forma más cercana de ver a los grandes seres que han existido desde siempre, nuestros criadores que son los Apus, Achachilas, Uywiris, y toda la energía sagrada.

Se puede entender a los Apus o Achachilas como los dioses tutelares de la nación o de los pueblos. Achachila, en idioma aymara, significa abuelo o antepasado; son nuestros protectores, protec-

tores de los seres que pueden ver, que pueden sentir y que sienten contacto con ellos, que se comunican y hablan con ellos. A diferencia del pensamiento occidental, que considera que el ser humano es el único que tiene la capacidad de pensar, razonar, actuar y realizar cambios en la naturaleza. La cosmovisión de los pueblos nacidos en estas cordilleras considera que la vida misma piensa, que todo en la naturaleza tiene vida y que es posible comunicarse con ella para poder lograr lo más importante, tener una buena cosecha para poder darle de comer a la comunidad.

Es por este motivo que nuestras culturas trataban a la naturaleza de una manera muy distinta a la cual la tratan ahora los seres enajenados llegados con la conquista. Cuando llegaron, encontraron majestuosos bosques a todo lo largo del altiplano, con variedad de plantas y animales que vivían en el equilibrio gracias a los sabios que guiaban a los pueblos. Estos sabios, eran seres cuenco que, mediante el vacío del pensamiento, lograban entablar diálogo con la naturaleza para poder tomar las mejores decisiones mediante la observación, como el anidar de los pájaros, el titilar de las estrellas, la bruma de los cerros y planicies. Ésta sabiduría fue la que mataron al llevar a cabo una conquista inspirada en el odio y la falta de amor por el prójimo. Como relata Policarpio Flores Apaza:

Hay mucha sabiduría en la naturaleza. Debemos observar a nuestras montañas y ser como ellas, fuertes y con un espíritu bueno, que protege a los demás, que abraza a

los demás. Debemos escuchar y observar a los ríos y ser como ellos, transparentes, con un corazón limpio, sin esconder nada. Debemos observar las nubes que van junto al viento y dan sombra y lluvia a todos. Debemos aprender del Padre Sol, que da calor y vida a todos y permite ver con más claridad todas las cosas. Debemos aprender de la Pacha Mama, que brinda alimento y protege a todos. Debemos aprender del viento, que purifica a todos. Nosotros debemos andar como lo han hecho nuestros abuelos, con el mismo sentimiento, con el mismo pensamiento, escuchando a nuestro corazón agrandando nuestro espíritu. (2005: 15-16)

Para la cosmovisión andina, cada lugar, espacio o roca tiene un espíritu, tiene una inteligencia que lo habita y si uno es lo suficientemente perceptivo, puede entablar comunicación con ella. Pero, como todo en la naturaleza, estos seres inmateriales, que habitan los lugares, tienen su carácter y características especiales. Se podría hablar de distintos grados de vibración, entendiendo las bajas vibraciones como las causadas por el dolor, sufrimiento, muerte, de cualquier tipo de ser, ya sean pequeños como los sapos o grandes como los humanos y las llamas o aves. También existen los seres que se encuentra armonizados con altas vibraciones como la sanación, el amor, la vida. Es por esto que los nevados son considerados lugares donde habitan los abuelos, Apus, Achachilas, puesto que son los abuelos los que guían con su sabiduría, dan su amor y bendiciones para

poder continuar con la vida de la comunidad, se alegran con la alegría de sus hijos y se entristecen cuando éstos sufren.

Esta bendición se materializa en el agua. No por nada se dice que el agua es vida. Cualquier civilización floreció porque tenía agua dulce, agua que les ayuda a vivir y en nuestro contexto andino tenemos a muchos nevados que lastimosamente van perdiendo sus ponchos blancos. En un artículo de El País, de 2016, Cook S. mencionó sobre un estudio realizado por Reino Unido y Bolivia, que los glaciares de Bolivia han disminuido más de un 43% desde mediados de los 80s. Bolivia contiene el 20% de glaciares tropicales del mundo, y el aumento de agua a corto plazo durante la estación seca se convertirá en un problema de recursos hídricos a largo plazo cuando los glaciares desaparezcan. Algunos ya lo han hecho: en 2009, el Chacaltaya, situado a 30 km de La Paz, que era la única estación de esquí de Bolivia, desapareció por completo.

“Las aguas fueron siempre tratadas como un espíritu mayor. Desde el origen de cada pueblo, forman parte de nuestros ancestros, es la mediadora entre la comunidad y lo que está más allá del Pacha, es la guardiana de la espiritualidad, es la memoria de la vida”, mencionaba Rafael Bautista en el trabajo de la metanarrativa para la “Cumbre de la Qutamama” de 2021³. Ciertamen-

³ La Dirección General de Geopolítica del Vivir Bien y Política Exterior de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, bajo la dirección de Rafael Bautista, realizó la “Cumbre por la Qutamama” (octubre del 2021), cuyo objetivo fue abordar la importancia de proteger al Lago Titicaca, la relevancia de su status sagrado, además la elaboración y presentación de una Ley marco que nombre al Lago Titicaca

te, más allá de una contemplación filosófica, los Uru Pucaña de Tinta María del Lago Poopó (Lago extinto en 2015) a través de ruegos y ceremonias, piden agua al lago que está seco y muerto para la ciencia, ellos reciben respuesta, por eso no se retiran del lugar, porque no pueden abandonar a su Madre y su Madre tampoco los abandona. En efecto, se trata de la vida misma.

Hace unos años, una Mama T'alla (mujer Amawt'a), mediante la lectura de la coca, les preguntó qué era lo que querían, y los abuelos le contestaron que querían que sus faldas sean reforestadas, que se plantaran árboles para que sigan dando vida. Es bien sabido que los árboles regulan el clima y el agua, ayudan a conservar los nevados, lagos y ríos; y respecto a la vida de ellos, científicos de la Universidad de Los Países Bajos descubrieron que los troncos y ramas de los árboles se contraen y se expanden para "bombear" agua desde las raíces hasta las hojas. Así también, la ecóloga canadiense, Suzanne Simard, descubrió que se comunican a través de una red subterránea de hongos que se conectan entre ellos y las raíces de los árboles, por la cual, se pasan carbono, agua, nitrógeno y fósforo y también información, es decir, se pasan datos para ayudarse y advertirse de peligros. En su eterna sabiduría de los criadores simplemente quieren esto, seguir dando vida, ya sean humanos, animales, insectos, plantas, vida para los seres visibles o invisibles. Este es el pensamiento que guió y guía a los pueblos

como sujeto de derechos. Transmisión de la Cumbre de la Qutamama <https://www.facebook.com/VicepresidenciaBolivia/videos/319950736606170>

y a los seres cuenco, que a diferencia de los occidentales, no comprenden una conexión con otras entidades y se centran en solo pensar desde la abstracción del pensamiento, lo cual hace ver al resto como objetos.

Esa es la diferencia fundamental por la cual la lógica capitalista enajenada va destruyendo la vida sobre el planeta tierra, ya que todo lo considera como un recurso, sean las montañas o los bosques, las plantas o los animales, simplemente son recursos, objetos que pueden ser utilizados y dispuestos por el ser humano, sin que sientan el mínimo de respeto por la vida y a los seres de los cuales disponen a su antojo. Ésta enajenación es la que va guiando sus vidas y la de sus estados, estados que no importa la línea política que tengan, sean de derecha, centro o izquierda, pues no reflexionan ni cambian esta lógica absurda y depredadora de la vida.

Este pensamiento de armonía, que se contraponen al poder occidental, fue muy bien comprendido por los seres que habitaron esta tierra hace miles de años, seres de los cuales el paso del tiempo borró su nombre y su historia, dejando solo vestigios que delatan su existencia, existencia que rompe con toda la historia aceptada por la imposición histórica occidental judeo-cristiana. Sólo basta con ver los templos de Taypi Q'ala (Tiawanaku), Puma Punku, Kalasasaya, el templete semisubterráneo, el Laberinto de la Chincana, etc., para intuir una historia mucho más rica, mucho más larga en el tiempo, mucho más floreciente en saberes, que ahora son desconoci-

dos para los actuales científicos e historiadores, que en la miopía de su mediocridad, consideran verdadera la historia creada sólo desde el mundo helénico, que es el pedestal para una mirada con filtros antropológicos, arqueológicos, etnográficos, sociológicos o turísticos, es decir, no percibida como nuestros (para todos) Templos Sagrados. Cabe recordar que ni los quechuas, ni los que ahora son llamados aymaras se atribuyen la construcción de estos sitios arqueológicos, pero sí se inspiraron en su tecnología para poder continuar con la producción y reproducción de vida.

Los Uywiris, los criadores, cuidadores de vida, son aquellos Apus o Achachilas que ayudan a las comunidades para poder preservar y recrear la vida. En la Isla del Sol, actualmente se puede comprender que cada comunidad tiene lugares específicos para poder controlar las fuerzas de la naturaleza. Todas las comunidades tienen un Uma Qullu, un cerro que tiene contacto con las lluvias, es decir, un Apu o Achachila que puede controlar las lluvias, el agua, y que de acuerdo a cómo se comporte la comunidad, será benévolo con ellos y la precipitación de las lluvias. Un claro ejemplo de este tipo de Achachila, es el Illimani o Illa Umani, la Illa del agua, el achachila que controla los ciclos de las lluvias. También en las comunidades hay un lugar específico para poder confrontar al granizo, es el lugar, donde los encargados de proteger los sembradíos de la comunidad van a “pelear” con el granizo para alejarlo. A diferencia del mundo occidental, que hace reventar petardos para alejar el granizo, los comunarios delegan esta función a una

familia joven, función que es un cargo dentro la comunidad. El granizo también es considerado un castigo cuando una mujer de la comunidad se provoca un aborto. Hay lugares donde cae el rayo y cumple su función dentro la comunidad al momento de liberarse de maldiciones que fueron realizadas por otros seres que envidiosos de la prosperidad o suerte de sus vecinos, realizan ofrendas o rituales para causarles el mal.

También cada construcción o casa tiene su kuntur mamani chuqi tapa (Cóndor-halcón nido de oro), que es el espíritu protector del hogar. Es un ser que se genera por la interacción del ser humano con la madre tierra o Pachamama al erigir una vivienda, un espacio el cual habitar. Un comunario de la Isla del Sol contaba que un día, viendo un cuarto que había construido hace tiempo y que pretendía destruir para poder erigir otro, comenzó a hablar de llevar a cabo su cometido, al poco tiempo le empezó a doler la cabeza y a ponerse mal, hasta que le pidió perdón al cuarto por haber tenido la intención de demolerlo. En otra ocasión fue a ver su plantación de ocas, que son unos tubérculos que se producen en éstas tierras, y al ver que las plantas estaban creciendo muy débiles se enojó y las comenzó a arrancar de una mala manera. Al día siguiente se la había hinchado una de sus piernas y no podía caminar, tuvo que ir a pedir perdón a las plantas y realizar un rito para que la tierra le soltara y bajara la hinchazón.

Hay personas que llegaron a la Isla del Sol como último recurso para poder sanar, este es el

caso de un señor que llegó de un país lejano y se encontró con un lancharo que me contó lo siguiente:

Este señor llegó muy enfermo a la Isla del Sol y habló mucho con el lancharo en las dos horas de viaje hasta la parte norte de la Isla. Llegando a la comunidad, se bajó del barco, se desnudó y se metió a las aguas del lago sagrado, para posteriormente comenzar su travesía hasta llegar a la roca del origen, donde se sentó y comenzó su meditación hasta sentir que su cuerpo desaparecía y flotaba; posteriormente a eso, se fue al laberinto de la Chinkana y bebió de las aguas de la fuente de las ñustas, para luego descender y contarle todo lo que había hecho al lancharo, que lo devolvió a Copacabana. Al cabo de 5 años, llegaron muchos turistas extranjeros preguntando por el mismo lancharo; resultaron ser amigos del señor que llegó hace tiempo atrás y le contaron que cuando el señor llegó tenía una enfermedad terminal y que después de un tiempo de haber ido a visitar la Isla del Sol, se curó completamente de su enfermedad (Antonio, 2018).

Son estos centros de poder, estos lugares energéticos los que mostraron y muestran sus características especiales a los que transitan caminando por estas tierras. Muchas veces nos enfermamos y no sabemos el porqué, otras veces nos sentimos sobrecogidos por una energía de amor que invade el cuerpo y son de estas

entidades, estos Apus que nos brindan su amor. Son las Wak'as, estos lugares sagrados de culto a las divinidades tutelares. También son rocas sagradas, como la roca del origen, que poseen gran energía espiritual (kama). El reconocer su poder dio fuerza a los antepasados de estas tierras, brindó cobijo y sanación en momentos de desesperación y oscuridad. También existen las Apachetas, que son lugares altos y pueden estar en los pasos de montaña o simplemente en lugares que, por su altura y las condiciones del lugar, fueron reconocidos poco a poco como sitios en los cuales se pueden practicar ritos, como las Wajtas (ofrenda andina).

Lastimosamente, el pensamiento capitalista enajenado es tan fuerte que hasta las wajtas se vieron afectadas por eso. Ahora se compran figuras de azúcar para adornarlas y ofrecerles a las deidades, consumiendo alcohol y comprando leña para prenderles fuego. Ya todo se convirtió en un comercio de la fe y, dentro del sincretismo andino, todo toma fuerza y vigor con la práctica constante. Las figuras son hechas por máquinas alimentadas de azúcar, harina y cal para después ser coloreadas por empleados que reciben un sueldo por su trabajo; ya toda la ritualidad andina se convirtió en una empresa que produce una mercancía que es consumida por los mismos yatiris y amawt'as andinos. Son muy pocos los que tratan de volver a las prácticas ancestrales de las ofrendas a los Achachilas, mientras que otros, simplemente quieren hacer los rituales para recibir su paga y continuar con su camino con unos billetes en el bolsillo.

Es muy importante recordar las palabras que nos dejó la sabiduría de un gran Amawt'a, como lo fue Policarpio:

Los amawt'as tienen la responsabilidad de orientar al pueblo, porque ellos están señalados por el Padre para ser amawt'as. El amawt'a es humilde y sencillo; ser amawt'a es una responsabilidad de servicio con los demás, es el que vela por todos.

Mediante el amawt'a habla la voz del Gran Espíritu. Abre su corazón a todos, conversa con todos, transmite la voz de la Pacha Mama y de los achachilas: el amawt'a es su mensajero. Cada paso que da es guiado por nuestros ancestros y por el Gran Espíritu, hace la voluntad del Padre. Señala un camino de certeza, siembra la verdad, transmite el conocimiento ancestral con humildad.

El amawt'a es el que une el cielo con la tierra, es el vínculo entre todos los seres, equilibra las fuerzas y da a todos su lugar.

El amawt'a tiene que saber hablar con los cerros, con las wak'as y las illas, el amawt'a tiene que hablar con los pajaritos, con las plantas, con el agua de los ríos.

El amawt'a anda mirando atrás y adelante. Él tiene que saber dentro de su corazón.

Amawt'a significa que ama a todos sin discriminación de raza, credo, clase social o color. El amawt'a no se parcializa, busca unir a las personas (Flores 2005:109).

Son los seres cuenco, como el hermano Policarpio, los que con sus palabras nos muestran la sabiduría de los pueblos andinos, sabiduría más allá del color de piel, de la estatura o la procedencia, esta sabiduría que vive en los Achachilas y resuena en los seres cuenco que hacen eco de esta energía de amor que inunda el planeta tierra y el universo. Son éstas altas vibraciones las que nos ayudan a ser parte importante de las comunidades de vida, comunidades que lastimosamente se ven divididas por los problemas que son acrecentados por males como el alcoholismo, la religión, la envidia, el rencor.

Si se entiende este conocimiento, se revela el origen de la crisis y la situación crítica en la que nos encontramos. Razón por la cual, provoca producir el autoconocimiento, implicando esto pensar con rigor, es decir, no dejarse convencer por las ideas dominantes. Se trata de dudar de las ideas, de los conceptos, de los paradigmas, de los proyectos de vida, por lo tanto, de nación.

Por ello, se pretende producir otro conocimiento que nos permita reconocer a todos con RESPETO, y eso solo es viable desde la espiritualidad, pero no desde cualquiera, se trata de la espiritualidad más sagrada, la espiritualidad que reconoce la existencia del TODO como una realidad sagrada y esto supone desmontar todo el proceso de la modernidad, para recuperar nuestra subjetividad, para recuperar nuestra huella, para recuperar nuestra palabra, nuestra memoria histórica, nuestra ritualidad, y distinguir lo que somos y lo que no.

Es en estos tiempos una labor muy importante es rescatar las enseñanzas de nuestros abuelos, seguir la línea de Wiraqucha, de Thunupa, que mostraron el camino de vivir en armonía con la naturaleza, vivir en comunión con los Apus y Achachilas de alta vibración. Sin sacrificios de animales para el beneficio de los humanos, respetando a todos los seres, velando por la vida tanto de los seres visibles como invisibles, comprendiendo la multidimensionalidad de la existencia misma. Promoviendo la reverberación de las más altas vibraciones en cada lugar que se camine y se visite, pidiendo permiso, en gratitud y amor, en armonía y paz. Este camino es el camino de salida de la locura llegada con el pensamiento occidental judeo-cristiano, camino que debe ser recorrido por los pueblos que buscan la liberación de un destino apocalíptico implantado por seres cargados de muerte y dolor. Son los seres cuenco los llamados a despertar de la esta locura y comenzar a sembrar las semillas del nuevo despertar, semillas que un día se verán reflejadas en los estados que dejarán de ser coloniales y comenzarán a ser congregaciones de personas que luchen y trabajen por el bien común, el bien de los Ayllus de las Cordilleras.

Este lugar de enunciación es la profundidad del mundo amerindio, no culturalista o territorial, sino como necesidad histórica de afirmar la universalidad de la vida; así señala el maestro: “en este sentido, nuestra reflexión ya no es local, sino que ahora tiene una pretensión seria y honesta de universalidad” (Bautista, 2010: 45).

Dentro de ese orden, por último, el maestro advierte que no nos podemos permitir seguir perdiendo la memoria ancestral porque esto permite la destrucción de la tierra e ignora el verdadero valor del legado que representa la última esperanza ideológica, filosófica y religiosa de vida para el mundo. Esto significa seguir viviendo de acuerdo a como históricamente hemos producido vida, y su trascendencia es ir en contra de lo que se nos ha impuesto, porque significa la muerte de nuestros pueblos y de la vida de la naturaleza. Por lo tanto deviene la decisión de estar al servicio del poder o al servicio de lo sagrado.

JALLALLA MAESTRO JUAN JOSE!!!

Que sus palabras nunca se conviertan en silencio.

Bibliografía

Alanoca, J. (2022). Arias: “Insistir en que los mestizos no existimos es negar la esencia de nuestra patria y culturas”. *El Deber*, 14 de abril de 2022.

Antonio (2018). Lanchero de la Comunidad de Challapampa – Isla del Sol. Visita a la Isla del Sol, en diciembre de 2018.

Bautista, J. (2010). *Crítica de la Razón Boliviana, Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latinoamericana*. Tercera edición. Rincon Ediciones.

Códigos Libres (2017) “Decolonialidad del poder, con Juan José Bautista”. 09 de diciembre de 2017.

Cook, S. (2016). “El deshielo de los glaciares de Bolivia podría provocar graves inundaciones. Los glaciares dejan, al retroceder, numerosos lagos fuera de control”. *El País*, 03 de noviembre de 2016.

Defensoría del Pueblo (2019). “Afectación a Derechos en el Conflicto Elecciones 2019”.

Dussel, E. (25 de julio de 2019). “El Diálogo interreligioso”. En *El Diálogo interreligioso e intercultural desde una perspectiva decolonial*. Recuperado en <https://www.youtube.com/watch?v=Rj2Z1JC7VAE>

Dussel, E. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Editorial Verbo Divino.

ERBOL (13 de marzo de 2022). Renuncia hombre de confianza de Choquehuanca, desgastado por la “dictadura técnico-administrativa”. *Opinión*. Recuperado en <https://www.opinion.com.bo/articulo/pais/renuncia-hombre-confianza-choquehuanca-desgastado-dictadura-tecnico-administrativa/20220313131557858653.html>

Flores, P. (2005). *El hombre que volvió a nacer. Vida, saberes y reflexiones de un amawt'a de Tiwanaku*. Plural Editores.

La Patria (12 de diciembre de 2015) “Desapareció el Lago Poopó. Desastre ecológico sin precedentes en el segundo lago más grande de Bolivia”.

Ollantay I. (13 de noviembre de 2019). “Bolivia, golpe de Estado y la irresuelta guerra entre la Biblia y la Wiphala”. En teleSURtv.net.

Ramos, J. (2020) “Sentipensar la sustentabilidad. Decolonialidad y efectos en el pensamiento latinoamericano reciente”. A *Contracorriente: Revista de la Historia Social y Literatura en América Latina*. 17(2).

Schavelson, S. (2012). *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*. CLACSO, Plural Editores.

Walsh, C. (2003) “Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo”. Centro de Investigación Sociedad y Políticas Públicas.

Zavaleta, R. (2013). “Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia”, en *Obra Completa*. Tomo II: Ensayos 1975-1984. Plural Editores.

La vida como criterio fundamental

Yesmin Hurtado Peralta

Recepción: 4 de diciembre de 2022

Aceptación: 15 de diciembre de 2022

Resumen

En este documento se presentan algunos comentarios a la Introducción general de la cuarta edición del Libro *Crítica de la razón boliviana Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latino-americana*, del Maestro Juan José Bautista Segales, no sin antes situar los mismos en un contexto, necesario, de lo que el autor ha pretendido, orientado o proyectado con la producción de todo su texto, para, de esta manera, poder entrar a su contenido, en un intento de entrelazar y tratar de “hacer hablar” la parte introductoria de este libro.

Palabras clave

Pensamiento crítico, descolonización, subjetividad, comunidad, Amerindia.

Abstract

This document presents some comments on the General Introduction of the fourth edition of the Book *Criticism of Bolivian Reason Elements for a critique of the subjectivity of the Bolivian with a colonial, modern and Latin American conscience*, by Master Juan José Bautista Segales, not without before situating them in a context, necessary, of what the author has intended, oriented or projected with the production of all his text, in order, in this way, to be able to enter its content, in an attempt to intertwine and try to “do speak” the introductory part of this book.

Keywords

Critical thinking, decolonization, subjectivity, community, Amerindian.

La reflexión del texto tematiza “el saber que el boliviano tiene de sí mismo”, es decir, la subjetividad del boliviano, con quien intenta entablar un diálogo de modo intersubjetivo. Lo cual devino o fue conducido por un proceso precedente de pensar la realidad desde “Latinoamérica”, como un espacio histórico, a partir del cual el autor pensó una realidad más profunda y negada que llama “Amerindia” y desde donde se sitúa como sujeto, boliviano, a pensar “Bolivia”, ubicada en un tiempo histórico y en un espacio comunitario.

Pero este pensar es un *pensar crítico* que pretende explicar con razones la situación crítica en la cual nos encontramos como bolivianos, para producir conocimiento de lo que se concibe como “lo constitutivo de lo boliviano”, es decir, el auto-conocimiento de una crisis.

En este sentido, una crítica de la razón es siempre auto-crítica, donde lo criticado no es algo que está afuera, sino en nuestra interioridad, tratando de mostrar con entendimiento reflexivo el origen de nuestras crisis. De esta manera, la crítica del mismo autor se ubica en la posición del sujeto que elige libremente hacerse cargo por sí mismo de la propia crítica o auto-evaluación de nuestra intersubjetividad.

Lo que implica pensar desde otra realidad a la del mundo moderno, con otras preguntas y de otro modo, que incluso ya no razona solo con la cabeza, sino que lo hace también con el corazón y hasta con el estómago, partiendo de la Comunidad como lo fundante, no solo de inter-subjetividad y de la individualidad, sino de la misma

razón, ya que afirma que la única forma que tiene ésta (palabra y razón) de desarrollarse es comunicándose dialógicamente, es decir, de modo comunitario.

Es un pensar que se eleva por sobre el “entendimiento”, dejando de lado la unilateralidad y el simple análisis basado en una relación de sujeto-objeto, la cual precisamente ha objetualizado la realidad toda, desconociendo la propia dignidad y existencia de todo aquello no “valorado” bajo el proyecto moderno. En contraposición a lo cual el texto promueve, no solo otra forma de producir conocimiento, sino también de *producción de la vida*; reflexión que pasa necesariamente por rescatar nuestra memoria histórica, a lo que llama “...tener autoconsciencia de lo que, a un pueblo, como comunidad, le ha acontecido en el pasado y le está sucediendo en el presente” (Bautista, 2021: 33).

Es decir, el texto nos interpela a preguntarnos quienes somos realmente a partir de un pensamiento propio, situándonos como parte del problema, no objetualizado, bajo una relación sujeto-sujeto, exigiendo el paso por la propia experiencia para darle contenido justamente a este otro conocimiento y reproducción de su forma vida.

Lo que nos lleva a ir a nuestro pasado, con memoria histórica, para después re-ubicarnos en el presente, asumiendo nuestra identidad, dotando de verdadero sentido a nuestra existencia para dirigir nuestro accionar hacia el futuro, interpelándonos de esta manera a mostrar ¿por qué el punto de vista de los oprimidos, explotados y

empobrecidos por el capital y la modernidad deben ser prioridad ahora?

Si bien, por una parte, el texto es presentado por el autor como una introducción para justificar argumentativamente la necesidad de producir justamente una *crítica de la razón*, solo situacional relativa a Bolivia, aspirando a “iluminar con el acuerdo-entendimiento, lo que fuimos, lo que somos y lo que podemos ser” (Bautista, 2021: 17). Por otra parte, se proyecta con una pretensión de universalidad que nos llama a producir nuestro propio conocimiento, no solo para nosotros, los bolivianos, sino para la humanidad, yendo más allá del proyecto colonial de la modernidad.

En esta línea, son evidentes los argumentos que se encuentran en esta parte del libro, que hacen parte de un proceso más largo de fundamentación y sostenibilidad de un proyecto alternativo al de la Modernidad, lo que podría traducirse ahora como parte de “la Descolonización”, mostrando la necesidad de hacer uso de otra concepción de la razón como algo no solamente urgente, sino vital y que podría ser replicado más allá de Bolivia, teniendo a la Descolonización como un método a partir de la cual nos situemos como sujetos parte del problema, desde la perspectiva del pueblo oprimido o lo dominado, desnudando la necesidad y urgencia de resolver nuestras aparentes contradicciones, lo que no se puede hacer desde el marco categorial moderno, sino que demanda la construcción de otras categorías, como lo señala el autor.

Ese otro modo de relacionamiento, que exige la experiencia propia, pasa por nuestros sistemas de

creencias, desde dónde nos situamos para entender la realidad, cómo nos alimentamos, qué producimos, etc.; nos continúa interpelando a recoger y re-constituir nuestro propio pensamiento.

Se evidencia, en este sentido, la relevancia de plantearnos en este proceso “las grandes preguntas”, que son parte de las herramientas que deja además el autor, para tratar de resolver nuestros verdaderos problemas. En estos momentos que Bolivia, después de un proceso constituyente, se ha convertido en un Estado Plurinacional, habría que preguntarse realmente ¿cómo llegamos a una verdadera implementación de “lo plurinacional”? Tematizar este y otros problemas, que son los que nos acontecen actualmente, como salir del laberinto de la colonialidad, instaurar la aspiración real a tener auto-conciencia histórica, son necesarios para continuar avanzando en este camino.

De esta manera, el texto va dejando herramientas útiles y al mismo tiempo identifica algunos de los grandes desafíos que enfrentamos, ya que esto nos exige profundizar con lo que se llama una necesaria tarea de Descolonización, siendo justamente “la descolonización” consecuencia de una pregunta metodológica, donde ya se identifican los grandes retos: desnudar por un lado la lógica de la dominación y de generar, por el otro, todo el sustento argumentativo de un proyecto alternativo, ahora necesario y urgente, que produzca no solo otro conocimiento, partiendo desde nuestra memoria histórica, sino que represente una forma de reproducción de la vida misma.

Todo esto lleva implícita una lógica, entendiendo como lo señala el autor, que la comprensión producida por la reflexión puede afectar nuestra subjetividad, se refiere a la “intencionalidad” con la que se produce y se sustenta todo pensamiento, que lleva implícita una intención, y el pensar que ha producido la racionalidad moderna ha sido el de dominación sobre el “otro”, que no puede explicar nuestro proceso andino-amazónico.

Por lo tanto, es imperante rescatar la otra lógica a la cual el autor denomina “analéctica” y “transmoderna”, desde donde se puede hablar de la necesidad de la re-constitución de nuestros saberes, formas de relacionamiento con otros códigos, que incluye también lo espiritual, es decir, se traduce en una forma de ver la vida y de vivirla.

Esto justamente implica reproducir la forma de vida de la Comunidad, lo que no se puede producir independientemente de nosotros mismos, lo que va más allá del relacionamiento únicamente entre seres humanos, donde además debe estar presente en el día a día el carácter sagrado de la vida toda, de todos los seres como sujetos vivos, teniendo primero a la vida, como condición necesaria para llegar a producir la auto-consciencia.

Entonces, para poder tematizar nuestros problemas reales y resolver nuestras aparentes contradicciones, se hace necesario construir nuevos conceptos, desde nosotros mismos, que sustenten la argumentación desde este otro tipo de subjetividad, que en última instancia sitúa a la vida misma como prioridad.

En este sentido, se evidencia cómo el texto, a partir de la necesidad de producir un nuevo conocimiento, llegó a un aspecto fundamental que se traduce en rescatar desde nuestra memoria histórica una forma de producir y reproducir la vida, es decir, pone a *la vida como criterio fundamental*.

El Maestro Juan José Bautista sitúa primero a la vida y luego a la consciencia. De esta manera se entiende el sentido cuando sostiene que el fundamento de la consciencia y del conocimiento ya no podría ser formal, sino que debería ser material.

Por lo que se considera que el propósito inicial de este texto, relacionado a mostrar la necesidad del pasaje o transición de la subjetividad del boliviano con consciencia latinoamericana a la del boliviano con consciencia amerindia, va y ha ido mucho más allá de esto y no deja de estar vigente.

El gran problema que se vislumbra detrás de estos problemas, en realidad es de vida, mostrando la urgente necesidad de transitar de la lógica de muerte producida por el proyecto moderno a otra forma que reproduce la vida, lo que no se resuelve de manera “intelectual”. En este caso, partir de nuestra propia historia y cultura, desde “lo boliviano”, poniendo a Bolivia como el referente desde donde podemos hablar de la “Cultura de la vida” para recoger y construir este proceso con una pretensión de universalidad, sustentado en que la forma de vida que hemos producido culturalmente desde nuestros pueblos ancestrales permite o posibilita el desarrollo de la vida nuestra, de los demás y de la naturaleza como Madre.

Bibliografía

Bautista J. (2021). *Crítica de la razón boliviana Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latino-americana*. Centro de Investigaciones Sociales .



De la racionalidad moderna a la racionalidad comunitaria

Julio Álvarez Quispe

Recepción: 7 de diciembre de 2022

Aceptación: 15 de diciembre de 2022

Resumen

El presente trabajo, inspirado en la obra del Maestro Juan José Bautista, esboza de manera breve el avisoramiento y/o emergencia de la racionalidad comunitaria de los pueblos originarios, como respuesta y alternativa a la racionalidad moderna que a todas luces ha provocado, y está provocando, una crisis planetaria, con incidencia no solo para la humanidad, sino para todo el mundo eco-simbiótico.

Palabras clave

Racionalidad comunitaria, racionalidad de la vida.

Abstract

The present work, inspired by the work of Maestro Juan José Bautista, briefly outlines the vigilance and/or emergence of the community rationality of the original peoples, as a response and alternative to the modern rationality that has clearly provoked, and is causing a planetary crisis, with incidence not only for humanity, but for the entire eco-symbiotic world.

Keywords

Community rationality, rationality of life.

Racionalidad moderna

El Maestro Juan José Bautista señaló que “la modernidad se precia de ser racional, y por ello se precia de ser el único estadio de la humanidad capaz de producir conocimiento verdadero, objetivo y universal” (Bautista, 2010: 29). Ciertamente, la modernidad ha producido un tipo de racionalidad entendida como cálculo racional, cuyo contenido es una estructura de valores, en sintonía con esa forma de dominio y explotación que conlleva la modernidad. Se lo denomina formalmente como el cálculo de las acciones racionales, porque encubre valores coloniales.

En el marco de la racionalidad moderna, los individuos sociales y políticos desarrollan sus acciones objetivamente, en el marco de la existencia real y objetiva de una estructura de valores eurocéntricos y, por lo tanto, colonizados, a partir de los cuales se comprende el sentido de sus actos, cuando se presentan a sí mismos como racionales. No es que se enseñe solamente a ser colonizador o colonizado a la gente, en teoría, sino que es preciso que ésta estructura existe fácticamente en la realidad para que funcione el sistema de valores colonizador/colonizado, de tal modo que se reproduzca de manera indefinida, al estar permeada inseparablemente por medio de la ciencia y la filosofía, en la conciencia tanto del colonizador como del colonizado, cuya subjetividad proyectará esta racionalidad en su permanente interacción con la realidad.

Bajo este escenario es que la modernidad, para poder desarrollarse, ha producido no sólo el ca-

pitalismo, sino sobre todo la sociedad moderna y dentro de ella al individuo moderno. Tanto la sociedad moderna como el capitalismo, necesita de la existencia de este tipo de individuo, con un tipo específico de racionalidad que se va a traducir en personas que calculan todo, de acuerdo a sus propios intereses y en función a su propio egoísmo. Este tipo de acción sobre la que se construye la racionalidad moderna, Juan José Bautista llamó, siguiendo a Hinkelammert, ‘cálculo del interés inmediato’. Es en este contexto, que denominamos realidad objetiva producida por la modernidad, donde el individuo moderno al tenerse a sí mismo como referente, actúa haciendo este tipo de cálculo, o sea, tomando en cuenta su criterio unilateral y egoísta, calculando si le va bien o le va mal, esto le permitirá deducir si la realidad está bien o está mal, de manera casi inmediata.

Este tipo de *racionalidad* contenido en un *individuo calculador, dominador y explotador*, incrustado o formateado ahora en la subjetividad del individuo moderno, hará propicio el funcionamiento de la *modernidad*, del *capitalismo* y de la *sociedad* moderna de manera segura e incesante; estas tres instancias requieren fervientemente de seres humanos con este tipo de conciencia para reproducir el capital y la mercancía en última instancia. En consecuencia, la legitimación de un individuo, calculador, egoísta, individualista, ególatra y enemistado con sus congéneres, será un paso fundamental en la consolidación de la racionalidad modernidad. Esta estructura valórica será implantada, como camisa de fuerza, en los diferentes campos de la sociedad mo-

derna, como la cultura, la economía, la política, etc., empezando por la educación, que será la encargada de socializar en todos los ámbitos de la vida, reproduciendo en cada uno de los países de la periferia, este tipo de racionalidad.

Bajo este contexto, Juan José Bautista plantea la siguiente pregunta problematizadora:

¿Por qué este conocimiento que dice ser verdadero, objetivo y universal, está produciendo un conocimiento que no es capaz de explicar por qué es que la modernidad está produciendo tanta miseria, pobreza y mortandad a nivel mundial, pero no solo de la humanidad, sino también de la naturaleza? (Bautista, 2010: 29)

Esto como producto de la racionalidad moderna, es decir, ¿por qué esta racionalidad se ha vuelto tan irracional? Ante esta gravísima situación, en la perspectiva del autor (Bautista, 2010), toca ahora hablar a los pueblos originarios que han sido víctimas de esta forma de pensar, por razones históricas, “desde estos pueblos, es que se puede y debe juzgar ética y críticamente las pretensiones racionales (...) porque lo que ha producido la modernidad, es lo contrario de lo que ella se propuso” (Bautista, 2010).

Avizorando la racionalidad comunitaria

Por todo lo dicho en el anterior acápite, urge avizorar otro tipo de lógica, otro tipo de racionalidad que trasunte trans-ontológicamente más allá de la modernidad “un mundo trans-moderno (...) y esto requiere no sólo una nueva forma de producir co-

nocimiento, sino también una nueva forma de producir la vida” (Bautista, 2010: 30). Una racionalidad que reconozca la dignidad de los *sujetos* no únicamente humanos, sino que contemple todos los ámbitos de la compleja red existencial de la vida, abarcando desde la *Pachamama* (naturaleza) hasta el ámbito de los *uywiris* (espíritus criadores).

Estas reflexiones, tienen el influjo de devolvernos la confianza para pensar desde nuestro propio locus de enunciación y en nuestra propia lengua, en procura de incidir en un marco categorial desde nuestro horizonte histórico-cultural y cosmovivo. Bajo estas condiciones emerge la categoría COMUNIDAD o COMUNITARIEDAD, como una luz que alumbró el camino para apuntalar otra lógica de pensamiento, otra racionalidad que tiene que ver con una categoría central en el modo de vida *aymara*, el JIWASA (nosotros) como la antítesis de del ego YO moderno.

La categoría COMUNIDAD ha pasado por un proceso de re-significación y sentido propio; en la práctica cotidiana suele usarse de manera casi indistinta con el de AYLLU, aunque intrínsecamente no sean lo mismo.

El ayllu no es, entonces, una mera organización, sino el modo-de-vivir en comunidad con todos aquellos que nos rodean y forman parte de la vida, por eso también se dice que estamos con-formados por todos aquellos que contiene la vida (...) Por eso es impensable, dentro de esta cosmovisión, la separación o enajenación entre hombre-naturaleza (Bautista, 2014: 146).

Está claro que, en Los Andes, la manera más apropiada para designar a la comunidad era el *Ayllu*, que es una casa cósmica andina, la red de la vida que forma parte de la complejidad PACHA, que aglutina a la dimensión humana, a la de los animales, de las plantas y fundamentalmente de los *uywiris* (ámbito espiritual), donde todo está unido con todo, generando una relación intersubjetiva e interdependiente, entre cada uno de sus miembros, buscando permanentemente el bien común, para producir y reproducir la VIDA.

Bajo esta perspectiva, el concepto de producción ya no se reduce únicamente a la generación de mercancías, sino, más aún, produce también humanidad *cosmocéntrica*, *biocéntrica intersubjetiva* y el *bien común*; es esta virtud o racionalidad que permite a las comunidades indígenas la reproducción de su lógica productiva. En contracorriente al acontecer comunitario, en las sociedades modernas ocurre todo lo contrario. “Tanto el burgués como el obrero son productos no sólo del capitalismo, sino también de la modernidad” (Bautista, 2012: 113); en el entendido de que el burgués es el individuo histórico del capitalismo, el obrero del socialismo y ambos comparten el mismo fundamento de la sociedad moderna. Esto también explica por qué las revoluciones socialistas de la izquierda sindicalista no han prosperado en los países llamados “subdesarrollados”, donde pervive y resiste la esencia comunitaria todavía.



Sin embargo, la colonialidad del ser, saber y poder, han hecho creer al mundo que la sociedad moderna había sepultado toda forma de vida comunitaria y que la modernidad era el destino común e irrenunciable de toda la humanidad; empero, las llamas del *comunitarismo* se van reavivando cada vez con mayor intensidad, particularmente desde los pueblos andino-amazónicos y afrodescendientes del *Abya Yala*, enviando señales y respuestas elocuentes a los problemas que aquejan al mundo entero, que pone en peligro lo máspreciado que tenemos: la vida.

En el actual escenario, cuando el propio primer mundo está empeñado en la búsqueda de otros mundos posibles, la *comunitariedad* intersubjetiva de la vida constituye una alternativa potencial. Desde la propia crítica ecologista norteamericana de fines del siglo pasado, se reclamaba que “el universo es una comunión de sujetos, no una colección de objetos” (Berry, 1997: 108). Esto quiere decir que es meritorio trascender la sociedad moderna y por tanto el desarrollo de crecimiento hacia lo que Juan José Bautista denomina la “comunidad transmoderna” (2012: 115).

Este planteamiento no pregona el retorno al estadio de la comunidad primitiva, la Comuna de París o al pasado comunitario de hace 500 años, sino al remozamiento y contextualización de la comunidad *abyayalense*, con sus virtudes comunitarias de producción y reproducción intersubjetiva de la vida cósmica, lo que significa generar relaciones humanas y no humanas a la usanza comunitaria, de tal modo que supere las viejas relaciones sociales que encarna la civilización desarrollista, a través de la racionalidad eurocéntrica.

La acepción *trans-moderna* se refiere al decurso no lineal de las comunidades, por cuanto éstas no nacieron con la modernidad occidental sino muchísimo antes, siendo así, atravesaron toda la historia de la modernidad en una situación de reclusión y negación; afortunadamente no fueron destruidas del todo.

Cuando se ve al mundo moderno desde estas otras concepciones de la vida y la naturaleza, la modernidad aparece literalmente como “irracional” cuando cosifica, objetualiza y mercantiliza lo que no se puede concebir ni tomar como objeto o mercancía enajenable. La devastación de la naturaleza y la constante acumulación de miseria a escala mundial es la consecuencia lógica de toda esta irracionalidad de la racionalidad moderna (Bautista, 2012: 117).

Aquí vale la pena una aclaración. Puede ocurrir que ponerse poncho, abarcas, *luch'u*, además *pijchar* coca y luego creer que somos comunitarios, cuando ese es todavía un tema superficial o de forma; de lo que se trata es de trabajar lo intrínseco: la subjetividad, la conciencia, la racionalidad, donde está el mundo cosmovisivo. Sin embargo, desde un lenguaje moderno, lo que acabamos de decir puede aparecer como *pachamamista* o hasta retrógrado; por eso necesitamos desaprender muchos conceptos que la modernidad ha acuñado para domesticarnos y reaprender las nuestras o aquellos conceptos que nos permitan avanzar en un sentido de emancipación, liberación y finalmente descolonización.

De lo que se trata, entonces, es de reconstituir un sujeto comunitario; esto es, transitar de la modernidad a la comunidad de la vida, de la sociedad moderna al vivir bien. Implica transformar al individuo moderno que se caracteriza por ser calculador, egoísta, individualista, ególatra, egocéntrico, narcisista, a un perfil de su-

jeto con autoconciencia, Intersubjetividad, con práctica solidaria y recíproca que busca el bien común; un sujeto interdependiente y nosótrico, el *Jiwasa (nosotros)*, pero por sobre todas las cosas, que REIVINDICA Y AFIRMA LA VIDA.

Bibliografía

Bautista, J. (2010). *Crítica de la razón boliviana, elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latino-americana*. Rincón Ediciones.

Bautista, J. (2012). *Hacia la descolonización de las ciencias sociales*. Rincón Ediciones.

Bautista, R. (2014). *La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria*. Plural y Agruco.

Berry, T. y Thomas, C. (1997). *Reconciliación con la tierra, la nueva teología ecológica*. Cuatro Vientos.



El método de una razón de liberación

Juan Carlos Morales Calle

Recepción: 7 de diciembre de 2022

Aceptación: 15 de diciembre de 2022

Resumen

El presente trabajo pretende exponer, de manera sucinta, la problematización que Juan José Bautista Segales presenta sobre el cientificismo de las ciencias sociales, en latino-américa, sin marco político ni marco histórico y cuya relación con el pueblo, en estado de conciencia o articulación con la realidad, es nula.

Abstract

The present work intends to expose, succinctly, the problematization that Juan José Bautista Segales presents about the scientism of the social sciences, in latin-america, without a political framework or historical framework and whose relationship with the people, in a state of consciousness or articulation with reality, is zero.

Palabras clave

Ciencias Sociales, método inductivo, auto-conciencia histórica, memoria histórica, conciencia nacional.

Keywords

Social Sciences, inductive method, historical self-awareness, historical memory, national consciousness.

El método asumido por algunos científicos sociales críticos, en Latino América, hasta la caída del muro de Berlín, fue la marxista-dialéctica-materialista y estructural-funcionalista. Sin embargo, posterior a su caída, la pérdida de sentido político también devino en una pérdida de método científico. Es decir, que las ciencias sociales en América latina, como consecuencia de un hecho (la caída del Muro de Berlín), devinieron en un anarquismo de método.

En ese sentido, uno de los temas abordados por Juan José Bautista (2021) es el problema epistemológico que presentan las ciencias sociales, en latino-américa, a la hora de tematizar los problemas de la realidad. El quehacer científico social ha devenido en un mero ejercicio de análisis e intento de explicación de la realidad, cuyo abordaje es óntico, escindido de la totalidad. A lo más que pretende llegar este quehacer científico social es al entendimiento. El entendimiento, según Kant, organiza los datos de la experiencia empleando categorías, por lo tanto, es una actividad intermedia entre la experiencia sensible y la razón. Las ciencias positivas o empíricas tienen como base la experiencia sensible, la observación de regularidades, esto es, la base del método inductivo.

La pretensión de J. Stuart Mill, de hacer del método inductivo como un método válido para el campo de las investigaciones sociales, planteado en el siglo XIX, tendrá su objetivación a finales del siglo XX. La versión inglesa de ciencia, *science*, con su método inductivo que busca

sacar consecuencias a partir de la observación de regularidades y de ahí llegar a la elaboración de leyes universales, se impone como el método válido de todo quehacer científico.

Para la objetualización de la realidad se tuvo que empezar con la objetualización de la naturaleza, porque el método de conocimiento científico viene de las ciencias naturales, donde la observación, en tanto experiencia sensible, te pone frente al objeto (relación cognitiva de sujeto-objeto). Las leyes científicas no son más que la constatación del descubrimiento de regularidades que enmascaran la realidad. Es decir, el método de las ciencias positivas-empíricas no llegan a comprender un fenómeno, solo a explicarlas.

Este quehacer científico ni se aproxima al uso de la razón, entendiendo la razón como la facultad que plantea, por medio de la reflexión, los argumentos abstractos y permite elaborar los grandes sistemas. Mucho menos al pensamiento, entendiendo como pensamiento a la capacidad de comprensión de un fenómeno en su singularidad histórica ligado a la totalidad de la realidad. En otras palabras, para comprender cómo este pueblo, este ser humano, ha llegado a ser lo que es y cómo pudo pasar eso no se puede recurrir al método positivista. Es más, en las ciencias sociales, recurrir a estos métodos es inadecuado, porque desde la época de Aristóteles, el objeto mismo debe determinar su método de penetración, por lo que todo método es un método ligado a su ámbito de investigación.

Para explicar, conocer o pensar la constitución de lo *plurinacional* de nuestra nación, no se puede recurrir a métodos que no se desprenden de la misma realidad. La auto-conciencia histórica transmoderna y posoccidental que nos permita arribar al autoconocimiento intersubjetivo comunitario, no puede partir de la escisión epistemológica sujeto-objeto. Esto es, en el nivel del quehacer científico social, la ruptura epistemológica. El quehacer científico positivista apela enteramente al entendimiento, para analizar y explicar la realidad. Nosotros, que buscamos arribar a la conciencia y a la autoconciencia, apelaremos a la razón y al pensamiento.

Pero, ¿qué tipo de razón y de pensamiento son los que se desprenden de lo que queremos conocer? ¿Cuál es la razón, pensamiento que busca reflexionar y comprender un fenómeno en su singularidad histórica sin dejar de lado la comprensión de la totalidad?

Recurriendo solamente a nuestras propias fuentes o memorias históricas podremos producir nuestro propio pensamiento, pero no porque nos hayan dicho o pedido, sino porque hemos llegado al conocimiento o reconocimiento de nosotros mismos, de que *solamente recurriendo a nuestra memoria histórica es que podemos y debemos producir nuestro propio conocimiento*, no solo para nosotros, sino para la humanidad, como otra idea más de lo que la humanidad podría ser si quiere ser o ir más allá del proyecto colonial de la modernidad (Bautista Segales, 2021: 36).

Nuestra memoria histórica es la base para arribar a una conciencia histórica, puesto que es la memoria lo que da sentido a nuestra existencia y “Es por medio de la historia que se comprende, es decir, se abarca con el pensamiento todo lo que nos es dado a la razón” (Morales, 2009: 101). Esta memoria histórica, cuando es reflexionada, deviene en conciencia histórica; esta conciencia supone al ser histórico, al ente viviente ligado a su entorno vivo como una memoria envolvente, que es siempre intersubjetiva.

La conciencia histórica reflexiona el pasado y ve en él la raíz del significado del presente y su posibilidad futura. La memoria histórica, para nuestros pueblos ha sido transmitida de manera oral y la toma de conciencia del pasado, como conciencia histórica, se realiza en los rituales agrícolas y ganaderos, por lo que la conciencia histórica no es privativa de la época moderna, ni un privilegio exclusivo del hombre moderno. Es más, la modernidad ha perdido la historicidad de todo lo presente. De ahí que haya pueblos que se declaren a sí mismos como los elegidos, como los portadores de la conciencia universal y crean tener una naturaleza superior e innata a otros pueblos.

El dialogo mantenido con el pasado nos sitúa de otro modo frente al presente, a lo dado; eso nos permite ver más allá del entendimiento inmediato para poder escudriñar con la razón, y el pensamiento, el sentido velado del presente. La razón nos permite la distinción de las contradicciones internas y es el pensamiento que nos permite comprender la unidad de la contradicción.

El desarrollo de la “conciencia nacional” como latinoamericana y como hispanoamericana carece de historia. Es una conciencia formal, abstracta sin pasado. La “conciencia Plurinacional”, como conciencia indoamericana y autoconciencia comunitaria intersubjetiva del *Abya Yala*, es una experiencia histórica, una conciencia histórica.

Bibliografía

Bautista, J. (2021). *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latinoamericana*. Cuarta edición. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Morales, J. (2008). “Ideas concernientes a la necesidad de una nueva reflexión de la historia Latinoamericana”. En: *Lupíñani-Pensaremos*, Filosofía-UMSA, Muela del Diablo Editores.



¿Qué significa *sentir* desde América Latina?

Alan Quezada Figueroa

Recepción: 31 de agosto de 2022

Aceptación: 7 de noviembre de 2022

Resumen

La presente reflexión pretende indagar, a modo de homenaje, en el pensamiento del filósofo boliviano Juan José Bautista Segales, en tres de las que se considerarán aquí las obras representativas para desentrañar y acercarse a la subjetividad latinoamericana. Se parte de la intención de implementar una condición estética, que consideramos encontrar dentro de las reflexiones del pensador boliviano, no porque se busque corregir al autor, sino porque se piensa en la posibilidad de concebir y desarrollar dichas ideas, en función de su riqueza y su amplitud teórica, concernientes a la sensibilidad profunda estética. Es de esta manera que el pensar desde América Latina, si pretende significar una misión crítica potente, debe contener un *sentir* como momento estético-sensible, que se suscriba al estilo del pensamiento de los pueblos originarios, a los que alude principalmente el filósofo.

Palabras clave

Estética, sensibilidad, sentir, racionalidad, capitalismo.

Abstract

This reflection aims to investigate, as a tribute, into the thought of the Bolivian philosopher Juan José Bautista Segalés, in three of the works that will be considered here, the representative works to unravel and approach Latin American subjectivity. It starts from the conviction of implementing an aesthetic condition within the reflections of the Bolivian thinker, not because it seeks to correct the author, but because it is believed to glimpse the existence of those ideas, concerning the deep sensitivity —aesthetic—, it is of this way that thinking from Latin America, if it intends to be a powerful critical mission, must contain a *feel*, as an aesthetic-sensitive moment, that subscribes to the style of thought of the original peoples, to which the philosopher mainly alludes.

Keywords

Aesthetic, sensitivity, feel, rationality, capitalism.

Un pensamiento vivo es el que pone resistencia ante los embates del tiempo y a pesar de esa distancia sigue dialogando y metamorfoseándose, ante las posibles necesidades del porvenir o, bien, los modelos críticos que, de antiguo, no había advertido. Por el contrario, existen propuestas que ni siquiera alcanzan el soplo de vida; algunas nacieron, pero perdieron su vitalidad en el camino, de manera que quedaron estancadas hasta perecer. Estas últimas se materializaron en algunos esfuerzos infructuosos para crear un sistema cerrado que, bajo las ilusiones de la modernidad, resultaran, a final de cuentas, en una limitada y ajena perspectiva ante la colosal realidad que, si algo nos permite reconocer, es el desborde de la diversidad.

Cuando un pensamiento deviene en una imitación ajena a su realidad, ni representa a los cuestionamientos propios de su contexto espaciotemporal, ni resulta, al menos, un vistazo a la universalidad, sólo como pretensión de ésta misma. Es así que, si bien, paradójicamente encaja casi directamente en los parámetros académicos adscritos al eurocentrismo y *yanquicentrismo*¹ contemporáneos, tienden a un confinamiento en el catálogo de reflexiones bienintencionadas —algunas—, pero que nacieron con la fecha de caducidad impregnada en la frente. Es así que, el repositorio de estos productos, además de ser sumamente extenso, entre libros, revistas y encuentros académicos, permanecen sólo como un grato recuerdo, pero no reflejados en una comunidad que al menos busque la *praxis*.

¹ Uso esta expresión a causa de la inexactitud que significaría “americanocentrismo”, que implicaría a todo el continente.

El mito de la inutilidad de la filosofía, como pensamiento meramente abstracto —supuestamente—, ha parido generaciones y generaciones de egresados y egresadas de las academias, considerados a sí mismos y a sí mismas, como filósofos o filósofas, aunque en su ejercicio se refleje una actividad más cercana a la del historiador. Esta perspectiva de la inutilidad del pensamiento filosófico, desde la racionalidad instrumental, construyó el espacio de confort, para que dichas generaciones se contentaran con la revisión histórica de un concepto, un autor o una —supuesta— etapa del pensamiento filosófico.

A pesar de seguir resultando la manera más cómoda y accesible de hacer filosofía, evidenciada en publicaciones, congresos y cursos, la necesidad de pensarnos desde el propio *lugar de enunciación*, no sólo es cada vez más fuerte, sino que también parece ser una exigencia de nuestros tiempos. La pandemia de Sars-Cov-2, que aún no trascendemos, nos ha dejado ver lo devastados(as) que nos encontramos para enfrentar una situación de tal envergadura, pero más que eso, lo insensibles que hemos sido con nuestro hogar: la Tierra —la Madre Tierra o la *Pachamama*—, que no es objeto, sino sujeto.

Cuánto nos hemos devastado como *naturaleza* y también cuánto hemos desequilibrado nuestras mentes y nuestros cuerpos, como traducción de un sistema neoliberal que ha colonizado esos mismos cuerpos y conciencias, debilitándolos a tal grado que la vulnerabilidad de las y los seres humanos, ante el virus mencionado, resul-

tó en un fuerte acicate, ante la pérdida de vidas humanas y el desequilibrio de las estructuras sociales alrededor del mundo. De la misma manera, dicho fenómeno también evidenció la terrible asimetría en la que viven nuestros pueblos en el *tercer mundo*, de tal manera que muchos quedaron desamparados, ante la inminente crisis y hasta el día de hoy no les es posible acceder a una vacuna que les ayude a luchar contra la enfermedad.

Es ante esta catástrofe y amenaza, ante esta absurda declaración de guerra de los seres humanos que, con tal de conservar un opulento estilo de vida, siguen amenazando nuestro hogar, que no es otra cosa que a nosotros y nosotras mismas; la barbarie devenida en *civilización*, como el sistema instrumental, a partir del que los seres humanos dominan y desde el que hacen suyo el entorno (Dussel, 2015) está acabando con los recursos vitales, como el agua —que es el líquido vital por antonomasia— y con el medio ambiente, a través de la producción acelerada de productos que dañan al planeta, a las mentes y a los cuerpos:

La alienación más extrema y a través de la cual toda contradicción se desvanece para dar paso a la demanda del sujeto contemporáneo, que insiste en llevar hasta sus últimas consecuencias la ficción que yace detrás de la exigencia biopolítica de la salud y de la felicidad total del pueblo (Canto, 2021: 144).

Juan José Bautista, mediante su producción teórico-crítica, buscó interpelarnos ante esta absurda situación, pues no sólo advertía de esta de-

vastación, sino que, además, las víctimas más inmediatas somos quienes, desde otra cara del esclavismo, no sólo estamos manteniendo al sistema mediante el trabajo, sino también mediante el consumo de estos mismos materiales e ideas nocivas que acaban con la vida misma. Las y los latinoamericanos, colonizados, somos quienes hacemos el trabajo de explotar nuestros mismos recursos —las minas, por ejemplo— y los entregamos directamente a los explotadores, incluso agradeciéndoles por el contrato de trabajo, sin participar del enriquecimiento exponencial de aquellos. Empero, la condición de colonizadas y colonizados, es lo que nos lleva a entregar los propios recursos.

Las formas quizá se han transformado, pero el extractivismo sigue siendo fuerte en nuestros países y —paradójicamente— nuestros recursos siguen empobreciéndonos cada vez más —al ponernos bajo la mira como regiones explotables—. La enajenación, que podríamos visualizar también como la enajenación mental, alineada a los intereses extranjeros, no es tan simple como dicha operación mental de sublimación en la racionalidad de las y los latinoamericanos —y oprimidos(as) del mundo—, sino que también significa el control de los cuerpos: el adormecimiento de la sensibilidad real y de la empatía traducida en solidaridad y comunidad de nuestros pueblos, y la ilusión de una sensibilidad que, de estética —la sensibilidad profunda— solamente queda la superficie convertida en cosmética —sensibilidad aparente—, alejando así a las personas de su potencialidad *sinestésica* (Quezada, 2020), como

el estadio sensible de amplio espectro en el que la comunidad ya es parte del yo sensible, de tal manera que cada una y cada uno es afectado o afectada, por el/la otro(a).

Ante el complejo sistema de pensamiento de Bautista y sus preguntas claves, como la que aparece de diversas maneras en algunas de sus obras y que va más allá del título de uno de sus libros más populares, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, se pretende aquí ampliar el panorama mediante el elemento estético: *¿qué significa sentir desde América Latina?*, lo cual no implica, necesariamente, que el filósofo boliviano no haya pensado en dicha perspectiva, sino que no se enuncia de primera mano. La intención, en este respecto, es desarrollar, en alguna medida, la monumental labor del autor, sumando y reconociendo momentos en sus ideas, en las que me parece percibir el ya mencionado perfil estético.

Quizá lo anterior puede parecer descabellado o posiblemente necio, en cuanto a introducir un elemento que a su autor original no le pareció elemental introducir; sin embargo, y a riesgo de cometer una injusticia, pienso que el filósofo leería este acercamiento como posible y quizá le tomaría alguna importancia. Reitero que la intención de esta reflexión surge desde el pensar la obra de Bautista como una filosofía viva y no como un sistema cerrado que no da lugar a la discusión, ni a la transformación y el enriquecimiento de las ideas, desde la multiplicidad. El filósofo permanece en sus ideas y sigue dialogando con los diferentes posicionamientos surgidos

en los tiempos actuales, eso evidencia lo sólido y potente de su sistema conceptual.

Con respecto a la vitalidad del pensamiento teórico de nuestro filósofo, señalo la siguiente consideración: Paul Ricoeur (2003) pensaba que la poesía, en tanto poesía, se valdría de la *metáfora viva*, porque ésta sigue teniendo potencia significativa, no se asienta en el lenguaje y muere tras una definición permanente que no le permite seguir explorando diversos territorios de la *poiesis*. En cuanto al pensamiento crítico, una de sus características, en cuanto tal, es la posibilidad de seguir produciendo cuestionamientos e ideas diversas a través del tiempo, al respecto, Luis Villoro mencionó lo siguiente:

Para precisar y completar las ideas formuladas por un filósofo del pasado es menester tratarlas como pensamiento vivo. Muerto es un pensamiento que, convertido en doctrina, se transmite y reitera sin ponerse en cuestión. Vivo es sólo el pensamiento que, como actividad crítica permanente, es susceptible de confrontarse con otras ideas de nuestra época. Repensar una filosofía supone transformarla de “doctrina” en reflexión que se cuestiona a sí misma (2016: 11).

La idea es que, al ser una brecha abierta por el pensador boliviano, podamos seguir extrayendo de ella algunos principios que, como pensamiento vivo, nos resultarán útiles para pensar nuestra realidad y arrojar posibilidades de la construcción de un porvenir más justo y diverso.

Cuando un pensador piensa de cara a la realidad que le tocó vivir, lo que surge es un pensamiento original, pero no porque uno se propusiera ser original, sino porque uno se propone pensar en serio y con rigor los problemas centrales que plantea la realidad o que existen en ella y que nos toca vivir a todos cotidianamente (Bautista, 2014: 10).

En la experiencia de cara a la realidad que menciona Bautista, es que va implicada también su sensibilidad —usualmente concebida como “experiencia estética”, que se encuentra imbricada en cualquier contacto con el mundo— y se desarrolla desde la base de su pensamiento, que constituye su mundo. Esa “realidad que le tocó vivir” le generó sentimientos que se conjuntaron con la necesidad racional; reflexionamos a partir de lo que sentimos. Esto es, el pensamiento surgido desde los sentimientos generados por los problemas que nos plantea nuestra realidad propia: la latinoamericana.

Del dolor y el padecimiento también surge la necesidad de transformación, porque la incomodidad y el dolor motivan, como condición estética, la búsqueda de respuestas. Ante lo que se ha mencionado como *herida colonial*, ya tenemos manifiesta una sensación —*aesthesis*— que nos sitúa, mediante el acicate, ante una condición de opresión. Tal como narra Enrique Dussel (2015) la sensación de *no pertenecer*, en aquél ir y venir del mundo europeo a Latinoamérica, Juan José Bautista coincide en no *sentir* su origen en los antiguos griegos, sino en los aymaras del mun-

do andino. El padecimiento es un elemento clave en esta reflexión, frente a un aparente bienestar suministrado por las ilusiones de la modernidad, las cuales suelen traducirse en las ofertas de autoayuda, el *marketing*, el *coaching* de vida y el optimismo superfluo, todos, productos de consumo, amparados en la lógica neoliberal.

Desde estas realidades no occidentales es que es preciso pensar una racionalidad más compleja y conjugada con lo sensible. “En términos categóricos resultan de tan brutalidad la filosofía de vida del capitalismo que por su propia e intrínseca estupidez se convierte en siniestra amenaza para la humanidad” (Sanjinés, 1987: 50). Esto última afirmación es del cineasta y pensador boliviano Jorge Sanjinés, a quien se le adjudica producir la primera película hablada en aymara, y para quien es fundamental salir de los linderos creativos extranjeros e imperialistas, para generar un discurso poético que realmente dé cuenta de una situación auténtica, como el pensamiento aymara —lo mismo que podríamos pensar con la diversidad de los pueblos a lo largo y ancho de nuestro territorio—.

La racionalidad occidental de la filosofía moderna solamente justificaba al mundo europeo. Éste era su origen y su límite; lo demás fungía como incognoscible, inferior y premoderno: “la destrucción de la cultura como factor de resistencia es operación predilecta del imperialismo” (Sanjinés, 1987: 53). Es importante, en este punto, mencionar que una de las lógicas que atraviesa la realidad de los pueblos originarios, es la integración

de una sensibilidad profunda en sus concepciones cosmogónicas, en sus tratamientos médicos y en su disposición cognitiva, lo que indica esta supuesta infancia racional, para los occidentales, así como el lugar superficial de la estética frente a la racionalidad, en cuanto a la comprensión del mundo. “Las emociones en Amerindia representan un rico universo y su vínculo con la Ética, como en las perspectivas de los principios nahuas, incas, la perspectiva de la ecuanimidad inuit, las nociones de respeto y diferencia del hoy Suroeste estadounidense” (Reygadas, 2019: 2013).

De esta manera es que surge la necesidad de crear categorías y conceptos propios, dado que la racionalidad moderna es excluyente, dominadora, racista y colonialista, sobre todo insensible ante lo diverso. La ciencia y la filosofía modernas nos condujeron a una política de la destrucción; el hambre y la guerra son fenómenos permanentes en el tiempo y que se nos hizo creer insuperables. La economía, por su parte, ha sido irresponsable e insensible, pues se conduce mediante los imperativos de la racionalidad moderna y capitalista, que actúan amparados en la búsqueda de la ganancia como fin en sí, que debe valer más que los medios para conseguirlo.

La lógica propagandística del capitalismo ha devenido cada vez más siniestra, mientras que la estética que heredamos de la academia eurocéntrica, parece ostentar un corte romántico, dedicado casi exclusivamente al arte, a partir de Hegel. Los laboratorios neoliberales para el análisis y la manipulación de las conciencias y de la sensibilidad están ganando la carrera mediante

métodos cada vez más abyectos como el *marketing* de guerrilla y el *neuromarketing*, es decir, una manipulación a nivel subliminal. Resulta atemorizante y grosero que los medios sean cada vez más descarados, como el caso del *marketing* onírico, que, incluso en el momento de reposo, sigue inmiscuyéndose en la creación de deseos, introyectándose en la *psique* humana cuando nos encontramos en la etapa REM del sueño.

¿Qué sucedió con nuestro *derecho de soñar*? En el momento del sueño se despliega una potencia estética en frenesí, “los cielos que escalamos son cielos muy íntimos: son deseos, esperanzas y orgullos” (Bachelard, 1985: 198). Resulta que nuestra intimidad ya no es nuestra y es más bien violada por los opresores capitalistas. Éramos el centro de nuestro mundo onírico y ahora meramente devenimos espectadores; si bien el *marketing* onírico parece estar en una etapa de experimentación, el hecho de que se esté considerando e investigando por neurocientíficos y psicólogos financiados por las transnacionales, ya debería ser impensable. El peligro se asoma y tal propuesta debería ser ilegal, pues sugiere la deformación de la conciencia y su colonización vulgar, porque el ser humano “en su sueño profundo, encuentra el espacio carnal formador” (Bachelard, 1985: 200). Si nuestro pensamiento situado busca salir de sus modelos violentos, requiere renunciar a dicha racionalidad para generar un pensamiento y una sensibilidad más complejos.

La formación de nuestros intelectuales y políticos bajo el amparo de las universidades estadou-

nidenses garantizan la deuda con el mecanismo neoliberal, esto es, la dominación patrocinada por el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización de las Naciones Unidas y la Organización del Tratado del Atlántico del Norte, que son aparatos al servicio de la modernidad capitalista. Caer en el culto a la razón, en el *amor al logos*, produce instituciones insensibles ante el entorno. Se necesita otro tipo de conocimiento en el que se incluya la vida a nivel planetario, sabiduría y sensibilidad para la vida y no sólo racionalidad instrumental y *cosmética de la superficialidad*, para fines egoístas e inmediatos.

El amor a la razón ha perdido la guía del amor a la sabiduría, por ello es importante construir una racionalidad de vida, una filosofía *transmoderna*. Bautista reconoce que la racionalidad que se ha posicionado como el culmen de la civilización, ha dado lugar a diversas atrocidades; es posible que en este punto ya se pueda reconocer, en alguna medida, que, para el filósofo boliviano, sería importante también integrar una sensibilidad elemental a las operaciones racionales que se sugieren. Porque en la dureza de la racionalidad es que se forman los discursos de sometimiento que han justificado una violencia sistemática, resultando una lógica en la que es notable el abandono de la sensibilidad y la empatía. Es decir, la racionalidad instrumental tolera cualquier intuición sensible, aunque refleje injusticia o dolor ante los otros.

Una racionalidad violenta y dominadora no podría nunca actuar en favor de la vida. “De ahí

nace la necesidad de producir una concepción material de la razón (distinta de la razón formal moderna), cuyo contenido explícito sea la producción y reproducción de la vida en general y no sólo de una forma de vida que oprima a otras formas de vida” (Bautista, 2014: 245). Igualmente, considero que la premisa sobre la producción y la reproducción de la vida, tendría que ser sustentada por el elemento estético, sensible, que acompañe a la toma de decisiones, sumada a la razón, porque dicho elemento incorporado al devenir humano, contemplará la empatía como parámetro de acción, el reconocimiento a la alteridad, previo a las acciones con arreglo a fines.

La racionalidad moderna, bajo su manto imperial nos ha hecho pensar que es la única forma de racionalidad, pero eso sólo ha producido injusticia, desigualdad y dominación. Hay más desarrollo de la analítica actualmente, que conocimiento de la realidad y sus problemas; esto es: importa más la argumentación correcta, pero no el contenido de los argumentos. La sabiduría —y la sensibilidad— debe estar al servicio de la vida. Una racionalidad en función de la vida se encuentra en los pueblos originarios, para quienes la naturaleza, como parte de la vida humana misma y su organización —*cosmocracia*— sociopolítica, implica una complejidad más profunda que la racionalidad dominante. Una nueva filosofía basada en la sensibilidad de los pueblos originarios serviría para superar las contradicciones de la modernidad.

Tanto la racionalidad instrumental como el extractivismo estético, han empobrecido al Plane-

ta y esclavizado a sus habitantes. La contradicción es clara: la vida o la muerte. La humanidad está amenazada, producto de la filosofía moderna que se fundó en un mecanismo en el que la naturaleza se encuentra al servicio de la humanidad, como si fuésemos superiores o, peor aún, diferentes o ajenos a ella. Es bajo el amparo de esta sensibilidad que los pueblos andinos —así como otros pueblos originarios de nuestro Sur— se reconocen como parte del mismo principio y no como regiones aisladas entre sí.

Nuestros pueblos tienen experiencia milenaria en este tipo de relación con ella, por ello tienen la subjetividad pertinente para este tipo de tematización, porque esta forma de pensar requiere no sólo otro tipo de sensibilidad con la naturaleza, sino otro tipo de subjetividad en la cual la experiencia de la subjetivación de la naturaleza como Madre sea una forma de vida (Bautista, 2014: 249).

La subjetividad misma incorpora la vida de la naturaleza, porque no estamos escindidos, como en el pensamiento moderno, en el que la subjetividad es aislamiento, sin comunión con la naturaleza; es individualismo y soledad. El capital, la ciencia y la tecnología están por encima de todo, por ello se maltrata a la naturaleza sin ningún tipo de sensibilidad y éste es el problema de no relacionarse con la naturaleza como *sujeto-sujeto* y sí como *sujeto-objeto*, que en última instancia tendría que devenir en un *nosotros(as)*. En tiempos actuales, la Internet y los *smartphones* son los mediadores con el mundo: “Internet se

está convirtiendo en una herramienta donde la representación del mundo cobra más peso que el mundo mismo” (Domínguez, 2021: 327).

Extraer materia prima de la naturaleza para el enriquecimiento vulgar, para generar mercancías, sería lo mismo que quitarse un órgano del cuerpo para comercialarlo, al menos en el nivel sensible, lo cual es inquietante y doloroso. “La vida, como condición de posibilidad de todo quehacer humano, incluido el pensar, puede desaparecer” (Bautista, 2014: 76).

El *locus* cultural que ostentan algunas culturas que participan de un interés por la vida y no por la muerte, nos indican la posibilidad de salida de un sistema depredador, que a final de cuentas es autodestructivo, porque ni siquiera se capta a sí mismo, no percibe que está acercándose al precipicio de la extinción. El sistema capitalista ha demostrado que no es sustentable, abusa de los recursos planetarios como si fuesen ilimitados. No sólo es importante, sino una tarea obligada ante dicho panorama, construir una “Liberación-comunitario-popular” (Bautista, 2014: 253). Es así que se puede desarrollar un horizonte de realidad más incluyente que la totalidad moderna.

Basados en lo dicho hasta aquí, es evidente que el pensar en el sentido racional moderno, no ha contribuido a la mejora de las condiciones de la humanidad, a escala planetaria, ni a la calidad de vida de sus habitantes. Tal parece que, en todo caso, nos estancó en la unidimensionalidad y la inmediatez del deseo cosmético del consumo. El mero pensar ha sido destructivo al no haberse incluido el nivel afectivo en los asuntos prácticos.

Si la experiencia es de utilidad para la generación del conocimiento, entonces debemos considerar que la experiencia misma ya es un parámetro sensible, pero, además, por la experiencia obtenida hasta el presente, tenemos un indicador de que el saber sin sensibilidad está escindido de su realidad, no es que no se capte, sino que está *anestesiado*, porque vivimos en una cultura *analgésica* que nos adormiló la sensibilidad y la consciencia, por ello actuamos sin consideraciones a las consecuencias. Lo superfluo y lo inmediato resulta ser más cómodo. “La apariencia reemplaza la esencia como principio de valor último” (Domínguez, 2021: 322).

La humanidad entera se encuentra enferma de gravedad, los pueblos originarios son arrastrados en los usos de la racionalidad instrumental moderna y sus tradiciones se han ido desvaneciendo en alguna medida, de manera que la seductora *cosmética de la muerte* o bien, la *necroestética*, genera una sensación de bienestar inmediato ante el consumo de los productos de la cultura popular. La situación se agrava más cuando, incluso quienes deberían de pensar desde una formalidad conceptual y crítica fuerte, asumen su racionalidad adscrita a los valores de Europa y Estados Unidos, como horizontes de realidad. “Ahora, de lo que se trata es de pensarnos a nosotros mismos, pero desde el horizonte histórico y cultural de nuestra propia realidad, desde nuestros propios problemas, desde nuestras propias concepciones, desde nuestras propias ‘cosmovisiones’” (Bautista, 2014: 83).

El capitalismo y la modernidad provocaron un modelo fetichista de la realidad, este fetichismo podría considerarse incluso como una categoría estética negativa, ya que se suscribe a la lógica de una cosmética de la inmediatez, es decir, el goce inmediato y conformista que surge con el consumo, pero que se aleja de las relaciones interpersonales y de la ruptura con el ser naturaleza. Bautista piensa que, para llegar a una *praxis* política favorable con la vida, es fundamental generar un marco categorial propio con un horizonte político y económico, pero fundamentalmente estético, como raíz de una política y economía sensibles, que reconozcan y sean interpeladas por el lamento ajeno y las necesidades de las personas.

Es sensato dudar de los conceptos que han estado al servicio del sistema, tal cual lo conocemos, y debemos producir una “nueva relación práctica y existencial con la realidad” (Bautista, 2018: 164). El objetivo de las reflexiones del filósofo es la *praxis* transformadora, para lo que es preciso un sistema categorial que nos confronte con la realidad y la sensibilidad que se desprende de ésta. “No estamos en contacto con la realidad directamente, nuestra interpretación de lo que ella sea está ya direccionada por los marcos categoriales ideológicos, teóricos y hasta religiosos” (Bautista, 2018: 167). No se trata simplemente de lo que podemos creer o conocer a partir de los marcos categoriales; lo importante es qué se puede construir con ello, implementando la sensibilidad como una de las directrices principales.

Si bien la racionalidad moderna se ha situado como la única y en todo caso, la correcta, es importante cuestionarla, para acceder a la posibilidad de vislumbrar un horizonte más amplio, por ejemplo: la sensibilidad. Mientras que nos hemos convertido en culturas *oculocéntricas*, algunos pueblos originarios de diferentes latitudes no sólo han afinado su sensibilidad olfativa, sino que han organizado un idioma complejo que les permite categorizar los olores. “El vocabulario que utilizamos para nuestras experiencias olfativas es pobre” (O’Meara y Majid, 2017: 101).

Tenemos el caso de los seris en Sonora, México. Ellos poseen un sistema que distingue cualidades olfativas diversas, pero sin ostentar un juicio de gusto, “En seri, un hedor no es sólo un hedor, sino un hedor particular, uno de por lo menos siete tipos distintos que existen” (O’Meara y Majid, 2017: 112). Desafortunadamente la imposición del idioma español les ha orillado a cambiar su estilo de vida, para entrar al sistema económico; esto les va empobreciendo el lenguaje y se genera un decremento en el uso de léxicos para denominar olores, llevándoles así a la *deodorización*: “Uno de los mitos de occidente es el de la pureza [...] la racionalidad occidental se despliega como voluntad de limpieza, como una operación intelectual consistente en dilucidar, delimitar, clarificar, precisar y analizar en la blanca simplicidad de sus conceptos el devenir de lo real” (Ahumada, 2021: 39). La *pulcritud* es la metáfora para la racionalidad instrumental etnocéntrica, como la pensó Kusch: es el remedio exterior al *hedor americano*.

Se torna difícil el cuestionamiento, sobre todo porque estos marcos categoriales y estas herramientas teóricas, ideológicas y hasta religiosas se ocultan siniestramente para evitar tomar conciencia de ellos. Se trata de los engranajes del sistema neoliberal, que justifican las *religiones del dominio*, como racionales o naturales, por lo que, casi naturalmente rechazamos lo sensorial frente a lo que significa una autoridad. La racionalidad capitalista es encubridora, fetichista, crea “modelos de fabricación y sostenimiento de la mentira detrás de la que se resguarda un discurso de escala planetaria” (Canto, 2021: 139).

Percibimos instituciones que son imaginarias, fetichizadas, como la libertad, la justicia, la economía, la sociedad, etc. El problema es que el fetichismo implica una condición de vida o muerte, de miseria, explotación y crisis. Se genera con ello una cultura del padecimiento, que se halla oculta frente a la *cosmética* sustentada en el consumo del bien inmediato, pero en el fondo, los seres humanos se encuentran fragmentados, disociados de la comunidad y por ello parecen quedar en último nivel las sensaciones y las emociones, porque reflejan en primer nivel sufrimiento. Detrás de una mercancía se encuentra el dolor de un trabajador objetivado.

El problema está en que no se reconoce la fuente del padecimiento, el mismo que, como se ha mencionado antes, es necesario atravesar como el elemento que interpelará las subjetividades, como parámetro elemental de una *praxis* transformadora. El adelgazamiento de las facultades

del juicio de gusto provoca una uniformidad en cuanto al sistema emocional y afectivo de las personas, cada vez menos concentrado en la convivencia y el compartir y cada vez más encaminado al consumo y a la ventaja individual. Es la condición de la cosmética, como la implementación de la simplicidad del disfrute en el mero consumo, pero es *analgésico* porque sólo es aparente: la escisión y el dolor interno de las subjetividades no se supera con un par de zapatos nuevos.

Bajo la ilusión y el encantamiento de la modernidad como lógica del progreso y de la libertad del consumo, se hallan las relaciones de dominio y del explotador que produce los recursos para el goce de otros. Es el poder del dinero, es el “robo de la vida del trabajador” (Bautista, 2018: 178). El producto es accesible —barato— porque lleva detrás un proceso de explotación; es la negación de la sensibilidad para el goce de otro, bajo la lógica del capitalismo; se trata de la invisibilización de lo que se halla detrás de las mercancías. Parte de la realidad es negada, encubierta.

El egoísmo es un imperativo de la racionalidad moderno-capitalista, porque se trata de la búsqueda del beneficio-placer propio a toda costa. Todo esto se desarrolla tras el adormecimiento de la consciencia sensible y solamente se llega a despertar cuando es muy tarde, por ejemplo, cuando se manifiesta alguna consecuencia negativa a causa del estilo de vida, como una gran deuda con el banco o la tarjeta de crédito. Lo importante es perseguir el supuesto éxito, sin importar por encima de quién se pase.

El capitalismo produce su propia racionalidad, pero también su propia estética, el *marketing* es producido cada vez más siniestramente, desde los laboratorios de las universidades neoliberales en Estados Unidos, en las que, desde las neurociencias, la manipulación mental, la generación del deseo y hasta el control de los sueños, dirigen las supuestas necesidades de las personas, para que consuman tales o cuales productos y a su vez se dejen explotar, para seguir manteniendo en marcha al sistema.

Estas formas siniestras, en toda su extensión, deberían ser ilegales, ya que implican la intrusión en las consciencias y los cuerpos de las personas. Es la colonización enraizada hasta la subjetividad. “El cuerpo parece insobornable y tengo la sensación de que conoce mi verdad, mejor que mi yo consciente” (Miller, 2021: 115). Pero tras una anestésica fuertemente ancada por el sistema, el cuerpo acalla su voz, pues está sometido a fuertes dosis analgésicas. Los supuestos deseos y goces logrados traen más desventajas, porque encubren lo realmente potente de la sensibilidad: el sufrimiento de los más y de sí mismo.

La mercancía no vale por su carácter físico, sino por el metafísico, el conocido imperativo popular “ojos que no ven, corazón que no siente” se manifiesta en esta *cosmética* que nos aleja de percibir la explotación y la violencia detrás de marcas y productos que consumimos cotidianamente. Marcas como Shein, Zara Home, Nike y Hershey’s, producen inmoralmemente sus productos, bajo una lógica de muerte que es ignorada por

la mayoría de los consumidores, de manera que la seducción de lo barato cobra las vidas de las personas que están detrás de los productos que venden: “el capitalismo concibe libre al ser humano que tiene sólo la posibilidad de elegir entre una Coca-Cola y una Pepsi” (Bautista, 2018: 192).

El sujeto contemporáneo deja su vida en manos de un fetiche: la religión, el progreso, la ciencia, la tecnología, la economía, la libertad, la democracia, la modernidad, etc. El sujeto se oprime solo, porque así se lo exige su racionalidad y su sensibilidad, incluso los emprendimientos son formas de autoexplotación que contienen la ilusión de la libertad, que significa la posibilidad de consumo: “Ahora el dinero da ser y poder” (Bautista, 2018: 203).

El consumo es un opioide que anestesia la sensibilidad profunda, a la vez que se manifiesta en una sensibilidad superficial, todo se desarrolla entre medios y fines, si el mercado dictamina qué se debe o no hacer, para qué dirección debe o no irse, sobre todo dictamina qué se debe o no sentir, porque esa será la generación del deseo, que conmina a consumir tales o cuales productos, “con el dinero ahora cambia inclusive el sentido de la vida misma” (Bautista, 2018: 209). Se trata de lo humano como lo cuantitativo, lejos ya de lo cualitativo.

Si el capitalismo es el opio de los pueblos es porque ha superado a la religión y se hace obedecer, para seguirse regenerando como sistema. El cuerpo humano es reflejo de esa obediencia, en un espejismo de libertad. El cuerpo se atrofia entre el exceso y el defecto; el defecto viene dado

por el hambre, la miseria y la enfermedad, mientras que el exceso se implica mediante la malnutrición, la obesidad y otro tipo de enfermedades que se desencadenan por el sobrepeso.

El cuerpo reflejo del capitalismo es un cuerpo sufriendo que si está dentro del sistema está condenado a muerte, pero si está fuera de él, sustenta con su sangre al mismo sistema, pero lo padece hasta la muerte. Ambos sufren: “Cuando aprendamos a vivir con los sentimientos y a no luchar contra ellos, ya no veremos en las manifestaciones de nuestro cuerpo una amenaza, sino útiles referencias a nuestra historia” (Miller, 2021: 119).

Es por ello que conviene al capitalismo mantener adormecida la sensibilidad, porque de lo contrario “aparece la humanidad del ser humano, es decir, su rebeldía en contra de la realidad que crea el capital” (Bautista, 2018). Mientras menos sepamos qué significa y cómo se siente el dolor en el vientre del hambriento y la tristeza de quien no puede alimentar a su hijo, la sensibilidad fragmentada implicará una ilusión de bienestar general.

La subjetividad creada por el capitalismo que está dentro de nosotros y no podría ser superada sino en un horizonte de comunidad, en donde fundamentalmente se desarrolle lo sensible. No es posible que todas y todos reconozcamos el *slogan* de una marca como el de un refresco de cola que, además, en última instancia es veneno para el cuerpo y que, a su vez, desconozcamos el lamento del otro que nos reclama atención, desde la injusticia del sistema, para que le alimentemos.

El colonialismo epistemológico y estético se afianzó con fuerza en las subjetividades que abandonaron el pensamiento crítico, las personas “se apropiaron alegre e ingenuamente de categorías posmodernas, las cuales son mucho más ideológicas y encubridoras que las modernas” (Bautista, 2005: 10). En la posmodernidad, el hambre y la injusticia ya no significan la violencia más cruda del capitalismo, porque felizmente se puede pensar que es meramente una concepción *diferente* de las muchas que puede tener.

La intelectualidad latinoamericana adoptó la idea de la “modernización” para salir de la pobreza, es así que abandonó sus tradiciones y su cosmovisión. “Ahora la culpa de la pobreza la tiene el pobre, no el rico. La víctima es la culpable, el victimario es inocente” (Bautista, 2005: 11). Esto es así, porque bajo la fantasía de bienestar del capitalismo, las oportunidades están siempre presentes, no sólo son posibilidades, sino realidades, tal como lo presenta el sistema, de manera que no *prograsa* quien no lo quiere así. Los intelectuales mismos ya no creen que haya un mundo más allá del capitalismo, ni siquiera los intelectuales de izquierda, para quienes el panorama implica padecer esta realidad que cada vez genera más miseria, que *recalienta* la tierra y que acaba con la naturaleza y el sentido de lo humano, de manera que se condicionó a las subjetividades a mirar un horizonte limitado.

El científico se ha vuelto encubridor de la realidad, ya no cuestiona ni hace crítica, vive en un mundo imaginario que ni siquiera es el desea-

ble, sino el posible. Es imprescindible, para salir de este sistema, el nivel estético-sensible, ya que las luchas de liberación surgen de “una toma de conciencia cognitiva de la situación de los propios oprimidos” (Bautista, 2005: 14). Pero no es simplemente cognitiva esta toma de conciencia, resulta que si no parte de la sensibilidad, no logra generar cercanía con la situación y, sin empatía, difícilmente se llega a la movilización, ya que, si fuera cierto que mediante la comprensión se lucha por liberar a los oprimidos, un sicario que entendiera que su acción está siendo injusta, jamás entraría a trabajar en el crimen organizado, por ejemplo. Es fundamental sentir los dolores —hambre, pobreza, violencia y miseria— ajenos para movilizarse en consecuencia, como parámetro para la interpelación que despierte las consciencias y las sensibilidades

Los acomodados, los que gozan o disfrutan de los beneficios del dominio, los que mandan mandando, no tienen ningún otro deseo salvo el de seguir manteniendo su cuota de poder y de dominio, por eso están y estarán siempre en contra de todo movimiento social que intente revolucionar las relaciones sociales (Bautista, 2005: 15).

El goce de los que mandan mandando siempre es egoísta e implica el sufrimiento de otras personas, por ello es opresor, porque no se sensibiliza ante el padecimiento ajeno. El opresor oprime su propia humanidad cuando oprime la humanidad del oprimido, porque para ser opresor tiene que haber empezado siendo oprimido. “Nadie que es

libre aspira a oprimir o a dominar. Sólo se da lo que se tiene” (Bautista, 2005: 16).

La transformación de esta lógica autoasumida solamente podría darse al recuperar la propia huella, la cosmovisión y el universo que somos. Se trata de la construcción del *nosotros(as)* y ubicar eso que construyeron con nosotros y nosotras, para cambiarlo y erradicarlo, esto es, recordar lo que nos hiere y lo que nos duele, para construir una comunidad intersubjetiva que escape a esos dolores. Fue la modernidad europea, en su desarrollo, la que causó nuestro subdesarrollo. La lógica para el control fue educar a la gente para desear ser como los dominadores y no ser quien en realidad se es. No se conoce la propia cultura, pero además se aspira a ser como la cultura dominante, esto integra prejuicios en la memoria y en el cuerpo, que son propios de una nación.

El sentimiento de acomplejados, nos dice Bautista, se manifiesta en quienes ya no se reconocen desde su origen, la razón es concebida desde la razón dominante y el sentimiento de inferioridad se disipa por momento, cuando se consume algún producto —sobre todo audiovisual— de la cultura dominante. Surgen preguntas que en el fondo son desgarradoras cuando existe esta situación de des-ubicación: “por qué somos los que somos, por qué pensamos como pensamos” (Bautista, 2005: 22). Pero debemos añadir: ¿por qué sentimos lo que sentimos? ¿por qué deseamos cosas sin sentido? y ¿por qué tenemos los cuerpos tan lastimados que tenemos? La descolonización debe darse en las mentes y en los

cuerpos; la desubicación de no ser indígenas ni españoles crea una escisión, de manera que tenemos que crear una sensibilidad más compleja, para reconocernos en la distinción.

Una revolución, para ser exitosa, debe ser también una revolución pedagógico-cultural, pero también estética, si se quiere reconocer la multiculturalidad y la distinción. Este giro ya no debe pensarse desde los modelos occidentales, sino desde nosotros mismos. Esto no significa abandonar el saber occidental, pero tampoco debe ser el fundamento. Se trata de nuestro propio proyecto de nación, de vida y de humanidad. La cartografía de los rostros, de los cuerpos y de las consciencias de los habitantes de América Latina muestra una cierta frustración, angustia, desesperación e impotencia, ocultas en una sonrisa desgarradora y solitaria, que busca encubrir la realidad.

La intención de indagar en la significación del sentir —junto con el pensar— en América Latina, intenta profundizar en el reconocimiento de las cualidades propias, respecto de lo práctico en nuestras naciones, ya que hay un distintivo poderoso, que es emocional y que, más allá del cliché poético de los latinoamericanos, tiene que ver con el arraigo a nuestras tradiciones. Nuestros sentires también dirigen nuestros saberes y viceversa. Es indispensable reconocer dichos canales de acción para poner en marcha una *praxis* transformadora que empiece desde lo teórico, pero que tenga un canal de salida en la acción. Lo anterior no se logrará si no se tiene presente el estancamiento emocional de las personas, en

cuanto a una *anestésica*, que consiguió reducir tremendamente el nivel sensible de las subjetividades al grado de perder la empatía y la confianza en los demás. La búsqueda es por el *nosotros(as)*, como colectividades críticas y solidarias que privilegien la imaginación y la pasionalidad en búsqueda de la acción y la responsabilidad social.

Bibliografía

- Ahumada, M. (2021). *Sentipensar América: Anotaciones a partir de la filosofía de Rodolfo Kusch*. Ciccus.
- Bachelard, G. (1985). *El derecho de soñar*. Fondo de Cultura Económica.
- Bautista, J. J. (2005). *Crítica de la razón boliviana: Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano-latinoamericano*. Pisteuma.
- Bautista, J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Akal.
- Bautista, J. (2018). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad: Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna. Yo soy si tú eres*.
- Canto, R. (2021). *Arte, inconsciente y capital: pensar al sujeto del capitalismo, pensar su malestar*. En Inclán, D. *La brutalidad utilitaria: Ensayos sobre la economía política de la violencia*. Akal.
- Domínguez, I. (2021). *Homo relativus. Del iluminismo a la Matrix: una historia del relativismo moderno*. Akal.
- Dussel, E. (2015). *Filosofía de la cultura y transmodernidad*. UACM.
- Gelman, J. (2007). *País que fue será*. Era.
- Miller, A. (2021). *El cuerpo nunca mente*. Boquet-Tusquets.
- O'Meara, C., Majid, A. (2017). "El léxico olfativo en la lengua seri". En Domínguez, A. y Ziri6n, A. (Coords.). *La dimensi6n sensorial de la cultura: diez contribuciones al estudio de los sentidos en M6xico*. Ediciones del Lirio-UAM.
- Quezada, A. (2020). "La sinestésica como posibilidad sensible de la vida". En Téllez, E. (Comp.). *Para una estética de la liberaci6n colonial*. Ediciones del Lirio.
- Reygadas, P. (2019). "La explosi6n de la sabiduría profunda amerindia". En Contreras, J. M. *Teorías críticas y eurocentrismo: estudio de los componentes te6ricos y prácticos de la ideología hegem6nica contemporánea*. La Guillotina.
- Ricoeur, P. (2003). *Tiempo y narraci6n I*. Siglo XXI.
- Sanjinés, J. (1987). *Teoría y práctica de un cine junto al pueblo*. Siglo XXI.
- Villoro, L. (2016). *El concepto de ideología*. Fondo de Cultura Económica.

Trampas de los métodos en la modernidad y la opción decolonial

Ensayo colectivo

Recepción: 6 de septiembre de 2022

Aceptación: 7 de noviembre de 2022

Resumen

Este ensayo se propone reflexionar para hacer aportes en la construcción de una(s) ciencia(s) descolonial(es). Se trata de una sistematización fundamentada en contribuciones colectivas sobre la forma de conceptualizar los problemas y modos de presentar alternativas de solución, aspectos cardinales destacados en la obra de Juan José Bautista; donde la ruptura epistémica de la modernidad abra espacios a otras reflexiones filosóficas de los seres humanos de la transmodernidad, de las ciencias y las filosofías para la vida.

Palabras clave

Método, ciencia, modernidad, decolonialidad, transmodernidad.

Abstract

This essay proposes to reflect to make contributions in the construction of a decolonial science(s), it's a systematization based on collective contributions on the way of conceptualizing the problems and ways of presenting alternative solutions, cardinal aspects highlighted in the work of Juan José Bautista; where the epistemic rupture of modernity opens spaces to other philosophical reflections of human beings of transmodernity, of sciences and philosophies for life.

Keywords

Method, science, modernity, decoloniality, transmodernity.

¹ Armando González Segovia, Eligo Álvarez, Gladys Arias; Emigidinora Chávez; Carmen Mercado; Marco Molina; María Elena Monteiro; Rosa Mujica Verasmendi; Yuly Orellana; Erasmo Pacheco; Orlando Peraza; José Pérez Yllarramendi; Dilimar Rodríguez; Luz María Rojas; Nolimmar Suárez; Thaidee Uranga; Javier Vázquez; Chiquinquirá Villegas.

“...el método nunca empieza con el método, al método se arriba, el método es la toma de autoconciencia de cómo uno ha investigado”

(Bautista, 2018b: 133).

“¿Cómo pueden existir métodos y sistemas para llegar a algo que está vivo? Hacia aquello que está estático, fijo, muerto, puede existir un camino, un sendero definido, pero no hacia aquello que está vivo. No reduzcas la realidad a una cosa estática y luego inventes métodos para alcanzarla”

(Lee, 1990: 18).

Este texto conforma parte de las reflexiones que surgieron a partir de los aportes de Juan José Bautista Segales sobre un tema que le preocupó en todo momento y consideró esencial para poder avanzar en una (s) ciencia (s) descolonial (es). Su discusión se generó con la Primera cohorte del Programa Nacional de Formación Avanzada (PNFA) en Artes y Culturas del Sur, en la venezolana Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE). Es una sistematización que se expuso en las Jornadas para la descolonización del ser, hacer, estar, sentir y pensar de la misma UNEARTE, en Plaza El Espejo de la ciudad de Mérida, realizada del 6 al 9 de noviembre de 2018, sin publicación. Asumimos el riesgo de someter a consideración esta investigación de autoría colectiva, porque

precisamente este es uno de los cánones impuesto desde la ciencia eurocéntrica, la autoría individual como forma de creación, sin opciones de producción colectiva.

El artista marcial Bruce Lee afirmó que no creía en método o sistema alguno, pero estaba consciente que sin ellos no se puede enseñar, por ese motivo partió de la idea que, para la trasmisión de conocimientos, era necesario organizar una serie de respuestas, clasificarlas y presentarlas en orden lógico. Sin embargo, esta manera de “hacer” inició como una fuente de visión para la enseñanza, pero se petrificó, y luego tomó forma como una panacea para los “discípulos”, cubriendo este conocimiento con un “manto sagrado” y se volvió tumba para la sabiduría de los maestros (Lee, 1987 y 1990).

En tanto la organización y preservación, e incluso los fines, quedaron relegados por los medios, Lee llegó a plantear la observancia de técnicas y métodos para tomar de cada uno de ellos lo mejor y con ello construir una forma propia de recorrer el camino del conocimiento. Esto lo aplicó en las artes marciales, y aún se le recuerda.

Estar vivos implica la existencia de estructuras flexibles, que tributen a la vida misma y no a fórmulas predeterminadas que poco coadyuvan en la comprensión de los procesos humanos profundos. Cuestionar la idea de la ciencia como inamovible, en tanto y en cuanto se ha hecho sobre la base de un metarrelato que le permite validarse a sí misma excluyendo todo cuanto no salga de su propia percepción de ciencia. En este

sentido, se deben buscar ideas y categorías para una ciencia propia, desde la comprensión misma de los grandes procesos y la proyección en los mismos hechos cotidianos.

Quizá resulten extraños unos apuntes sobre metodología citando la obra de Bruce Lee, quien ha sido reconocido por esa práctica y no por su profesión universitaria: doctor en Filosofía de la Universidad de Washington, dedicado al estudio de los filósofos orientales, de los cuales partió para asumir una visión diferente de las artes marciales, realizando un aporte indiscutible en este campo.

Por tratarse de la vida, Lee hace un llamado a la imaginación como forma de anticipación a las estructuras mentales y respuestas humanas. Años antes, el maestro Wright (1996) había declarado sobre la imaginación científica y la necesidad de utilizarla en la vida cotidiana, llegando a romper con la escuela donde se formó. Argumentó que debía volverse a la artesanía intelectual, donde cada uno sea su propio metodólogo, su propio teórico, donde teoría y método se vuelvan parte de un oficio que trascienda a la construcción de una nueva humanidad, en el entendido que la gran teoría debe constituirse y llenarse con elementos del empirismo abstracto, de la cotidianidad, pero, a su vez, éste debe abordar partes sustanciales de aquélla.

La modernidad ha conformado un saber que se apropia de conocimientos varios e impone saberes que separan la vida de la investigación, cuando investigación y vida deben servir para enriquecer mutuamente la visión de una y la otra, en la

formación de su propia personalidad investigativa (Wright, 1996: 206). La artesanía se vuelve centro entre la experiencia personal y la investigación. Todo resultado intelectual es, al mismo tiempo, parte de esa misma experiencia, lo cual significa que el pasado influye en el presente, así como el presente condiciona el futuro.

Afrontar el problema del método y de los métodos de investigación en el movimiento colonialidad-modernidad/decolonialidad/epistemologías del sur constituye un reto en tanto existen diversas reflexiones que tienden a establecer unas bases para la comprensión y el desarrollo de una propuesta teórica, epistémica y filosófica con diversos matices. A continuación, algunas reflexiones:

1. Se busca presentar elementos para romper la visión de la violencia epistémica impuesta desde la colonialidad del saber europeo y/o eurocentrado, para retomar elementos desde los pueblos excluidos, donde el reconocimiento de sus saberes pueda ser una opción. Lo anterior comprende los aportes al conocimiento “científico” que se imponen desde los centros del poder para brindar la opción de “otro conocimiento científico”, tan válido como aquél. En este sentido, cuando sea necesario, deben estudiarse ambos y presentar la síntesis desde nuestra percepción, sin trabas impuestas a nivel categorial, sino centrarse en una nueva visión “científica”. Casos importantes de resaltar son, por ejemplo, los de Orlando Fals Borda, Paulo Freire, Juan José Bautista y Enrique Dussel, entre otros.

2. La colonialidad del saber impone una forma de conocimiento y a la vez descalifica todo aquello que no sea pertinente a sus criterios. Constituyen, entonces, una “ciencia” hecha para homogeneizar conceptos y categorías a favor de la modernidad, para la imposición del sistema de dominación capitalista como la manifestación económica. Esta ciencia, en muchas oportunidades, ha nacido de saberes ancestrales de los pueblos conquistados, asumidos y presentados en códigos de la ciencia europea o “europeizada”, y luego menosprecia los mismos lugares de donde partieron tales saberes (Castro, 2005). En consecuencia, es una ciencia que impone una división geopolítica determinada y que manifiesta la diferencia entre mayorías oprimidas y minorías opresoras; entre quienes poseen bienes, riquezas y las justifican a través de sus conocimientos “científicos”. La decolonialidad debe, pues, presentar opciones diferentes y cimentar sus hallazgos, encuentros y re-encuentros, para que pueda validar su conocimiento sin necesidad de recurrir al instrumental teórico y categorial de la ciencia eurocéntrica.

3. Tanto la propuesta de la colonialidad como de la decolonialidad conforman dos bloques discursivos diferentes. No constituyen bloques homogéneos, ya que dentro de ellos existen posiciones diversas. Unos, por ejemplo, están a favor de elaborar un puente desde la investigación creadora con Marx, como es el caso de Enrique Dussel y Juan José Bautista. Otros autores, como Boaventura De Sousa Santos, colocan

en el mismo nivel al liberalismo y al marxismo, creyendo que ya no sirven incluso llevadas a la máxima conciencia posible, porque consideran que existen tendencias que asumen luchas de clases negando las étnicas-raciales (2010a: 14, 20; 2010b: 28). En nuestro caso, en el diálogo de la crítica a la modernidad para trascenderla, se hace necesario la lectura y re-lectura crítica de Marx, como lo han expuesto Dussel y Bautista en diferentes obras.

4. En este sentido, una primera premisa que hasta ahora se puede tomar como una invariante es la categoría de *transmodernidad*, esencial para comprender los planteamientos de la opción decolonial, pues devela las múltiples formas en que, con mayor o menor proporción, la modernidad se ha implantado en nuestro ser, sin excepción. Sin embargo, los pueblos y sectores excluidos han mantenido formas alternas de existencia conjuntamente con la modernidad. Desde estos espacios puede hacerse la crítica de la estructura subsumida como de la externa. Para Dussel son culturas presentadas como “exteriores” a la modernidad, donde son negadas como cultura: colonizadas, despreciadas, ignoradas, excluidas y tomadas por insignificantes, aunque no aniquiladas totalmente. Paradójicamente, el vivir en ese desprecio les permitió sobrevivir en silencio y en oscuridad, en tanto la élite que explota y subsume en el menosprecio de la modernidad, le admite ser una opción: *“esa alteridad siempre existente y latente indica la existencia de una riqueza cultural insospechada, que lentamente*

renace como las llamas del fuego de las brasas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo". Esta exterioridad, más que "identidad", no es una muestra de eterna perspectiva, sino un ejemplo de cómo pueden subsistir dentro de la modernidad los elementos que menosprecia y que no le son propios, y que por tales, pueden generar una crítica profunda (Dussel, 2003 y 2015).

5. De allí que la idea del "universo", tal cual lo conceptualiza Europa, sea necesario trascender a nuevos conceptos que indiquen una vocación multívoca, válida para todos los espacios existentes. Por ello se plantea pasar del concepto "universal" eurocéntrico a lo "pluriversal", con respeto hacia todas las culturas y espacios existentes (Grosfoguel, 2008: 199-215). En lo "pluriversal" existen semejanzas y en éstas no hay identidad, pero tampoco diferencia. En estas semejanzas existe distinción y afinidad. Por tanto, el vocablo "pluriverso" es un término técnico, ético, ontológico, filosófico que nos acerca a esa visión del mundo que viene, de lo inédito viable (González, 2018).

6. Comenzar a entender cuáles son los problemas profundos que se necesita investigar puede ser el inicio de una clarificación del método a seguir. El segundo aspecto es comprender que para esos problemas sencillamente no funcionan los métodos heredados y conformados en la modernidad, en cuanto están de por sí fetichizados. Se requiere asumir que "...el método nunca empieza con el método; al método se

arriba, el método es la toma de autoconciencia de cómo uno ha investigado" (Bautista, 2018b: 133). Es claro que los grandes temas se enmarcan en la colonia, el colonialismo y la colonialidad, entendiendo esta construcción última como el tiempo donde ya ha concluido la relación política colonial, pero prevalecen sus formas (Quijano-Wallerstein, 1992). De manera que la colonialidad del poder conforma una colonialidad del saber, sobre la cual sustenta sus formas actuales y ésta influye directamente en la colonialidad del ser (Maldonado, 2007: 127-167) al gestar la idea que el otro, el del poder, "sí es" el ser con las cualidades, mientras los sometidos, excluidos y oprimidos "no son". La misma línea divisoria que Fanon evidencia como "zona del ser" y "zona del no ser" (Fanon, 2009). De igual importancia son los temas relativos a las sensibilidades como esos espacios internos donde se manifiestan tanto las formas impuestas como las que permiten salir de estos espacios de coacción.

7. La conceptualización del método como forma específica de interpretación y procesamiento de datos que se aleja del solo concepto de "camino" o "vía" para una investigación, conlleva formas de evidencia de la existencia de procesos cognitivos. De tal manera que algunos esquemas como positivista, funcionalista, funcional-estructuralista, estructuralista, socio-crítica, fenomenología, etnografía, se apartan de la construcción del conocimiento que los pueblos y comunidades excluidas requieren para su comprensión. Algunas universidades venezolanas llegan incluso a esquemas mucho

más cerrados e imponen, con algunas variantes, estos ítems: paradigma, enfoque, diseño de investigación, nivel de investigación, método, técnica de recolección de datos e instrumentos de investigación. Estos manidos e inservibles cánones de investigación cumplen su función a plenitud: al final, la persona interesada en hacer un trabajo se halla tan enmarañada y con tantas limitaciones que apenas puede continuar con el tema y el problema que deseaba estudiar, al punto que termina abandonando cualquier idea o aporte para quedarse en lo “metodológico”.

8. Junto a Bautista (2012 y 2014) se puede compartir la premisa que metodológicamente es sustancial al estudio y comprensión del fetichismo como mecanismo esencial de la modernidad: solo los seres de la modernidad son los “buenos”, “racionales”, “civilizados” y solamente sus formas de hacer, pensar y sentir son apropiadas. Por ese motivo, la ética de la modernidad no se cuestiona, sino que se acepta como dogma de fe, donde toda acción del sistema, y dentro del sistema, está justificado. Conformar una nueva ética desde otros espacios del ser, más allá de la modernidad como propone la transmodernidad, conforma una de las comprensiones metodológicas cardinales que debe asumirse. Esas manifestaciones son múltiples y esa diversidad posibilita universos temáticos sobre las formas culturales que la sustentan, así como de las culturas de los pueblos racializados, excluidos y oprimidos, cuyas respuestas y construcciones son manifestaciones transculturales. Asimismo, el concepto de “pueblo” se hace fundamental

para estudiar, comprender y actuar en el bloque social de los oprimidos y excluidos, nada sencillo de unificarlo en torno a propósitos comunes sobre los cuales se debe trabajar, pero no deja de ser necesario e imprescindible apuntar a su consolidación (Dussel, 2005: 5-8).

9. La investigación decolonial no debe enredarse en tantos esquemas manidos, aunque esto no indica que no posea un método. El método debe ser construido colectivamente en comunidades de aprendizaje, en comunidades de saber propiamente hablando. Así, se asume la propuesta de la “transgresión metodológica” que indica De Sousa (1981: 261-289), la cual busca trascender las estructuras metodológicas impuestas fundamentalmente desde la modernidad eurocentrada con la finalidad de impedir el desarrollo creativo de las ciencias sociales, vistas como opción de liberación de las mayorías oprimidas.

10. Fanon invitaba a faltar a la costumbre de los métodos rígidos, los cuales debían utilizar otros científicos porque existe “un punto en el que los métodos se reabsorben” (2009: 45), es decir, se llega a las circunstancias en que se muerden la cola y se hacen materialmente inservibles en la creación. Después de revisar una gran cantidad de textos de metodología, de investigación cualitativa, cuantitativa, heurística, hermenéutica, investigación socio-crítica, marxista, además de una gigantesca gama de las limitaciones y aportes, llegamos a la convicción de que mientras mayor es el desacato

a los patrones y reglas establecidas, tendremos una comprensión más amplia de la realidad de la modernidad. Al mismo tiempo, se hace necesario el registro exhaustivo de los procesos estudiados, así como de la propia vida del investigador, de sus indicios e inquietudes.

11. Las actitudes de “pobres y excluidos” son, muchas veces, el producto de las mismas condiciones que se perciben hacia ellos desde el prejuicio de la investigación, a través de la supuesta “objetividad científica”, y ocultan las condiciones objetivas en las cuales opera la explotación en la modernidad y su estructura económica, esto es, el capitalismo. Asimismo, se perciben fetiches impuestos desde el poder del Estado para la explotación: gobierno y religión con sus formas y modos de pensar, hacer y actuar, bajo eufemismos de conductas de la moral y buenas costumbres. Muchas veces el tema de investigación se basa en principios de la estructura del poder para hacerlo prevalecer, es decir, por desconocimiento jugamos a la colonialidad del saber para mantener estructuras de poder vigentes, sin considerar otras alternativas que toquen y trastocan la realidad estudiada.

12. En consecuencia, es necesario integrar investigaciones basadas en el estudio de la modernidad para encontrar los resquicios que han escapado a estas concepciones denominadas por Mignolo como “pensamiento fronterizo”, y las formas cómo se han ideado para ser felices y vivir plenamente, pese a limitaciones sociales. Albán les llama re-existencia; por tanto, en estas investigaciones no debe haber

demagogia ni falsedades, sino vías comunitarias de participación y comprensión de sus realidades para solucionar problemas existentes. Constituye un proyecto alternativo, político, que puede brindar oportunidades a los sectores excluidos de expresarse, dar su voz, su idea o conceptos estéticos o artísticos, donde los líderes naturales de las comunidades son “maestros” que enseñan a profundizar las visiones de los investigadores. El proceso científico debe auscultar los contenidos empíricos de los puntos de vista que sustenta, introduciendo diversas posibilidades y visiones, “es decir, tiene que adoptar una *metodología pluralista*”, contrastando sus ideas con otras, con la experiencia, e intentar mejorar, en lugar de excluir, otras perspectivas que hayan sucumbido en este desafío (Feyerabend, 1986: 14).

13. Argumenta De Sousa que la “construcción de una praxis social alternativa justifica la inevitable violación de algunas de las reglas del método científico” (1981: 277) al menos en dos aspectos: en la orientación objetiva de la interacción verbal en el campo hacia el tema de investigación y en el cambio del campo de visión del problema que se observa. Se trata de no ver las comunidades como “objeto de estudio” sobre el cual el investigador decide “temas y variables” desde su estatus social mayor, es decir, la colonialidad del “saber científico”. Cambiar el proceso de observación es una posición política de quien investiga para sumarse a búsquedas sociales de la comunidad donde trabaja. En este escrito se quiere significar la necesidad de trasgresión de los métodos, tal cual se presentan en papel para poder ser

aplicados a las grandes coordenadas de acción, y no hacer de ellos un tabú infranqueable, porque los resultados van a ser poco significativos desde la creatividad y la comprensión plena de los procesos estudiados.

14. La violencia epistémica es justificada a través de las estructuras del “saber científico” (Castro, 2000: 145-161; Puentes, 2014, 2015), esto es, la colonialidad del ser se cultivó primero en el colonialismo, de donde pasó a la colonialidad del saber y de allí asentarse en la colonialidad del ser. La ciencia se hace de campos hegemónicos donde solamente algunos logran traspasar sus fronteras, las mismas que impone la modernidad. Así como existen cánones estéticos, también se centran y establecen cánones científicos que justifican la explotación y la opresión, los cuales fundamentan nuestras universidades y centros científicos para repetir sus estructuras metodológicas, teóricas, así como sus paradigmas. De manera que definir si está ubicado en el paradigma positivista, emergente de la complejidad, en el constructivista, socio-crítico, histórico-hermenéutico o en el materialismo histórico, se ha convertido en una gran trampa que encasilla a quien investiga y le impide moverse de un espacio de conocimiento a otro. En la búsqueda, la vida se concreta de otra manera: se hace lo necesario para solucionar problemas y, en virtud de eso, es mejor referirse a horizontes de investigación que paradigmas conformados con elementos de violencia epistémica, impuesta desde el “saber científico” del norte epistémico.

15. Asumir lo decolonial como necesidad de un conocimiento para las mayorías implica abrir el campo del saber fuera de los departamentos-estancos de las disciplinas. Quizás una de las marcas que tiene la red colonialidad-modernidad/decolonialidad sea que gran número de quienes se han sumado a ella son sociólogos e intentan, consciente o inconscientemente, percibir los temas desde esta perspectiva, como ocurre con De Sousa Santos, quien denomina los temas cardinales como “sociología de las ausencias” y “sociologías de las emergencias” (2006; 2010a: 20-29), sin percatarse que él mismo cae en la “pérdida de sustantivos críticos” (2010b: 30, 31) al colocarle adjetivos a la sociología. Si la opción decolonial es aprisionada en los límites y condiciones disciplinares, cae irremisiblemente en la trampa de la modernidad.

16. Entonces, para trascender las disciplinas hacia la construcción de una ciencia que involucre todo lo humano, la naturaleza y el cosmos hacia la posibilidad decolonial desde la perspectiva holística, donde todos estamos en el interior del mismo como formas de vida que coexisten y se necesitan mutuamente, se “produce la racionalidad de que la vida humana no está fuera del sistema ecológico y es dependiente de otras formas de vida. La vida humana es concebida al interior de la ecología planetaria y, por tanto, si destruyes tu eco-sistema o las otras formas de vida a tu alrededor te destruyes a ti mismo” (Grosfoguel, 2016: 129). El concepto de la “naturaleza” constituye una visión antropocéntrica y eurocéntrica, que conlleva la división entre los

seres humanos como sujetos y la naturaleza, como objeto inerte (Bautista, 2012: 169, 170; Grosfoguel, 2016: 129), por supuesto a nombre de esta convicción se han cometido los más grandes *ecocidios* de la humanidad, atentando contra ella misma. Debemos trascender de la naturaleza como objeto a la naturaleza como sujeto, según argumenta Bautista (2012: 169-170).

17. Esta búsqueda de una opción diferente que no tribute a ninguno de los departamentos estancos de las llamadas ciencias modernas, ya sea historia, sociología o antropología, se opta por denominarle “ciencia transmoderna”, en el entendido que las disciplinas actuales de la modernidad no pueden aprehender su sentido y proyección desde lo filosófico, epistémico, teórico, metodológico y técnico. Las disciplinas que estudian a los seres humanos como la historia, sociología y antropología, son parte de la trampa tendida por la modernidad para escindir los estudios de los seres humanos en fragmentos que se hacen casi inteligibles unos entre otros. Se necesita transitar los senderos de una nueva ciencia, como argumentaba Tovar (1991) y que Fals Borda establecía como una ciencia propia, popular, que pudiese romper con el colonialismo intelectual. Ambos maestros tributaban, sin duda, a la ciencia decolonial, transmoderna, cuyos métodos y técnicas era necesario afrontar desde posiciones críticas.

18. Lo general y lo específico son partes de una complejidad que es necesario comprender: lo específico caracteriza situaciones enmarcadas dentro del complejo de relaciones existentes,

donde no existe una ley generalmente válida para todos los tiempos y circunstancias. Partiendo de Marx, la totalidad-concreta, como aproximación metodológica puede ser una vía de comprensión de esta propuesta (González, 2008; Bautista, 2018), según la cual la unidad dialéctica entre lo específico y lo general es esencial en la comprensión de los procesos humanos. Es necesario trascender la lógica dialéctica en cuanto lógica pertinente de la totalidad como de dominio, que no es negada, sino que se ubica en un espectro categorial más amplio donde se abordan contradicciones más complejas del ser que cuestiona el sujeto moderno (Bautista, 2014: 24). Se parte de lo concreto abstracto de la totalidad o reflexión general, con las categorías o determinaciones sencillas, hasta la más simple, para luego presentar la reconstrucción de la totalidad concreta (Bautista, 2018: 130). En este sentido, unas veces aparecen algunos elementos en primer lugar por momentos y son reemplazados por otros en otros tiempos (González, 2008).

19. Asimismo, resulta esencial considerar la interculturalidad extendida más allá de quienes, para subsistir, fueron obligados a interculturalizarse, como los pueblos indígenas y afro-descendientes; es abrir un espacio teórico donde la diferencia colonial pueda ser desbordada por una nueva comprensión desde las opciones decoloniales, transmodernidad, pensamiento fronterizo, donde no solamente cambien los nombres sino los contenidos profundos de los mensajes (Puentes, 2014, 2015).

20. En la gramática de la decolonización, Mignolo (2010: 120) presenta el espacio fronterizo constituido por las exterioridades de la modernidad y la postmodernidad, más allá de los límites territoriales, referido a quienes establecen una relación desigual de poder y de saberes que justifican la subjetividad occidental, los mecanismos de control y usufructo de la fuerza de trabajo de las mayorías que abrazan otras formas de ser, de vivir, de creencias, sexualidad, de relaciones con el Estado, así como otros lugares, memorias y lenguajes. Estos constituyen espacios necesarios de la búsqueda metodológica para la creación decolonial. Mignolo (2003) presenta la opción del “paradigma otro” que, pensamos, es parte de la misma trampa epistémica que impide comprender desde la totalidad en cuanto el “paradigma” se comporta como un campo cerrado para un pensamiento específico. Hablar de “paradigma otro” implica entonces aceptar la noción paradigmática, además de caer en la misma argumentación que hace De Sousa Santos sobre la pérdida de sustantivos críticos.

21. Múltiples guías de acción tienden el puente para la construcción de métodos desde la opción decolonial. Es importante mantener el equilibrio entre la denominada noción científica de “distancia crítica” de la ciencia moderna, así como la integridad teórica con la “proximidad metodológica”. Esto posibilita una percepción desde los mismos sectores estudiados, ambos vinculados a los cánones de validación científicos y a la opción política de quien investiga, si éstos sirven o no para la liberación de los pueblos.

Suárez (2011: 183-204), por ejemplo, postula la “proximidad metodológica” como método descolonial. Por su parte, Smith (2016) presenta las investigaciones de los Kaupapa Maori, quienes establecieron sus propios códigos y estructuras de validación científica, como forma de recuperación y valoración de sus conocimientos ancestrales, donde las mismas comunidades constituyen las colectividades de saberes y realizan sus trabajos científicos.

22. Partiendo de la propuesta de Segato (2013: 69-71) de la “antropología por demanda”, se asume la investigación “por demanda” y la escucha etnográfica que la misma autora presenta como método de abordaje de las comunidades donde se trabaja y desarrolla la percepción de las opciones que las comunidades han asumido para escamotear a la modernidad, porque les discrimina y racializa de forma atropellante. Se propone asumir abordajes cualitativos, dar prioridad a investigaciones que puedan generarse con autorías colectivas, más allá de la promoción de “consagrados” trabajos de solitarios/as investigadores/as.

23. Una de las características básicas de una persona que realice investigaciones decoloniales consiste en tener amplio sentido ético. Nada se logra traspasando los límites que posibilitan una actitud digna ante cualquier circunstancia. Si por algún acontecimiento, las premisas que sustentamos no resultan ciertas o apropiadas, debemos aceptar el error. Si los trabajos tienen alguna impronta, se debe hacer referencia a

estos antecedentes y el estado del arte o tema que se desarrolla, así como nuestros aportes esenciales en la investigación, para no caer en lo que Grosfoguel denomina “extractivismo epistémico” (2016), forma poco sincera de tratar los temas abordados.

24. Romper con las bases de la modernidad conlleva a pensarnos, hacer y actuar de manera diferente a lo que la modernidad y el liberalismo indican ante lo comunitario. La propuesta metodológica debe construirse a través de individuos colectivos y de comunidades de aprendizajes, comunidades de saberes, así como de nuevas propuestas de validación de experiencias científicas. Por ejemplo, la famosa estructura de validación por arbitraje de “doble ciego” debe abrir paso a otras formas de socialización, de avance y comprensión de los procesos de creación científica. En estas formas de “validación científica”, se oculta la lógica de la modernidad en tanto y en cuanto son dos o tres “pares” con la autoridad sobre el conocimiento, siendo las personas que subyacen sobre los individuos e incluso sobre las mismas comunidades. ¿Por qué razón una comunidad estudiada no puede validar el “conocimiento científico” de un estudio realizado sobre ella?

25. Por todo ello, deben abrirse nuevos espacios y conceptos para permitir la integración de esas comunidades a otras, esos saberes a otros principios epistémicos, que en el discurso son bienvenidos pero que en la práctica cotidiana de los “espacios académicos” quedan excluidos.



Consideraciones finales

El problema del método implica una reflexión sobre cómo se abordan las investigaciones, es decir, cómo se conceptualizan los problemas y las formas: cómo presentan alternativas de solución. Fue este uno de los aspectos cardinales de la obra de Juan José Bautista.

La opción decolonial o descolonial, si pretende la búsqueda de alternativas que trasciendan la modernidad, no puede partir de los métodos que ésta ha impuesto, porque nace muerta desde el hecho mismo de su idea. Las búsquedas no descartan los aportes de uno u otro planteamiento teórico o metodológico, solamente que en un determinado momento rompe con éstos y asume posturas que le insertan radicalmente en la decolonialidad. Esa ruptura se presenta en los diferentes niveles: filosófico, epistémico, teórico, metodológico y técnico.

Los llamados métodos y metodologías han servido de departamentos-estancos que cierran opciones de percepción y castran desde la práctica y la reflexión los haceres investigativos. En momentos determinados se convierten en eufemismos científicos sobre los cuales deambulan sonámbulos los seres de la ciencia moderna y las pseudociencias que sirven a la colonialidad del saber.

Se impone plantear alternativas que permitan salir de la trampa-jaula o saberes-estancos de los métodos y metodologías, donde el vuelo creador de la imaginación lleva a territorios no explorados, donde epistemología, teoría y método, vuelvan a ser parte del oficio, y cada uno sea su propio teórico y metodólogo. La ruptura epistémica de la modernidad abrirá espacios a otras reflexiones filosóficas de los seres humanos de la transmodernidad, de las ciencias y las filosofías para la vida.

Bibliografía

- Bautista, J. (2012). *Hacia la Descolonización de la Ciencia Social Latinoamericana. Cuatro ensayos metodológicos y epistemológicos*. Rincón Ediciones.
- Bautista, J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Akal.
- Bautista, J. (2018a). *Conferencias en la III Escuela de Pensamiento Descolonial*. Foro Libertador, 22 y 23 de octubre.
- Bautista, J. (2018b). "Marx y la transmodernidad decolonial". En Romero-Lossaco, J. (Comp.). *Encuentros descoloniales. Memorias de la primera Escuela de Pensamiento Descolonial Nuestramericano*. Editorial El Perro y la Rana, pp. 127-175.
- Castro, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'. En Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, pp. 145-161.
- De Sousa, B. (1981). Science and Politics. Doing Research in Rio's Squatter Settlements. En Luc-kham, R. (edit.). *Law and Social Enquiry: Case Studies Research*. Skandinavian Institute of African Studies, pp. 261-289.
- De Sousa, B. (2003). *Crítica a la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Declée de Brouwer.
- De Sousa, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (encuentros en Buenos Aires). CLACSO.
- De Sousa, B. (2010a). *Descolonizar el saber reinventar el poder*. Ediciones Trilce-Universidad de la República.
- De Sousa, B. (2010b). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde la Epistemología del Sur*. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.

- Dussel, E. (2003). Transmodernidad e interculturalidad. *Erasmus* (1/2).
- Dussel, E. (2005). Pueblo, la categoría política más importante. *Teré* (2), 5-8.
- Dussel, E. (2015). *Filosofía de la cultura y Transmodernidad. Ensayos*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Fals, O. (1973). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. Editorial Nuestro Tiempo.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Feyerabend, P. (1986). *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Tecnos.
- González, A. J. (2008). Aproximación al Método en la Historia Militante y Disidente: La Totalidad Concreta. *CONHISREMI* (2).
- Grosfoguel, R. (2008). Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa* (9), 199-215.
- Grosfoguel, R. (2016). Del 'extractivismo económico' al 'extractivismo epistémico' y al 'extractivismo ontológico': una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa* (24), 123-143.
- Lee, B. (1987). *Gung Fu chino. El arte filosófico de defensa personal*. Ohara P. Publications, Incorporated.
- Lee, B. (1990). *El Tao del Jeet Kune do*. Editorial Eyras.
- Maldonado, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro, S. - Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, pp. 127-167.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Signo.
- Puentes, J. P. (2013). 'Comunidad de Cambio'. Reflexiones acerca de la interculturalidad en torno a un estudio de caso en San Martín de los Andes. Tesis de Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural, IDAES-UNSAM.
- Puentes, J. P. (2014). La investigación decolonial y sus límites. *Analéctica* (3). México. Recuperado de <http://www.analectica.org/investigacion-decolonial-puentes/>
- Puentes, J. P. (2015). Descolonización metodológica e interculturalidad. Reflexiones desde la investigación etnográfica. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 5, 2. Recuperado a partir de: <http://www.relmeecs.fahce.unlp.edu.ar/article/view/relmeecsv05n02a06> ver: RELMECS, diciembre 2015, vol. 5, n° 2, <http://www.relmeecs.fahce.unlp.edu.ar/>
- Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO, 134, 583- 591.

https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000092840_spa

Romero, J. (Compilador) (2018). *Encuentros descoloniales: Memorias de la primera Escuela de Pensamiento Descolonial Nuestramericano*. Caracas: IVIC-Editorial El Perro y la Rana.

Segato, R. L. (2013). *La Crítica de la Colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Smith, L. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Santiago: Lom Ediciones.

Suárez, J. (2011). Hacia metodologías de investigación descoloniales. *Tabula Rasa*, 14, 183-204.

<https://doi.org/10.25058/20112742.424>

Tovar, R. (1991). *Sendas de la Nueva Ciencia*. Valencia: Vadell Hermanos.

Wright, Ch. (1996 [1959]). *La imaginación sociológica*. La Habana: Instituto del Libro.



Juan José Bautista Segales, hacia un pensar desde América latina

Justo Soto Castellanos

Recepción: 3 de diciembre de 2022

Aceptación: 15 de diciembre de 2022

Resumen

El presente texto busca hacer una síntesis apretada del planteamiento del filósofo Boliviano Juan José Bautista Segales quien, en diálogo con sus maestros, Dussel, Hinkelamert, Zemelman y el mismo Marx, sus padres y sus ancestros, buscó hacer un planteamiento filosófico auténtico que respondiera a las necesidades y esperanzas del pueblo latinoamericano, así como de la humanidad toda y hasta de la misma tierra. Su filosofía fue expresión de la vida, en ella se fundamentó, a la misma defendió y buscó promover. Por eso, realizó una aproximación a nuevas categorías transmodernas, transontológicas, postoccidentales y decolonizadas, ya que ellas, con su fetichización, han negado, durante los últimos 500 años, la realidad de los pueblos sufrientes y las víctimas de la historia.

Palabras clave

Vida, ética, crítica, pensar, locus, postmodernidad, transmodernidad, transontológico, postoccidental y decolonialidad.

Abstract

This text seeks to make a tight synthesis of the approach of the Bolivian philosopher Juan José Bautista Segales who, in dialogue with his teachers, Dussel, Hinkelamert, Zemelman and Marx himself, his parents and ancestors, sought to make an authentic philosophical approach that responded to the needs and hopes of the Latin American people, as well as of all humanity and even of the earth itself. His philosophy was an expression of life, it was based on it, he defended it and sought to promote it. For this reason, he made an approach to new transmodern, transontological, post-Western and decolonized categories, since they, with their fetishization, have denied, during the last 500 years, the reality of the suffering peoples and the victims of history.

Keywords

Life, ethics, criticism, thinking, locus, postmodernity, transmodernity, transontological, postwestern and decoloniality.

*No perdono a la muerte enamorada,
no perdono a la vida desatenta,
no perdono a la tierra ni a la nada...*

Elegía, Miguel Hernández

1. Dussel

El desarrollo del pensamiento humano hasta llegar a un pensamiento auténtico no es un proceso espontáneo que viene sólo con abrir los ojos y “reflejar” lo que se ve. Eso que se ve, es fruto de un largo camino, un largo proceso, que cuando se produce el ver, asume una infinidad de presupuestos, de los cuales el sujeto que cree ver sólo con abrir los ojos no es consciente y esto se produce tanto a nivel individual, a nivel social y a nivel de la especie, tanto en el plano neuropsicológico como en el epistemológico. Ratificando este aserto, Jacobo Bronowski decía que “uno de los propósitos de las ciencias físicas ha sido el de proporcionar una imagen exacta del mundo material. Uno de los logros de la física del siglo XX ha sido el de probar que tal meta es inasequible” (2019).

Juan José Bautista Segales (1958- 2021) se esforzó siempre por pensar la realidad que le tocó vivir, siendo consciente de su espacio y tiempo. De ello dan testimonio los trabajos que se produjeron en diálogo con la tradición de su pueblo aimara, pero, también con “el desafío y la carga del tiempo histórico” del “encubrimiento” al cual fue sometido mediante la violencia física y cultural,

el pensamiento de su pueblo latinoamericano, más específicamente, el pueblo andino amazónico y el pueblo boliviano.

Escribió varias obras, entre ellas, *Crítica a la razón boliviana*, *Dialéctica del fetichismo de la modernidad*, *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*, *Hacia una crítica ética de la racionalidad moderna*, *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano* y, la síntesis de su pensar en *¿Qué significa pensar desde América Latina?* En todos sus trabajos dejó claro que su tarea, ahora la nuestra, fue el pensar situado, el pensar desde América latina y, en su caso, el pensar desde el mundo andino/amazónico.

Él enfrentó el pensamiento de la tradición de la llamada “cultura occidental” y se preguntó junto con esta, expresada en uno de sus más grandes exponentes del siglo XX, el alemán Martín Heidegger, *¿Qué significa pensar?* Pero encontró que la respuesta que daba este pensador era, contrario a su pretensión de universalidad, una respuesta situada espacio/temporalmente. Ya que, según la respuesta que daba Heidegger, filósofo alemán, lo remitía siempre a sus orígenes griegos, ubicados en el mar mediterráneo, seis o cinco siglos antes de la era común. Mientras que la respuesta que surgía de esa pregunta, realizada desde la realidad espacio temporal de Juan José, se remitía al mundo andino-amazónico, de ahí que, permanentemente, resurgía la pregunta, esta vez reformulada desde ese lugar, locus, cuya enunciación adquiriría la forma: *¿Qué significa pensar desde América latina?*

Al tratar de dar respuesta a esta pregunta, Juan José Bautista encontró que no es posible dar una respuesta adecuada a esta pregunta desde el marco cultural en el cual tradicionalmente se está contestando, ya que dicho marco cultural es producto productor del cuestionamiento y, desde luego, del intento de respuesta, por eso se hace necesario atravesar y superar la modernidad e ir más allá de la llamada occidentalidad, proponiendo una idea de razón que trascienda la “razón racional” orientada por la dupla medio/fin, imperante en el sistema capitalista mundial impuesto por Occidente y encuentre el sustento mismo de la racionalidad, la cual está arraigada, fundada, en la condición *sine qua non* misma de la existencia que es la vida humana y su deseo de producción y re-producción.

En este camino y caminar, que fluyó como la vida misma, Juan José entró en diálogo con los grandes pensadores de América latina, a quienes tuvo de maestros y quienes han venido pensando este asunto, con pretensión de autenticidad y a la vez de universalidad, desde finales de los años 60 del siglo XX.

El texto en el que expuso sus ideas, síntesis de sus reflexiones precedentes y a la vez semillas de futuras reflexiones, es decir, punto de llegada y a la vez punto de partida de estas reflexiones, fue dedicado al Maestro Enrique Dussel en sus ochenta años, retomando un escrito que había iniciado diez años antes, es decir, cuando el Maestro cumplía sus setenta y se celebraba en un evento académico, al cual Juan José no pudo asistir.

Ahí, toma al Maestro como ejemplo encarnado de lo que significa pensar desde América Latina, ya que Dussel tuvo que partir de su patria natal, Argentina, de la provincia de Mendoza, debido a un atentado en su contra por proponer ideas de liberación en una patria en donde la intolerancia de la derecha política se ha impuesto en múltiples ocasiones, mediante golpes de estado y represión sin límites, en nombre de los llamados “valores occidentales”.

En esta revisión del trabajo de Dussel, Juan José nos recuerda que lo conoció a finales de los años ochenta, cuando el Maestro trabajaba en las obras de Marx, estudiándolo en sus propios textos, algunos inéditos, profundizando en él, dando seminarios sobre su pensamiento, y descubriendo un Marx inédito, un Marx nuevo, más crítico, más radical, es decir, que iba más a la raíz de los asuntos; un Carlos Marx visto desde otra perspectiva, una perspectiva a la que los marxistas del siglo XX no habían tenido acceso, ya que sus obras, por múltiples razones, especialmente por las coyunturas políticas, no habían sido conocidas y que hasta ese momento estaban saliendo a la luz, en la nueva edición de las obras completas de Marx y Engels, proyectada en 114 tomos. La llamada MEGA II.

También, cuenta cómo se produjo, a inicios de la década de 1990, el diálogo con Karl Otto Apel, seguramente, en su momento, el filósofo más importante entonces vivo de Alemania, con su planteamiento de la comunidad ideal de habla y el giro lingüístico. Un diálogo que los llevó a en-

frentar, indirectamente, a la escuela de Frankfurt y su último exponente, hombre de la segunda generación de esa Escuela, Jürgen Habermas y su “Teoría de la acción comunicativa”.

De ese importante diálogo, en el cual participó el propio Juan José, surgieron interesantes planteamientos que serán asimilados por Dussel en la “Ética de la liberación en el tiempo de la mundialización y de la exclusión”, más exactamente, en el llamado “principio dialógico” que debe ser asumido por la comunidad de habla, pero que no se queda ahí, va más allá, teniendo en cuenta otros principios como es “el principio de factibilidad” y “el principio vida”, asumidos en diálogo con Hinkelammert.

Esa ética de la liberación, que retoma y supera la antigua ética de la liberación trabajada en la década de 1970, se produce una nueva versión en la cual hay una universalización de la propuesta ética, trascendiendo el horizonte latino americano, y presenta pretensiones de una ética mundial, desde las víctimas, desde los olvidados de la historia, los vencidos, los excluidos que se producen en todo el planeta gracias al capitalismo de sistema mundo vigente.

En ese contexto, a los 500 años de la llegada de Colón y los europeos a tierras americanas, Dussel es invitado a dar una serie de conferencias en Frankfurt y, en esas conferencias, inicia la revisión de la historia en la histórica y encuentra que en ese fenómeno histórico/social/cultural no se dio un “descubrimiento”, como la historiografía oficial presenta, si no que se produjo un verdadero

“encubrimiento del otro” y es, en ese momento, donde se inicia la llamada modernidad.

En ese tiempo se inicia el cuestionamiento de la modernidad y de su mito de la racionalidad, fundamentado, en últimas, en el “conquero” de Cortés y no en el “cogito” de Descartes, como lo han presentado en la historia de la filosofía. Esto lleva a Dussel a replantear el concepto de la modernidad, pero no con el concepto de postmodernidad, utilizado primero por Heidegger y por el mismo Dussel y, luego, propuesto y normalizado por Jean François Lyotard, que llega hasta Gianni Vattimo con “el pensamiento débil”, sino con el concepto de “transmodernidad”, para ver desde allí, una nueva era que emerge más allá de la modernidad, con una propuesta transontológica que supera la ontología totalizante y totalitaria de la modernidad con su “razón irracional”, ya que es una razón del conquistador, del dominador, que ve a los seres humanos y a la naturaleza como objetos a explotar. Por ello es contraria a la vida y destruye las dos fuentes de toda riqueza.

En este contexto, volviendo a Levinas y a una antigua tradición judía que en él se expresa, Dussel propugna por una “ética como filosofía primera”, que surge de la vida, defiende la vida y promueve la vida, conduciendo a la humanidad a una nueva época, la transmodernidad decolonial, que intenta superar la “colonianidad” del pensamiento, fenómeno en el cual los colonizados ven la realidad dentro de las categorías de los colonizadores.

2. Hugo Zemelman

Juan José Bautista también entabla un diálogo con otro de sus Maestros, el chileno Hugo Zemelman, con quien indaga, profundizando, la relación que existe entre epistemología, método y política. Relación desde ningún punto de vista evidente en la modernidad, en donde se pretende una ciencia racional, aséptica, “objetiva”.

En ese diálogo se cuestiona el qué piensa el cientista social latinoamericano cuando hace referencia a esa realidad total o parcial que denomina Latinoamérica. En ese sentido, el asunto es la reflexión acerca del propio “locus”, lugar, desde el cual el cientista social hace la reflexión y sus aportes a las ciencias sociales; por consiguiente, la reflexión gira en torno a la auto comprensión, expresa o tácita, que el investigador tiene de sí mismo, de su sociedad, de su historia en su construcción teórica. En otros términos, el asunto es cómo piensa el científico latinoamericano cuando piensa sobre Latinoamérica.

La modernidad ha producido una ontologización, lo cual quiere decir, para nuestro Juan José, una totalización desde la perspectiva del ser europeo-norteamericano-occidental, que lleva a un cerramiento sobre sí misma, la totalidad levinasiana, siendo ésta una paradoja de la misma modernidad que se fundamenta sobre una idea de razón que, al final, termina creando sistemas de conocimiento absolutos y, nosotros diríamos, “absolutizantes”, supuestamente válidos para todo tiempo y espacio, aún en el llamado “postmodernismo”, que deja intacta esa concepción del absoluto.

En la modernidad, la máxima aspiración del ser es la totalización de la realidad, el control de todo, concebido lógicamente, de ahí que se hace necesario pensar y crear un más allá transontológico, que conciba la realidad más allá de ser o “de otro modo que ser, o más allá de la esencia”, para decirlo en términos de Emmanuel Levinas. Ahí se plantea la cuestión fundamental y es, si es posible utilizar la misma racionalidad, la misma lógica, aún, la misma epistemología o el mismo método, cuando solamente se quiere conocer esa realidad o cuando se quiere ir más allá de ella, trascenderla, modificarla. Este planteamiento hace que el mismo proyecto sea “transontológico”, es decir, vaya más allá de lo ontológico, de la ontologización del ser de la modernidad.

Esta posición transontológica, que supera a la modernidad y, desde luego, a Heidegger mismo, tiene como objeto la producción y la reproducción de la vida, ya no sólo de un grupo humano ubicado dentro de una tradición, llámese occidental, sino de todos y fundamentalmente de los olvidados de la historia, de las víctimas, de aquellos que el mundo moderno dejó de lado, encubrió, que la modernidad ha negado sistemáticamente.

Este proyecto, simultáneamente, es postmetafísico y a la vez transmoderno, ya que busca ir más allá de la modernidad; en ese sentido, también es postoccidental, transontológico. Es decir, va más allá de la dominación y la explotación que ha producido la modernidad con su civilización, su cultura, su racionalidad y su lógica.

La posición a la que llega Juan José es una posición “crítica crítica” que supera la crítica óptica, como crítica dentro el sistema del ser moderno y, por consiguiente, una crítica parcial; la crítica ontológica, que critica el sistema del mundo moderno, se realiza, pero sin salirse de él, por eso se hace necesario arribar a la crítica transontológica, la cual busca trascender el sistema mundo y pretende llevarlo a un nuevo nivel. Aquí encuentra Juan José, junto con Zemelman, la función política del conocimiento de la modernidad y, por consiguiente, la función política de la epistemología y el método, así como su lógica, como elemento más sutil de la dominación y del control. Se hace manifiesto que la ciencia occidental, que predica como una de sus más importantes características la objetividad, también coadyuva al imperialismo occidental y a la dominación del sistema mundo.

Volviendo al problema central que se planteaba, ¿cómo el cientista social trata de conocer la realidad latinoamericana?, encuentra que, aplicando los métodos de la ciencia que la modernidad ha construido, genera un conocimiento que no es el de la realidad sino que es un conocimiento producido por el mismo método de conocimiento aplicado; de ahí que se impone la flexibilidad del quehacer del conocimiento y de su epistemología, así como de su método y la lógica implícita, ya que el método pretende ser “universal” y “verdadero en sí”, pero, en últimas, no lo es. Como ya lo viera la física cuántica, por otro cami-

no, el método co-crea su objeto de conocimiento y con ello incide en el resultado de lo observado y, desde luego, en la idea y en el tratamiento de la denominada “realidad”.

De lo anterior, se impone la necesidad de una nueva lógica, de una nueva epistemología, de un nuevo conocimiento que reconozca formas distintas de ser, formas diversas a las que produjo la modernidad, así como de nuevas racionalidades, nuevas lógicas, nuevas epistemologías.

En este contexto, se plantea la necesidad de una “epistemología ético-crítica”, auto-eco-crítica, que sirva para producir nuevos métodos de conocimiento, que a su vez genere conocimientos fruto del cuestionamiento y del enfrentamiento con las realidades y no producto del instrumental lógico-epistemológico-metodológico de la modernidad; nuevos métodos, nuevas epistemologías, nuevas lógicas, que sirvan para entender y construir nuevas realidades, no con los criterios de Europa y de Norteamérica sino de las realidades que surgen de las selvas latinoamericanas, chiapanecas, amazónicas y de las montañas de los Andes, en general, del mundo latinoamericano.

Del diálogo de Juan José con Zemelman surge, como conclusión, la hipótesis de que el conocimiento que hasta ahora se ha producido por parte de los cientistas latinoamericanos, de alguna forma, también es co-culpable, corresponsable, del atraso y la dependencia de América Latina. Ya que ha interpretado la realidad con los marcos teóricos-epistemológicos-metodológicos y lógicos, incrustados en la ontología, en la teoría del

¹ Recordamos con esto el trabajo de Marx y Engels, y su título: La Sagrada familia o crítica de la crítica crítica.

ser, de los griegos, que a su vez fue asumida por los europeos y que ahora es parte de eso que se ha llamado el mundo occidental, que no es más que la hegemonía de Europa y Norteamérica. Al asumir esa posición, la misma ciencia producida por pensadores de origen latinoamericanos colonizados, impidió, obstaculizó, el modo de ser del propio pueblo latinoamericano:

La prueba de ello, no es sólo la pobreza intelectual de nuestras academias y universidades, sino fundamentalmente la miseria de nuestros pueblos, que se expresa en los rostros de quienes han sido olvidados, negados, excluidos y empobrecidos por el conocimiento moderno de la ciudad letrada latinoamericana.

Es desde estas consecuencias negativas que ha producido este proyecto de la modernidad occidental, que ahora evaluamos el pensamiento latinoamericano. Y cuando afirmamos que necesitamos producir otro tipo de fundamentación de lo que sea la razón, la realidad y el conocimiento, lo que queremos decir es que solamente desde esa otra concepción de razón no moderna y occidental podemos hacer una crítica en regla de las pretensiones cognitivas de la razón latinoamericana. Sólo entonces estaremos preparados para desfondar la falacia de la modernidad, pero también para proponer a la humanidad otra idea de racionalidad, de humanidad y de liberación (Bautista, 2014: 130).

3. Franz Hinkelammert

Otro de los codialogantes de nuestro Juan José fue su Maestro, el gran latinoamericano, nacido en Alemania, Franz Hinkelammert, quien en 1963 llegó a Chile y desarrolló su pensamiento hasta en 1973, cuando se produjo el golpe de estado violento contra el Presidente elegido por el pueblo, por la Unidad Popular, UP, Salvador Allende. Luego radicó en Costa Rica y desde allí realiza sus aportes en diálogo con la teología, con el pensamiento del apóstol Pablo y con Carlos Marx.

Considera Juan José Bautista que la obra de Franz Hinkelammert es una “crítica del fetichismo de la modernidad” (2018) y que su crítica es simultáneamente crítica y ética, es decir, no es sólo una crítica y no es sólo una ética, sino que es un todo, inseparable, inescindible, diríamos nosotros, inter-retro-relacionado.

Hinkelammert, cuestiona toda la modernidad y, por consiguiente, su crítica no es solamente una crítica óptica, ontológica, sino que se convierte en una crítica transontológica, que no se fundamenta en la modernidad sino en aquello que ella ha negado, ha olvidado, ha dejado de lado y es la humanidad de los que ha excluido, explotado, asesinado, victimizado, durante los últimos quinientos años.

Esta crítica-ética está encaminada, en última instancia, no sólo a constatar unos hechos, sino que, en el espíritu de Marx, está orientada a “transformar la realidad”; por consiguiente, esta crítica-ética es también una crítica política. En

la lectura de *El Capital* de Marx, Hinkelammert encuentra que esta es una obra fundamentalmente ética. De ahí que, Hinkelammert, al criticar, propone conceptos y categorías distintas, desde un marco categorial distinto, llevando su reflexión más allá del marco meramente metodológico académico, enraizándolo en el ámbito ético/político de la realidad concreta de los pueblos latinoamericanos.

Desde la ética, Juan José hace un seguimiento al planteamiento de la ética del sistema capitalista que corresponde a la ética de la clase dominante. Pero no sólo eso, esta ética, también desarrolla su propia epistemología, la cual tiene expresión, entre otros autores, en el planteamiento de la “imparcialidad” y de la “objetividad” de autores como Popper, quien, con su epistemología coadyuva a la afirmación del orden social vigente y a la vez imposibilita, neutralizando la crítica del estado de cosas producido por el sistema capitalista moderno.

Después de su diálogo con Apel, en el contexto de los diálogos con Dussel, Hinkelammert llega a la ética-crítica, desde un planteamiento que no hace referencia a una determinada teoría de los valores, sino que parte de los valores pertinentes de la condición humana, de aquellos valores que posibilitan la vida de toda la humanidad y no de un determinado grupo o segmento de ésta.

Desde aquí, acude a la ética de Max Weber, con su concepto de ética de la responsabilidad, pero esta vez con más radicalidad, partiendo de aquello que hace posible la vida; en ese sentido, el criterio, en última instancia, está dado por la vida o

la muerte, que es el fundamento que hace viable la posibilidad de cualquier ética.

Frente a esta ética, fundamentada en la vida, se critica la racionalidad moderna con su sistema medio-fin que, en este contexto, aparece como ilegítimo e irracional, ya que no atiende a la producción y la reproducción de la vida, sino que, en su aplicación, se convierte en una ética que conduce a la muerte, a la destrucción, según Marx, de las dos fuentes fundamentales de la riqueza: la naturaleza y el ser humano.

Frente a la ética-crítica y su lógica de la vida, la lógica económica, la lógica capitalista, la lógica neoliberal, la lógica de la modernidad y su desarrollo, es “ilógica”, “irracional”, ya que es una lógica que pretende ser objetiva, que no permite juicios de valor pero que desde un inicio ya ha hecho su opción y por ello, es ciega ante el sufrimiento de las víctimas de la historia; por consiguiente, esta lógica puede llevar al suicidio colectivo de la humanidad y a la destrucción del planeta.

Hinkelammert, plantea una ética de la responsabilidad, que a la vez es una ética necesaria, ya que es condición indispensable para la vida humana, para que la vida humana sea posible, su producción y reproducción; a partir de allí, se puede sostener que es una ética que implica la afirmación de la naturaleza y, desde ahí, se critica todo sistema que hace abstracción de las condiciones materiales en las cuales se produce y se reproduce la vida humana.

Esta ética, desde luego, se convierte en una crítica a todo el sistema capitalista que se monta

teóricamente, entre otros, en Hume y defiende Popper, quienes aceptan como un hecho la situación que se da y no la critican; es decir, aceptan, y con ello, avalan la situación producida por el capitalismo y la ética impuesta por ese sistema, la aceptan como la ética humana por antonomasia. Esto es, avalan con su posición toda la ética de la modernidad que consagra la explotación, tanto del ser humano como de la naturaleza que conduce, con su lógica implacable, al suicidio de la humanidad.

En síntesis, la ética que propone Hinkelammert es una ética-crítica de la responsabilidad, del bien común, necesaria, que se fundamenta en la racionalidad de la vida, que condena la supuesta neutralidad del mercado, en donde reina el egoísmo, el dinero, que es una encarnación de “la voluntad de poder”.

En ese contexto, retomando lo avanzado con Zermelman, y teniendo en cuenta la revisión de los planteamientos de Popper y de otros, se puede afirmar que la producción de la ciencia y la filosofía no es neutral, de ahí que hoy, y desde América Latina, sea necesario hacer que las ciencias tengan como función, como sentido, finalidad, *telos*, la producción y la reproducción de la vida; es necesario, en términos de Morin, una “ciencia con conciencia”. Dirá Juan José Bautista, “por eso afirmamos categóricamente que hacer ciencia y filosofía es una mediación para la vida, no un fin en sí mismo” (2014: 156).

La crítica en Hinkelammert es un ejercicio de lógica dialéctica que presupone, siempre y explícitamente, la sociedad como totalidad, aunque

nunca se logre tener una idea completa de esa totalidad, a pesar de ello, siempre se tiene una imagen de ella, una idea, una noción, una concepción, una cosmovisión, así sea intuitiva. En los años de 1970, a esa noción la llamaba Hinkelammert, “concepto límite trascendental”; posteriormente, a partir de 1984, la denomina, en consonancia con Ernst Bloch, “Utopía”.

A la luz de lo adelantado por la crítica precedente, Juan José Bautista considera que el proyecto de crítica denominado “postmodernidad”, como en el caso de Lyotard, es trivial frente a las grandes narrativas, las cuales trata ópticamente y por eso a esa crítica le es imposible llegar más allá de la modernidad y su racionalidad, es decir, al “postmodernismo”; le está vedado llegar al plano transontológico, el cual encarna el verdadero análisis ético-crítico; en ese sentido, la crítica óptica desarrollada por el postmodernismo, justifica, de muchas formas, el sistema mundial y al igual que la crítica ontológica, sirve para reorientar esa misma modernidad, sin modificarla en profundidad, sin corregirla. Pero la crítica transontológica, encarnada por la ética-crítica, de Hinkelammert y de Dussel, lleva a la superación de la mismidad de la modernidad, conduce hacia nuevos niveles de vida y humanidad, hacia nuevas cosmovisiones, hacia otras formas de ser de la sociedad humana.

La crítica de Hinkelammert, es una crítica radical, que asume la ética como su opción primera, como punto de partida, toma “el bien común”; desde allí asume la crítica, desde ahí el pensamiento crítico-ético tiene su fundamento, su fuente de senti-

do, por ello, es necesario extender la crítica a toda la sociedad occidental y a la modernidad, partiendo de esta ética fundamental y fundamentante.

La ética-crítica de Hinkelammert es crítica transontológica; asume el interés de todos, especialmente de los excluidos, de los encubiertos por la modernidad occidental. Ésta es una crítica que busca la producción y la reproducción de la vida de todos, especialmente de los condenados de la historia, los excluidos, los empobrecidos, los explotados, los encubiertos, los humillados, los olvidados de la historia moderna. Es una crítica ética, por eso se realiza desde una perspectiva transontológica, transmoderna y, por consiguiente, postoccidental.

Pero, esta crítica, desde la afirmación de la producción y la reproducción de la vida, abre las posibilidades de otras visiones, otras cosmovisiones, que fueron negadas, encubiertas, anuladas por la modernidad, y que han vivido en resistencia durante los últimos quinientos años, en donde el criterio ético fundamental es la vida que se afirma, que se reproduce y en este sentido, desarrolla su propia racionalidad que es crítica transontológica.

Y entra en el diálogo la teología, la llamada “teología de la liberación” propuesta desde América latina, desde la periferia, y recuerda cómo fue atacada desde la teología oficial, tradicional del Vaticano, entre otros, por Karl Ratzinger, quien más adelante llegaría a ser el Papa Benedicto XVI, pero, a pesar de esos ataques, esta propuesta teológica continuó y continúa con teólogos

como Gustavo Gutiérrez, Miguel Bonino, Juan Luis Segundo, Pablo Richard, Ignacio Ellacuría (hecho mártir), el mismo Enrique Dussel y, según considera Juan José el más sobresaliente de esta propuesta, Franz Hinkelammert.

Hinkelammert parte de la tesis que sostiene que “cualquier teología de la liberación tiene que desarrollarse en la discusión teórica de la relación de economía y teología”, por esto considera que la teología no es un discurso abstracto, en el aire, en el cielo, sino que es un discurso muy concreto, que parte de las situaciones concretas de los seres humanos que sufren hambre, exclusión, opresión; por ello, en términos concretos, el asunto no es de “ortodoxia”, recta opinión, sino de “ortopraxis”, recta acción, muy similar a lo que planteaban y hacían los primeros cristianos, aún las comunidades del Qumran.

La ortopraxis parte del análisis de las situaciones reales, concretas, por eso estudia con detenimiento el problema económico, ya que el problema de la injusticia, de la pobreza, de la falta de pan, del no poder comer, se origina, fundamentalmente, en las relaciones socio-económicas. De esta forma, tanto la filosofía como la teología de la liberación, hacen del pobre y de la pobreza su tema central, un tema que no corresponde y que, por consiguiente, no aparece en la filosofía y en la teología moderno-europeo-occidental. Para ellos, para esa filosofía y esa teología, ese no era un problema digno de ser pensado, no existía, de ahí que, en coherencia con el planteamiento de Heidegger, esa situación no daba qué pensar.

En el análisis de la teología de la liberación, en la década de los 90 del siglo XX, se afirmaba que esa era una teología que había sido superada, que había sido refutada, pero de otro lado, se establecieron institutos, ubicados en Estados Unidos de Norteamérica, para contestar, desde una perspectiva imperial, dicha teología. Tal fue el caso del Departamento de Teología del *American Enterprise Institute*, dirigido por Michel Novak, así como del Instituto de Religión y Democracia, dirigido por Peter L. Berger, cuyas producciones fueron ampliamente difundidas por las embajadas norteamericanas en toda América Latina.

Con estos esfuerzos aunados a organizaciones empresariales europeas, surgieron especialistas en el campo teológico, quienes convirtieron los enunciados básicos de la teología de la liberación en enunciados que servían para justificar el neoliberalismo y las instituciones que lo promueven, tales como el Fondo Monetario Internacional (FMI). Uno de cuyos posteriores presidentes, Michel Camdessus, llegó a afirmar que el reino que anunciaba el Evangelio tenía su cumplimiento en las políticas del FMI, logrando, de esta forma, invertir el discurso en favor de los pobres, propuesto por la Teología de la Liberación, de forma similar a como lo hizo en la antigüedad el Imperio Romano, en los tiempos de Constantino, convirtiendo un mensaje proveniente de los humildes, los pobres, los excluidos, llenos de fe, esperanza y caridad (amor), en un discurso al servicio de los poderosos.

A pesar de lo anterior, Juan José, criticando esa ontología fundamental que defiende el orden vi-

gente expresado, entre otros, en el planteamiento del mismo Heidegger, criticado por el propio Levinas, percibe, siguiendo esa terminología teológica judeo-cristiana, un “apocalipsis”, pero esta vez un apocalipsis del propio imperio, que tiene “pies de barro” y cuya caída permitirá un futuro donde diversos proyectos de formas de vida serán posibles y en donde la modernidad, con su forma de ver el mundo, con sus valores, con su cultura, sean superadas, en una nueva cultura que defienda la vida, su producción y reproducción.

Esta identificación de la política neoliberal y su agente, el FMI, como cumplidores de la promesa del reino, llevaron a una crítica, realizada por Hinkelammert, desde la Teología de la Liberación, en dos frentes: de una parte, de la crítica a la economía política neoliberal, y de otra, a una crítica del concepto mismo de ley que necesita esa economía política para legitimar e imponerse.

La crítica al sistema neoliberal se configura a partir de la idea-realidad de que el centro de toda la actividad humana es el mercado, la ganancia, la acumulación de capital, mientras que el ser humano es un servidor de éste y, por consiguiente, es un medio para ese fin.

Hinkelammert, basado en Jesús de Nazaret, en las cartas de Pablo, encuentra que su idea fundamental es que la ley está para servir al ser humano, al hombre, y no el hombre para servir a la ley. Ya que, a pesar de todo, la ley encierra una especie de “maldición” y es que el estricto cumplimiento de la ley “puede servir para matar al justo y al inocente”.

En este contexto, Hinkelammert concatena esta crítica, proveniente del Nuevo Testamento, de las cartas de Pablo, con la crítica producida por Carlos Marx, quien, es bueno no olvidar, estudió derecho y, además, en los años de juventud formaba parte de su proyecto de vida, enseñar Antiguo Testamento, reemplazando a Bruno Bauer, fundamentalmente, para enseñar “los profetas”.

De lo anterior se desprende un verdadero cuestionamiento de toda la legalidad moderna y de la filosofía del derecho que la sustenta, ya que el problema no es el problema de los enunciados de las leyes, sino del fundamento de la misma ley, la cual, en últimas, es creada para salvaguardar los intereses de un sistema económico, social, político, cultural, en este caso, el sistema fruto de la economía moderna, de la economía capitalista y, por consiguiente, de ahí se desprende el objetivo del derecho y de la ley moderna.

En síntesis, Juan José sostiene, con Hinkelammert, en diálogo con Marx, que “el capitalismo, para poder desarrollarse, necesitó producir no sólo su propio marco jurídico legal sino su propia concepción de normatividad, de ley y de justicia que le hiciese aparecer como buena, justa y legal. Lo que hoy se conoce como derecho moderno no es nada más que el desarrollo y despliegue de la intencionalidad jurídica contenida en el despliegue del mercado y del capitalismo. Por eso dice Marx explícitamente que los seres humanos no vemos la relación económica directamente si no es a través de la relación jurídica, esto es, a través de los contratos” (196).

Y, para finalizar este apartado, que tiene una profunda significación para la filosofía del derecho, fundamentado en una ética-crítica realizada desde América Latina, nuestro autor, citando y comentando a Hinkelammert, sostiene, que, “Por tanto, el Estado de derecho que ha aparecido con el Imperio Romano, la primera vez en la historia, no es la máxima expresión de la humanidad, sino una amenaza. La ley no salva por medio de su cumplimiento”. Porque el máximo pecado que se comete es el que se comete creyendo cumplir cabalmente la ley cuando este cumplimiento lleva a la producción de la muerte. Es decir, cuando el cumplimiento de la ley lleva a la muerte, el pecado se comete con la buena conciencia de estar cumpliendo la ley. El totalitarismo de la ley moderna consiste precisamente en ello, en que, cumpliendo las leyes, o apelando a ellas, se justifique como legítima, buena o legal no sólo la pauperización de pueblos enteros, sino la destrucción de la naturaleza” (197).

De todo lo anterior, es posible ver cómo se ha fetichizado el capital, la mercancía, la ley, el mercado, ya que estas realidades, “hechas con la mano del hombre”, de ahí el término procedente del portugués, se han convertido en ídolos que luego pasan a ser categorías que, de la ciencia económica van a la social (Max Weber) y de ésta, a la ciencia misma, a la epistemología (Karl Popper), manifestando, en la teoría, cómo el mundo está al revés, ya no sólo la idea de Hegel y su dialéctica, como lo viera Marx.

En conclusión, Juan José, en su diálogo con Hinkelammert, retoma la “crítica a la dialéctica

de la modernidad” y en ella, en diálogo con Marx, critica el sistema capitalista, pero no sólo eso, va más allá, critica la modernidad toda y su matriz cultural cosmovisiva que pretende ser el sistema más racional, la máxima expresión de humanidad, de justicia y de verdad, mostrando que este es sólo un mito, al igual que la supuesta secularización. La modernidad ha encubierto su irracionalidad, expresada entre otras manifestaciones en la racionalización, así como en la presunta secularización, que es otra de sus manifestaciones histórico-culturales.

4. Fidelidad y superación

Juan José, siendo fiel a sus Maestros, siempre intentó asimilarlos, aprender de ellos y, a la vez, superarlos. Sus escritos y exposiciones fueron y son testimonio de eso. Los planteamientos de Juan José buscaban una lógica de la liberación, una lógica de la vida y, con ello, una filosofía nueva que iría más allá de la filosofía moderna occidental colonizada y colonizante, con su “encubrimiento del otro”, que toma conciencia del “desafío y la carga del tiempo histórico” que le tocó vivir, planteando otra idea de razón que rescatará la razón de la vida, también expresada en los sabios, amautas y tlamaltines, de los pueblos originarios de América y especialmente de su amada Bolivia. En donde la tierra es más que naturaleza, es otra persona, con dignidad, es Pachamama, dadora de vida a quien hay que cuidar y promover para cuidar y promover la humanidad. No se puede vivir sin ella, no se puede desarrollar el ser humano, visto individual, social o como especie, sin ella o en contra de ella.

Muchos temas habría que dialogar con nuestro hermano, compañero y amigo, sus investigaciones y reflexiones eran profundas, radicales, paradigmáticas, pero la vida no lo permitió. Como Moisés en la tradición judía, nos acompañó algún tiempo, que hoy nos parece poco, y llegó hasta un lugar en el cual nos señaló la tierra prometida, y más que un lugar, nos habló del nuevo tiempo, del “Pachacuti”, invitándonos a que sigamos adelante, pensando desde nuestra América latina, desde el mundo andino-amazónico, en diálogo permanente con nuestra realidad y con los co-dialogantes, con Maestros que intentan tomar en serio el “suma Qamaña”, la vida y a la humanidad toda, ya que ella da que pensar de una forma radical y es la condición primera y última del pensar mismo.

Bibliografía

- Bronowski, J. (2016). *El ascenso del hombre*. Ed Capitán Swing.
- Bautista, J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina*. Akal.
- Bautista, J. (2018). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad, Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. Yo soy si tú eres.
- Bautista, J. (2010). *Crítica a la razón boliviana, Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latino-americana*. Rincón ediciones.

Bautista, J. (2012). *Hacia la descolonización de la ciencia social latino americana, Cuatro ensayos metodológicos y epistemológicos*. Rincón ediciones.

Bautista, J. (2013). *Hacia una crítica ética de la racionalidad moderna*. Rincón ediciones.

Bautista, J. (s/f). *Hacia una crítica ética del pensamiento latino americano*. Grito del Sujeto.

Dussel, E. (2004). *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural Editores.

Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* Editorial Trotta.

Lévinas, E. (1997). *Totalidad e infinito*. Ed Sígueme.

Lévinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ed. Sígueme.

Marx y Engels. (1972). *La Sagrada familia o crítica de la crítica crítica*. Editorial Claridad.

Morin, E. (1982). *Ciencia con conciencia*. Anthropos.



Juan José Bautista y el espíritu de la Revolución del Siglo XXI. Una mirada desde el extremo sur de la bárbara Europa

José Manuel López

Recepción: 24 de agosto de 2022

Aceptación: 7 de noviembre de 2022

Resumen

En este artículo se pretende, aparte de rendir un sentido y merecido homenaje al profesor Juan José Bautista, presentar lo que considero que son sus hipótesis fuertes de trabajo. Hipótesis que, bajo mi punto de vista, suponen la elaboración del entramado lógico y articulado del marco categorial trans-moderno y pos-occidental necesario para impulsar el espíritu y la carne de la revolución del siglo XXI. Hipótesis que, reapropiadas desde el sur de la bárbara Europa, nos ayudan a construir el modo de construir un pensamiento andaluz descolonial y crítico que confronte con la racionalidad moderna y eurocéntrica, y su falacia de progreso infinito.

Palabras clave

Espíritu, creencia, transmodernidad, descolonial, Andalucía.

Abstract

This article aims, apart from paying a heartfelt and well-deserved tribute to Professor Juan José Bautista, to present what I consider to be his strong working hypotheses. Hypotheses which, in my view, represent the elaboration of the logical and articulated framework of the trans-modern and post-Western categorical framework necessary to drive the spirit and the flesh of the revolution of the 21st century. Hypotheses that, reappropriated from the south of barbarous Europe, help us to build a way of building a decolonial and critical Andalusian thought that confronts modern and Eurocentric rationality, and its fallacy of infinite progress.

Keywords

Spirit, belief, transmodernity, decolonial, Andalusia.

1. A modo de introducción

Volveré y seré millones.
Túpac Amaru

Comenzar a escribir sobre un maestro con el castigo de la ausencia de su presencia, con su memoria viva que da impulso a la mano que escribe, al corazón que late y al cerebro de su pasión contagiosa, puede resultar demasiado dificultoso. La dificultad surge cuando queremos sobrepasar sus textos y entrar en su espíritu, en el sentido profundo de su letra, creer en lo que Juan José Bautista creía y captar su esencia para el presente –el tiempo ahora-, para interpretar y transformar nuestra realidad de forma ética-crítica y viceversa. La dificultad se agudiza cuando nuestro *locus enuntiationis* se sitúa al sur del sur de la bárbara Europa (Garcelán, 2016), en esa creencia eurocéntrica profunda que contempla su ciencia y su racionalidad como universales. Creencia que pretende no ser creencia, que se pretende ciencia para todas las realidades. Como si no respondieran a su lugar de enunciación ni a su concreta realidad humana y por tanto histórica. Como si no respondiera al despliegue moderno y occidental de la subjetividad burguesa, a la que tan buen servicio le sigue presutando (Colmenares, 2022).

Por eso, ante mi humilde homenaje al maestro, me aparece la urgencia de creer en la propuesta de Juan José Bautista de construir el entramado

lógico y articulado de un marco categorial con nombres y apellidos, de un marco categorial que tiene que ser transmoderno y postoccidental, para que sirva de tránsito hacia una forma de humanidad, de conocimiento y de racionalidad que esté en armonía con la producción y la reproducción de la vida. De la vida de todas. Y también de la naturaleza como condición de posibilidad de todo. Y de hacerlo desde la pretensión de “construir el modo de construir *un pensamiento andaluz decolonial*” (García, 2019: 9). Tratando de acercarnos a la complejidad infinita de lo real en ese continuo caminar del pensar y del vivir que, sabiéndose histórico y por tanto refutable, confronta con el que se dice natural y universal y no es más que pura falsa conciencia, pura ideología. Dominación.

Porque como decía el profesor Juan José Bautista, “por el tremendo respeto que le tengo a la Revolución Bolivariana, yo no traigo cosas del pasado, no lo que se ha dicho o se está diciendo, yo traigo pensamiento fresco, pensamiento en pleno desarrollo” –pirateándole el lema al periodista uruguayo-venezolano Walter Martínez, que dice que “ofrece siempre información en pleno desarrollo”- (Bautista, 2018b), como está en pleno desarrollo la propia revolución y su empeño en desarrollar las Escuelas de Pensamiento Crítico Decolonial,

donde el profesor ponía la tribuna central de su producción teórica. Comunidad de pensamiento y de acción a la que él entregaba gustoso las perlas de sus reflexiones anuales, preparaba durante todo el año

aquello que iba a exponer en este espacio porque sabía que aquí había oídos para escuchar, había corazones abiertos y había un pueblo comprometido con la construcción de una humanidad nueva (Colmenares, 2021).

Y ese respeto se corporaliza en todas las batallas que tenemos que dar en este siglo XXI como legado del maestro. Legado que va mucho más allá de sus textos y alcanza su justa profundidad en el compromiso cotidiano con la producción y la reproducción de la buena vida, de la vida con dignidad.

Porque desde la crítica que Marx le hace al capitalismo, y que Hinkelammert amplía a la modernidad, ahora podríamos decir que la racionalidad moderna es en sí misma “irracional” (Bautista, 2011: 2). Y si esto es así, urge esa necesidad de creer en la posibilidad de construir el modo de construir el marco categorial exterior a ella. O con tendencia a la exterioridad. Transmoderno y postoccidental. Creencia profunda que nada tiene que ver con una posición relativista. Por el contrario, este marco categorial transmoderno y postoccidental “reconoce la necesidad de un proyecto universal compartido y común contra el capitalismo, el patriarcado, el imperialismo y la colonialidad. Pero rechaza la universalidad de soluciones donde una epistemología defina para el resto lo que es la ‘solución’” (Grosfoguel, 2013: 54-55).

Porque asumimos el legado del maestro pegados a la tierra y a la acción, porque ya sabemos que no hay marxismo de pura erudición (Sacristán, 2009: 55), porque tenemos la gran responsa-

bilidad que nos dejó el maestro. Porque su legado somos nosotras (Colmenares, 2021).

Asumo, en este justo homenaje, su pensamiento en pleno desarrollo y el compromiso con el desgarramiento de mi pueblo y de mi tierra, el compromiso con el porvenir histórico del tiempo que somos, el compromiso de construir el modo de construir un pensamiento y una acción política (de todo pensamiento se deduce siempre una acción. La que sea) por la dignidad y la vida de todas. Situado y rebelde. Desde el sur del sur.

Apropiándome de los análisis del maestro Juan José Bautista, la rememoración del lamento de Blas Infante –el nombrado, incluso por la derecha que hoy gobierna Andalucía, como “Padre de la Patria andaluza”- por la visión sombría del jornalero cuando decía “yo lo he visto pasear su hambre por las calles del pueblo, confundiendo su agonía con la agonía triste de las tardes invernales” (Infante, 1976: 122), toma cuerpo y tierra en nuestra llamada “cuestión agraria” todavía hoy sin resolver. Desde su perspectiva ética y crítica, esta cuestión pendiente desde el primer Estatuto de autonomía (1981) y el lanzamiento de la Ley de Reforma Agraria (1984) –nacida muerta por su propio planteamiento, estrictamente productivista (Delgado, 2012: 90)- hasta su segunda revisión (2007), donde se recogía la necesidad de “una reforma agraria favorecedora del crecimiento, el pleno empleo, el desarrollo de las estructuras agrarias y la corrección de los desequilibrios territoriales” (sic.), se ve con claridad meridiana como una orientación exterior, como una asun-

ción de colocar el ámbito de la toma de decisiones fuera de nuestra tierra, de nuestra realidad y del interés de sus gentes.

Se ve, con claridad meridiana, que en las tres últimas décadas (de gobierno andaluz pretendidamente socialista y obrero -1981-2011-) la aplicación intensa de la racionalidad moderna (centralista y universalizante) ha llevado a la agricultura andaluza a una progresiva desconexión con su entorno humano y natural, que no propicia “la función social del uso de unos recursos cada vez más alejados de las necesidades básicas de los habitantes de Andalucía” (Delgado, 2012: 90).

Las tareas peor valoradas y remuneradas, la situación en la cola de la jerarquía de funciones, el cada vez menor grado de poder y capacidad de decisión, todo impuesto desde fuera, desde el centro del poder político y económico del Estado español, reproducen una suerte de colonialidad interna que nos deja cada vez más lejos de una realidad en la que “los recursos andaluces sirvan para construir una base social y económica que, en armonía con la naturaleza, contribuya a mantener y enriquecer la vida en Andalucía” (Delgado, 2012: 116).

La reapropiación del espíritu y de las hipótesis fuertes de Juan José Bautista nos aparecen como pertinentes y tremendamente actuales en nuestra colectiva tarea de construir el modo de construir un pensamiento andaluz decolonial (García, 2019: 9). Y en eso caminamos. Con su ayuda.

2. ¿Tiene la revolución espíritu?

...la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.

Karl Marx

Antes de la pregunta del epígrafe, Juan José Bautista se hizo otras previas ¿por qué muchos de nuestros procesos de transformación y cambio están, si no estancándose, retrocediendo? ¿Por qué el horizonte de lo que llamamos revolución pareciera desvanecerse? (Bautista, 2018a).

Apoyándose en un libro reciente de F. Hinkelammert (2018), *Totalitarismo del mercado*, donde dialoga con el historiador estadounidense C. Brinton acerca de su análisis conservador en el que afirma que a toda revolución –y se refiere a la inglesa, la norteamericana, la francesa y la soviética- siempre le acompaña un termidor, en el sentido de traición de los principios de dicha revolución; el profesor investiga cómo podríamos arreglárnosla para que no nos surja ningún termidor. Así como Marx, crítico profundo de la modernidad, dedicó sus esfuerzos y su vida toda a culminarla con *El Capital*, y dejó claro en el prólogo a la primera edición que su “fin último era revelar la ley económica del movimiento de la sociedad moderna” (Marx, 1976: 18), Juan José Bautista avanzó en los criterios que nos permitieran saber distinguir a las personas/organizaciones oportunistas que pudieran ponerse al servicio del imperio, que pudieran emparentarse

con él. Y avanzó su hipótesis –dura- de que “todo revolucionario por muy hueso colorado¹ que sea, si tiene conciencia moderna, ese es el temidor” (Bautista, 2018b).

Pero eso había que argumentarlo. Más allá de estar conforme con la idea había que hacerla carne y tierra y mostrarla para avanzar como comunidad humana, y no como la actualidad hegemónica de articulación de meros intereses. Así como Marx, Juan José bautista dedicó toda su energía, su tiempo, su salud y su alegría de vivir, a construir un marco categorial transmoderno y posoccidental, “que permitiera a las nuevas generaciones la visibilización y el tránsito hacia una forma de vida, una forma de humanidad, de conocimiento y de racionalidad que estuviera en armonía con la vida” (Colmenares, 2021).

Con todo, la pregunta del epígrafe se lanza como provocación al llamado marxismo occidental como corriente hegemónica de la interpretación marxista –tanto la más académica como la más apegada al socialismo realmente existente-, que ha utilizado el famosísimo *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* y su metáfora de la sociedad como un edificio de base económica y techo superestructural político-jurídico, como síntesis y guía para desentrañar la metodología dialéctica, y el materialismo histórico y lógico con el que ha interpretado y sigue interpretando la realidad del vivir, del pensar y del hacer. Síntesis y guía que abunda en la teoría marxista como una teoría de la estructura económica, de la base económica o de los facto-

¹ Chavista.

res económicos, como afirma el investigador del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas dependiente del Ministerio de Ciencia Tecnología e Innovación de Argentina) y profesor de la UBA (Universidad de Buenos Aires) Néstor Kohan en su intervención en el Programa 166 de la *Escuela de cuadros*².

Síntesis y guía para una teoría marxista que, si bien centrándose en lo que de científico tiene el análisis economicista de los procesos sociales y humanos, en el análisis profundo del Capital como “valor que se valoriza”, ha aportado valiosísimas enseñanzas y ha desarrollado esa parte del análisis de la realidad que apunta a desvelar, criticar y categorizar la explotación del ser humano por un sistema de relaciones sociales originalmente desigual, injusto y violento; también ha pecado de uno de los prejuicios más arraigados de la modernidad, el llamado jacobinismo (Dussel, 2021: 14)³. Y este prejuicio no le ha permitido cuestionar la modernidad, cuestionarla categorialmente como fundamento del capitalismo y su modalidad imperialista.

Porque el Marx que se encontró Dussel en su profunda investigación de la fuente textual, fue un Marx profundamente crítico no sólo del capitalismo sino también de la modernidad, pero también “anticipadamente del socialismo real”

² Escuela de Cuadros: programa televisivo (Televisión Pública Venezolana) de formación política en el que textos y temas de la tradición marxista entran en la palestra, para la formación de militantes revolucionarios, organizaciones populares, consejos de fábrica y comunas.

³ En el caso de este texto, las citas referidas a Dussel, 2021, se refieren específicamente a la introducción del mismo realizada por Juan José Bautista Segales y Katya Colmenares Lizárraga.

(Dussel, 2021: 18). De esta forma se va derrumbando de a poco la idea de que ser revolucionario implicaba ser ateo, la necesidad de un pretendido ateísmo para desarrollar y practicar el pensamiento crítico y revolucionario (además atribuido al mismo Marx). De esta forma se va entendiendo el error de interpretación que esto implica, error que es considerado incluso como “sencillamente incapacitante para comprender la profundidad del pensamiento de Marx, fundamentalmente su crítica del fetichismo” (Dussel, 2021: 24).

El mero hecho de preguntar por un posible espíritu de una posible revolución llenaría de sonrojo a los furibundos marxistas, materialistas y muy dialécticos del occidente secular, ilustrado y dominador. El mero hecho no es ningún llamado a volvernos religiosos, sino que es un llamado a la responsabilidad radical del ser humano, al problema de la subjetividad, al problema del ser humano nuevo. Como decía W. Benjamin en su opúsculo *El capitalismo como religión*: hay que ver en el capitalismo una religión. Es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, penas e inquietudes a las que daban antiguamente las denominadas religiones. Religión secular lo llamó. Así, el capitalismo como forma de producción, produce, además de mercancías, subjetividades y relaciones intersubjetivas. Así, su fundamento moderno y racional, como religión secular, tiene la necesidad de crear sus mitos (el mercado y su tendencia al equilibrio, el dinero y su interés, el progreso infinito hacia el bienestar, etc.) como “dioses falsos” en los que creer y ante los cuales sacrificar

al ser humano y a la naturaleza, tanto como sea necesario. Siempre para demostrar que esta es su creencia verdadera.

Y contra esos dioses falsos, contra esos fetiches es contra los que K. Marx monta toda su crítica. Porque Marx también cree que los dioses celestes son cosas del pasado, pero a diferencia de Feuerbach, el problema para Marx ahora son los dioses “terrestres” a los cuales no sólo hay que cuestionar y criticar, sino superar. Porque “independientemente de que uno crea o no en estos fetiches, éstos operan, actúan y afectan a la realidad toda, desde la economía, la política, la cultura, etc. al mundo de la vida cotidiana de los pueblos” (Bautista, 2018: 17).

Si para Marx

la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica (...) el fundamento de la crítica religiosa es: el *hombre hace la religión*, la religión no hace al hombre (...) La miseria religiosa es a un tiempo *expresión* de la miseria real y *protesta* contra la miseria real. La religión es la queja de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido. Es el *opio* del pueblo (...) La superación de la religión como felicidad *ilusoria* del pueblo es la exigencia de que éste sea *realmente feliz*” (Marx, 2014: 41-43).

Y si W. Benjamin –yendo un poco más allá- dice que el capitalismo es una religión, nos quedaría que “si esto es así, tendríamos entonces que el ca-

pitalismo es el opio del opio y peor que cualquier religión. Pero no nos damos cuenta de ello porque ‘creemos’ que la ciencia moderna argumenta racionalmente y no con creencias” (Hinkelammert, 2018: 11)⁴. Y cuando se habla de creencias y de religión aparece la palabra Dios, y Juan José Bautista no se sonroja porque no le interesa la palabra, le interesa el contenido que nombra esa palabra, y hace de ese contenido un campo de lucha política, porque desde ahí se construyen modos de vida. Acudiendo a la fuente de los *Manuscritos del 44*, se lee que una vez que se ha afirmado al ser humano, el ateísmo no tiene más sentido (Dussel, 2021: 25). La primera crítica es la de la religión –y su Dios– que niega al ser humano, por fetichista y enajenadora, pero si de una religión deviene “la concepción de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano” (Marx, 2014: 60-61), entonces no tiene sentido criticarla, porque produce en la vida práctica relaciones eminentemente humanas, las cuales en última instancia están en el seno de todos los grandes mitos de las distintas tradiciones culturales de la humanidad. Marx en el centro de la lucha política y cultural del contenido de la palabra Dios.

Por eso, con Benjamin, con Hinkelammert y con Juan José Bautista –entre otros y otras–, mientras la vigencia del capital y la guerra se siga expandiendo en el horizonte mundial, mientras sigan existiendo relaciones de producción económicas cuya producción de riqueza implique la producción de miseria, “Marx seguirá siendo pertinente” (Dussel, 2021: 19).

⁴ La referencia pertenece al prólogo de J.J. Bautista al libro de Hinkelammert.

Mientras que la miseria se siga consumando en la realización y en la acumulación del capital, podremos afirmar con ellos que *El capital* de Marx, más allá de una crítica a las categorías de la economía burguesa, “es una ética” (Dussel, 1990: 429). Y esto se puede entender como una reinterpretación⁵ novedosa y revolucionaria de la fuente –marxista–. Y es ahí donde podemos encontrar el espíritu que sostenga a la revolución del siglo XXI. La que vendrá. Un espíritu, un horizonte de sentido, una ética que se ancle en el criterio de reproducción, producción y desarrollo de la vida. De la vida de todas. No como ocurrencia, sino como punto de partida de todo. Y siempre remitiéndonos a la fuente:

Así pues, la acumulación de riqueza en un polo es al mismo tiempo acumulación de miseria, tormento de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, es decir, en el lado de la clase que produce el producto propio como capital (Marx, 1976b: 113).

Afirma Enrique Dussel que “si esto no se llama ‘ética’, no creo que ningún tratado tenga derecho de llevar ese nombre, desde la *Ética a Nicómaco* del propio Aristóteles” (Dussel, 1990: 449). Así podemos disminuir los márgenes de error. Si podemos desarrollar una ciencia y una racionalidad que tenga criterios éticos desde la vida, daremos

⁵ Como refiere el profesor Boaventura de Sousa sobre la necesidad de una decimosegunda tesis (una añadidura a la decimoprimera tesis marxiana sobre Feuerbach): tenemos que transformar el mundo al mismo tiempo que permanentemente lo reinterpretamos; al igual que la propia transformación, la reinterpretación del mundo es una tarea colectiva. (De Sousa, 2019: 13)

pasos gigantes en ese camino largo y trascendental de la revolución. Con todo y su espíritu.

3. Hipótesis fuertes

Revolución es sentido del momento histórico; es cambiar todo lo que debe ser cambiado.

F. Castro.

La pronta partida de Juan José Bautista, “por su urgencia de seguir la tarea junto al Ejército de los Ancestros” (Colmenares, 2021), dejó inconcluso su proyecto aquí. Sin aflicción por ello, por lo mucho que quedó pendiente, tenemos la responsabilidad, la linda responsabilidad de asumir, también, la parte de sus enseñanzas que se asentaban en la búsqueda del sentido profundo de los acontecimientos y en nunca perder la oportunidad de aprender y de crecer.

Le escuché en varias ocasiones decir que no le gustaba mucho acudir a programas o actividades divulgativas o académicas, porque como siempre proponía hipótesis fuertes, la gente se movía mucho en sus asientos, se salían de su zona de confort y podían no volver a invitarlo. La cosa no fue por ahí. Estuvo en muchas y diversas tribunas, en muchos y diversos países, y sus hipótesis fuertes son parte importante de su inmenso legado.

Como todas, la primera que quiero destacar nos afecta de lleno en el aquí y en el ahora (en nuestro ser-aquí). Lo comentó con certeza la profesora

Katya Colmenares –su compañera de vida, pensamiento y textos-⁶, en su ponencia realizada en la VI Escuela Decolonial de Caracas, del 18 al 22 de octubre de 2021, cuando comentó “la revelación hegeliana de que el primer producto de la ciencia es el científico mismo, es la subjetividad de quien lleva a cabo la labor científica” (Colmenares, 2021). Como la ciencia es, pues, una actividad humana y, por tanto, histórica, surge siempre en un lugar y presta su servicio en su tiempo y en su lugar. Así, en la mencionada revelación hegeliana, la subjetividad no es otra que la del despliegue de la burguesía moderna y occidental (alemana) y su realidad concreta. Y esto nos atañe a todas, absolutamente a todas,

porque la racionalidad/colonialidad/moderna es nada sin su filosofía eurocéntrica de la historia, que es la que está presupuesta en toda la ciencia social moderna. Todo esto es lo que ahora hay que transformar. Es el proyecto que apenas empieza y que hay que seguir continuando para crear un mundo donde quepan muchos mundos, no sólo el moderno. [...] no se puede hacer una crítica en regla, o sea radical del capitalismo al margen de la modernidad la cual es su horizonte histórico y cultural que le da sentido, o sea horizonte de significación (Bautista, 2018: 268).

⁶ Cuando hablamos de textos, lo hacemos en el sentido que propuso Eduardo Galeano: “Quien escribe, teje. Texto proviene del latín ‘textum’ que significa tejido. Con hilos de palabras vamos diciendo, con hilos de tiempo vamos viviendo. Los textos son como nosotros: tejidos que andan”.

Atañe tanto a la academia, a la intelectualidad, a la filosofía, a la producción de un pensamiento crítico que tematice su realidad epocal desde su territorio y desde su problemática política. Como a la militancia del ahora mismo que, con la fuerza y legitimidad que le da la acción directa como praxis revolucionaria, enarbole la conciencia de ir más allá de tomar las calles y los palacios del invierno capitalista. Y mucho más, si cabe, en las tierras del Sur-Global⁷ de la bárbara Europa, donde esa racionalidad moderna y eurocéntrica –que moderniza y eurocentra- no plantea como problema que desde 1981, el Estatuto de Autonomía señale como primer objetivo “La consecución del pleno empleo en todos los sectores de la producción, y la especial garantía de puestos de trabajo para las jóvenes generaciones de Andalucés”(sic.) cuando había un paro registrado de 387, 1 miles en Andalucía (Delgado, 2012: 87); y “naturaliza” que ya

en 2012, ese número se ha multiplicado por 3,6 (...) De los 279 territorios considerados como regiones por la Unión Europea, Andalucía ocupa el primer lugar en el ranking del paro. Con especial incidencia en la población femenina y en los menores de 25 años (...) no sólo no nos hemos aproximado al objetivo que se marcó el Estatuto, sino

⁷ “El Sur es, pues, usado aquí como metáfora del sufrimiento humano. Es un Sur que también existe en el Norte global geográfico, el llamado Tercer Mundo interior de los países hegemónicos. A su vez, el Sur global geográfico contiene en sí mismo, no sólo el sufrimiento sistemático causado por el colonialismo y por el capitalismo globales, sino también las prácticas locales de complicidad con aquellos. Tales prácticas constituyen el Sur imperial. El Sur de la epistemología del Sur es el Sur antiimperial” (De Sousa, 2015: 12).

que hemos ido en dirección contraria (Delgado, 2012: 87-89).

La tozudez de la realidad de la vida real en los pueblos del Sur, con las hipótesis fuertes del maestro, permite desvelar el fetichismo de la modernidad andaluza que, con su pretensión de progreso infinito –que no es nada sin su filosofía y su política que la fundamentan y presuponen-, oculta esa misma realidad mostrando su pura apariencia.

También es fuerte, en el sentido de aporte crítico, el pasaje de la sociedad moderna a la comunidad de vida. Bautista desarrolló la distinción de Marx entre comunidad y sociedad, enfatizada ya por Dussel, pero desde la comprensión comunitaria de los pueblos originarios.

La modernidad para poder afirmar a la “sociedad moderna” como la forma de vida ideal de la humanidad, antes tiene que pre-juiciar como caduca, obsoleta e inferior racial, culturalmente e históricamente, a toda forma de vida anterior a ella. Por ello es que cuando se hace un uso indiscriminado y acrítico del concepto de movimientos sociales aplicándolo a cualquier tipo de movimiento crítico o antisistémico, no sólo que desaparece la especificidad comunitaria de los movimientos con conciencia comunitaria, sino que implícitamente se está afirmando que en el presente no tiene sentido ningún movimiento que no sea sino social, o sea moderno, porque éste es o sería en última instancia el único horizonte de futuro (Bautista, 2018: 239).

Especificidad comunitaria que Juan José Bautista define como comunidad de seres humanos, de Madre Naturaleza y de espíritu de los ancestros. Comunidad de vida, comunidad de parientes. Y esto es lo que la sociedad moderna, según su hipótesis, debe destruir en primer lugar. Y lo hace convirtiendo a la naturaleza en cosa y separando el objeto del sujeto. El método científico lo avala y establece las coordenadas interpretativas de la comprensión moderna. Y la filosofía del derecho constituye el ser como propietario, tanto de la tierra, como de otros trabajadores libres que sólo pueden vender su pelleja. Relaciones sociales que –en la racionalidad moderno-capitalista– son de dominio de la naturaleza y explotación del ser humano, y viceversa –dominio del ser humano y explotación de la naturaleza.

Recurriendo siempre a la fuente marxista, Bautista hace referencia clara a la “buena recepción de la obra de Marx precisamente por los *narodnik*” (Bautista, 2018: 247) –los primeros en hacerle comentarios–, y en referencia a los escritos tardíos de Marx y Engels, *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rusa*, cita el problema de si Rusia, para abrazar el sistema capitalista, necesitará empezar por destruir –como lo sostienen sus economistas liberales– la comunidad rural, o si, por el contrario, “sin necesidad de conocer todos los tormentos de este sistema, podrá recoger todos sus frutos por el camino de desarrollar sus propias peculiaridades históricas” (Marx y Engels, 1980: 63), y su posicionamiento por la segunda opción. Constata Juan José Bautista que, para hacer el tránsito hacia un tipo de socialis-

mo o de comunitarismo, no es preciso hacerlo a la manera capitalista, con su Estado liberal y sus instituciones políticas, sino que no sólo se puede, sino que se debe saltar u obviar el tipo de relaciones capitalistas, porque éstas “lo que hacen es destruir precisamente los lazos de relación solidaria propias de formas comunitarias de vida, tan fundamentales a la hora de querer construir un mundo más justo e igualitario” (Bautista, 2018: 247). El tratamiento dado por Marx a esta cuestión en sus escritos y borradores y en su famosa carta a Vera Zasúlich, demuestra que esa posibilidad estaba contemplada por el propio Max, circunstancia que provocó el ocultamiento por largos años de esos textos marxianos.

Coincidiendo con Boaventura de Sousa⁸ y su denuncia de la lógica basada en “la monocultura del tiempo lineal” (2011: 98), según la cual la historia tiene sentido y dirección únicos y conocidos –el famoso progreso, el famoso desarrollo moderno–, Juan José Bautista, desde el mismo nombre de modernidad, denuncia su contenido como un proyecto que pone en caducidad a la historia. En una “exaltación del presente que a la vez lo estrecha” (de Sousa, 2011: 99), al proponerlo como actualización de un futuro conocido de progreso infinito, el pasado queda como un mero antecedente a ser superado. Hipótesis fuerte que confronta con la concepción moderno-occidental (secularización de la escatología judeo-cristia-

⁸ Dice B. de Sousa que la modernidad occidental ha producido la no contemporaneidad de lo contemporáneo (2011: 99). Apreciación que coincide con la insistencia de Juan José Bautista en confrontar con quienes sitúan los pueblos originarios y sus culturas siempre en el pasado, como si hoy no existieran sus comunidades, contemporáneamente.

na) que nunca consiguió eliminar otras opciones como el tiempo circular, la doctrina del eterno retorno y otras concepciones que no se dejan captar adecuadamente ni por la imagen de la línea ni por la imagen del círculo (de Sousa, 2011: 102).

Otra de las fuertes hipótesis de trabajo que nos deja el maestro se refiere a la cuestión del método. Partiendo de su reiterado “nosotros”, de lo que denominaba comunidad de pensamiento, plantea el modo de reinterpretar la famosa inversión marxista de la dialéctica hegeliana, de la estructura de pensamiento hegeliano. Pero la plantea más allá del entendimiento simple de que dicha inversión consiste en que es el modo de producción el que produce la idea, y no que sea la idea la que produce el modo de producción. Más allá de eso, y concibiendo que la subjetividad de Hegel parte de la subjetividad moderna (y a ella le presta su servicio), la inversión marxiana –que no toma a la modernidad como punto de partida– consiste en comprender que la realidad moderna –y su modo de producción y reproducción de la vida– es una realidad invertida.

Por eso el problema no es un problema de ideas, no es un problema lógico, y por eso Marx responde con una crítica a la economía política –no con una lógica crítica–. Lo que dice Marx es que tenemos que cambiar esa realidad, cambiar ese modo de producir y reproducir la vida. Vamos a producir la vida de una manera distinta (Colmenares, 2022).

Dentro de la cuestión del método y para entender aquello que sea la dialéctica marxista, el

maestro se atreve a decir que sobre la pregunta acerca de lo que sea el método (qué significa eso de la dialéctica) en el siglo XX se ha escrito muchísimo, pero ni siquiera el marxismo de ese siglo ha conseguido dar pie con bola en el tema del método. No ha entendido la especificidad de la dialéctica en Marx, “porque no entendió la especificidad de la dialéctica en Hegel” (Bautista, 2017). Con Hinkelammert lanza la hipótesis fuerte de que, para poder entender el método de Marx, o sea, para entender el problema de la dialéctica que interprete la totalidad de la realidad y de los seres humanos que la habitan –con todas sus consecuencias y todas sus creencias–, primero hay que entender la teoría del fetichismo.

Teoría del fetichismo que no sólo está en el famoso apartado 4 del capítulo 1 del libro primero de *El Capital: El carácter fetichista de la mercancía y su secreto* (Marx, 1976: 101), sino que constituye lo que la doctora e investigadora de la Universidad Complutense de Madrid, Clara Ramas, considera “el núcleo de toda la crítica de la economía política que Marx formuló en *El Capital*, su fundamento” (2018: 20). El fetichismo y la mistificación⁹ son “los puntos de anclaje de la operación teórica y crítica específica del pensamiento maduro de Marx” (Ramas, 2018: 19). Teoría del fetichismo de Marx que (a lo largo de toda su obra) profundiza y aclara su llamado método dialéctico, más allá de la crítica a la economía política, apuntando a sus

⁹ Fetichismo: como la inversión producida por la cosificación de las relaciones sociales. Mistificación como la inversión donde la realidad efectiva se oculta y aparece como su contrario, esto es, como fenómeno apto para ser recogido en categorías jurídicas y formales extraídas de la superficie de los fenómenos (Ramas, 2018: 20-21).

fundamentos. Desvelando la realidad de la vida real. O como dice Harvey:

Podemos tomar a diario nuestro desayuno sin pensar en la cantidad de gente que participó en su producción. Todas las huellas de la explotación están borradas del objeto (no hay marcas de dedos de la explotación en el pan de todos los días) (...) El concepto de fetichismo explica de qué modo, bajo las condiciones de la modernización capitalista, podemos depender objetivamente de “otros” cuya vida y cuyas aspiraciones permanecen totalmente opacas para nosotros (2008: 121).

Método fetichista de inversión de la realidad que –enunciando desde mi tierra- muestra sus concreciones en la indecencia del reparto de la riqueza común en Andalucía. Dice el economista Óscar García Jurado (29 agosto 2022) que, en 2019, dentro del régimen de ayudas agrarias de la Política Agraria Comunitaria (PAC), “el 1% de los agricultores andaluces –donde se encuentran las grandes fortunas de los Mora Figueroa, los Domecq y las familias de Alba e Infantado- recibió el 25% de esas ayudas que ascendían a 2.141 millones de euros”. Por otra parte, y ese mismo año, “dentro del llamado Plan de Empleo Rural que regula los subsidios por desempleo, 150.000 familias andaluzas recibían menos de 500 euros al mes. En total, aproximadamente 75 millones”. Hipótesis fuerte de la pura apariencia de democracia andaluza, de una distribución de riqueza que la afianza y la fundamenta.

Con la evidencia de que de cada hipótesis planteada se puede sacar un hilo que abunde en la tendencia del cambio revolucionario, de cambiar todo lo que deba ser cambiado, finalizo con la propuesta de Bautista de que necesitamos producir otro tipo de consumo, en cuyo fondo esté nuestra propia intencionalidad de solidaridad y de comunidad. Y que nos vaya naciendo la subjetividad solidaria y comunitaria. Producir otro tipo de producción cuyo contenido no sean las relaciones sociales de dominio y explotación. Necesitamos esa subjetividad crítica, corporal y viviente.

4. A modo de conclusiones

Desde el extremo sur del sur de Europa, desde Andalucía, con su racionalidad “letrateniente”¹⁰, moderna y capitalista, que lo único que le concede a nuestra gente -del ahora mismo- es la profundización de su situación de dependencia y marginación, con el corolario de daños sociales y ecológicos, propio de situaciones de dominio colonial. Desde esa realidad andaluza terrateniente como patrón de acumulación para “otros”, propio del modo de funcionar de las economías “periféricas”, como bien dice el profesor Manuel Delgado,

donde el crecimiento económico se concentra en muy pocas actividades, vinculadas al exterior, reforzándose la especialización primaria y dependiente (...) El

¹⁰ Categoría utilizada por el profesor, filósofo y militante comunista español Manuel Sacristán Luzón en alusión clara a nuestra realidad andaluza “terrateniente”, y por naturalizar esa modernidad capitalista y su realidad. Por afianzar la creencia en su desarrollo y progreso hacia el futuro sin fin, y, sobre todo, por “estar constantemente desarmando a la clase oprimida, a la clase explotada” en sus intentos de enfrentarla y superarla (Muñoz y Martín, 2017: 59-60).

crecimiento económico, dentro de este modelo, reproduce y amplía las ya desfavorables condiciones de partida. Acentuando los desequilibrios, incrementando las desigualdades, y, reforzando y profundizando el papel de economía abastecedora de productos primarios y mano de obra (2013: 80).

Desde este *locus enuntiationis* es desde donde se reciben las hipótesis fuertes de Juan José Bautista como referencias de futuro.

Cuando la filosofía clásica española, liberal, centralista, elitista y burguesa ha escrito sobre Andalucía, destaca Ortega y Gasset (madrileño y europeísta convencido) y su famosa *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, entre la frivolidad y la subjetividad argumental –quizás por esa liquidez de la filosofía (española) en la literatura o en la vida, como divagaba Unamuno-, dice que

Durante todo el siglo XIX, España ha vivido sometida a la influencia hegemónica de Andalucía (...) Se lee a escritores meridionales. Se habla a toda hora de la “tierra de María Santísima”. El ladrón de Sierra Morena y el contrabandista son héroes nacionales (...) Hacia 1900, como tantas otras cosas, cambia ésta. El Norte se incorpora. Comienza el predominio de los catalanes, vascongados, astures (...) Son curiosas estas pendulaciones del centro de gravedad español entre su mitad alta y su mitad baja, y resultaría interesante perseguir hacia atrás la historia de ese ritmo oscilatorio averiguando si existe alguna periodicidad que permita articular toda nuestra historia en épocas norteñas y épocas andaluzas (Ortega y Gasset, 1927: 11)

Y nadie del mundo de la filosofía llamada “de progreso” ha dicho nunca nada. Tuvieron que venir otros pensadores a sacarle los colores a esa descabellada filosofía sobre Andalucía, y referirse a las palabras de Ortega y Gasset:

Es una de las muchas generalizaciones sin rigor de nuestro filósofo por excelencia. No es cierto que Andalucía, en tanto que país, en tanto que pueblo, domine a España. Como pueblo y como país hemos visto que padece, de manera creciente, un proceso de subdesarrollo a lo largo del siglo pasado. No sólo no domina el contexto de los pueblos de España, sino que sufre Andalucía –país y pueblo- las más intensas relaciones de dominación y explotación (...) el pueblo andaluz era explotado en las minas por la burguesía imperialista y en los campos por la oligarquía autóctona (Acosta, 1979: 14-15).

En su ensayo, Ortega no se priva tampoco de hablar de nuestra cultura andaluza:

La famosa holgazanería del andaluz es precisamente la fórmula de su cultura (...) En vez de aumentar el *haber*, disminuye el *debe*; en vez de esforzarse para vivir, vive para no esforzarse, hace de la evitación del esfuerzo principio de su existencia (...) La vida paradisíaca es, ante todo, la vida vegetal. Paraíso quiere decir vergel, huerto, jardín (...) El andaluz tiene un sentido vegetal de la existencia y vive con preferencia en su piel. El bien y el mal tienen ante todo un valor cutáneo: bueno es lo suave, malo lo que

roza ásperamente (...) Vive pues este pueblo referido a su tierra, adscrito a ella en forma distinta y más esencial que ningún otro (...) Todo andaluz tiene la maravillosa idea de que ser andaluz es una suerte loca con que ha sido favorecido (...) Frente al hombre de la tierra prometida, es el hombre de la tierra regalada (Ortega y Gasset, 1927: 11-15).

Sobran las palabras para entender qué tipo de política se deduce de estas afirmaciones. Sobran todas las palabras para analizar este texto desde la Andalucía actual, desde una filosofía andaluza actual –si existiera–.

Y es aquí donde las propuestas y las hipótesis de Juan José Bautista deben hacerse carne y tierra para construir el modo de construir el pensamiento decolonial andaluz. Desde el bloque histórico de los oprimidos y oprimidas de mi tierra. Pensamiento y acción que pongan la vida, el buen vivir, al centro de todo.

El profesor no sólo nos presentó el entramado lógico y articulado del marco categorial trans-moderno y pos-occidental, también, y fundamentalmente, insistió y se dejó la vida en la formación de quienes pudieran transitar por ese camino, de quienes pudieran formar parte de la comunidad de pensamiento crítico y decolonial. Ese es su gran legado.

Y ya empiezan a aparecer excelentes referentes de ese legado. Por nombrar uno, me quedaría con Javier García Fernández, el historiador y militante

granadino-almeriense que, entre otras muchísimas aportaciones, refleja con dignidad y claridad

el malestar rural y las protestas campesinas que agitaron el campo andaluz a lo largo del siglo XIX (forzosamente contra la tierra regalada de Ortega y Gasset –paréntesis del autor de este texto–) a la par del desarrollo y penetración del capitalismo agrario y su proceso de acaparamiento por despojo y desposesión. La protesta campesina de este período tiene su expresión en formas de conflictividad en base a una ética de subsistencia y una economía moral concreta frente a la penetración de las formas económicas propias de la producción capitalista (...) contra la implantación de la Reforma Agraria liberal, del mismo modo que se dieron formas de protesta violenta en defensa de las formas de reproducción económica y organización social propias de la comunidad campesina (García, 2017: 44)

Frente a la falacia del desarrollo y progreso infinito de la Andalucía moderna, ilustrada, neoliberal, y su fe ciega en el fundamentalismo del mercado, el legado de Juan José Bautista también nos ofrece el marco categorial con el que reinterpretar nuestra historia y nuestro pensamiento. Marco categorial que nos permite analizar las creencias de Blas Infante como lo que son, creencias sin tapujos. Decía don Blas que “Andalucía necesita una dirección espiritual” (Infante, 1976: 39), que “había que llevar al Cielo la Tierra” con “una conciencia como la de Jesús que santificaba la

vida y vivificaba la santidad” (Infante, 1976: 46-47). Conciencia ideal de las personas que llevaba también a su ideal de los pueblos.

Mucho más allá de los dioses falsos y del fetichismo celestial -con analogías que nos refieren al maestro Juan José Bautista-, la espiritualidad terreste del pensador andaluz se iba concretando, corporalizando en su exaltación de la dignidad del jornalero que también conduce al del semejante, y en su humanismo y sentimiento de solidaridad ante la desgracia como “fundamento de la democracia, madre de la libertad” (Infante, 1976: 47). Corporalidad que se territorializaba en su nacionalismo andaluz que llamaba internacionalista, y en su apuesta clara por la autonomía municipal, la libertad de enseñanza, la justicia gratuita y el principio de la cooperación entre otras cuestiones de interés.

Espiritualidad pagana y terrestre que a los ojos y las manos de Juan José Bautista también se concreta en la dignidad de la vida, en la santificación de la buena vida para todas. El criterio de la vida al centro. De la vida digna. Concreciones de la espiritualidad, de la capacidad de reflexión profunda, del filosofar, desde donde siempre se deduce una política¹¹. Como siempre nos recordaba el maestro recurriendo a la fuente precisa de Marx:

la crítica marxiana de la religión desembozada en la doctrina de que el *hombre es el ser*

¹¹ G. Agamben (2016) dice que “No creo que en filosofía se pueda distinguir, como se hace en la Universidad, entre filosofía de la política, de la moral, del lenguaje. La filosofía es única. La filosofía siempre es política”.

supremo para el hombre y, por tanto, en el imperativo categórico de acabar con todas las situaciones que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable (Marx, 2014: 60-61).

Espiritualidad y creencias que se concretan en el *imperativo categórico* de acabar, también, con el pasear jornalero andaluz de su hambre por las calles del pueblo. De cualquier pueblo. De santificar la dignidad de los pueblos originarios que en el mundo resisten y son.

Muchísimas, inmensas gracias, profesor. Nosotros somos tu legado.

Bibliografía

Acosta, J. (1979) *Historia y cultura del pueblo andaluz*. Editorial Anagrama.

Bautista, J. (2015). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Akal.

Bautista, J. (8 nov. 2017). Escuela de cuadros. Programa 206. El fetichismo de la mercancía en Marx. <https://www.youtube.com/watch?v=avmjOh-Vlyl&t=149s>

Bautista, J. (7 nov. 2018a). III Escuela de Pensamiento Crítico Descolonial. El espíritu de la revolución del siglo XXI / Día 1. <https://www.youtube.com/watch?v=MalsOazcrdk&t=112s>

Bautista, J. (19 nov. 2018b). III Escuela de Pensamiento Crítico Descolonial. El espíritu de la revo-

- lución del siglo XXI. Día 2 <https://www.youtube.com/watch?v=phgSTWc31Ow>
- Bautista, J. (2018). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. Yo soy si Tú eres ediciones.
- Benjamin, W. *El capitalismo como religión*. Gesammelte Schriften, vol. VI, 100-103.
- Colmenares, K. (10 marzo 2022). Una perspectiva descolonizadora del método y del pensamiento de Karl Marx. Curso Formación Permanente Universidad Complutense Madrid: Marxismos del Sur. La descolonización de la economía política (Clases teóricas y/o prácticas) (Grupo A). 3ª Sesión.
- Colmenares, K. (1 dic. 2021). VI Escuela Descolonial de Caracas. Primara conferencia impartida por K. Colmenares y R. Grosfoguel. <https://www.youtube.com/watch?v=fHtzeLloig&t=165s>
- De Sousa Santos, B. (2011). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta.
- De Sousa Santos, B. (2015). *Una epistemología del Sur*. Siglo XXI (CLACSO).
- Delgado Cabeza, M. (2012). *La economía andaluza durante las tres últimas décadas. 1981-2011*. En *Andalucía. Identidades culturales y dinámicas sociale*. Jiménez, C., Hurtado J. coords. Sevilla: Aconcagua libros.
- Delgado Cabeza, M. (2013). *Andalucía: una cultura y una economía para la vida*. Atrapasueños editorial. Coedita: Autonomía Sur.
- Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana*. Siglo XXI.
- Dussel, E. (2021). *Filosofía de la Liberación. Una antología*. Akal.
- Garcelán, M. (2016). *La bárbara Europa. Una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad*. Traficantes de sueños.
- García Fernández, J. (2017). *Tierra y libertad. Sindicato de Obreros del Campo, cuestión agraria y democratización del mundo rural en Andalucía*. Icaria.
- García Fernández, J. (2019). *Descolonizar Europa. Ensayos para pensar críticamente desde el Sur*. Brumaria.
- Grosfoguel, R. (2013). *Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI*. Tá-bula Rasa. Colombia, N 19: 31-58, julio-diciembre.
- Harvey, D. (2008). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Amorrortu/editores.
- Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Akal.
- Infante, Blas. (1976). *El Ideal Andaluz*. Tucur.
- Marx, K. Engels, F. (1980). *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rusa*. Siglo XXI.
- Marx, K. (2014). *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Pre-Textos.

Marx, K. (2010). *Contribución a la crítica de la economía política. Introducción [1857] y Prólogo*. Minerva Ediciones.

Marx, K. (1976a). *El Capital. Libro I, Tomo I*. Akal.

Marx, K. (1976b). *El capital. Libro I, Tomo III*. Akal.

Muñoz, J. y Martín, F.J. (2017). *Manuel Sacristán. Razón y emancipación*. Jacobo Muñoz y Fco. J. Martín Editores. Biblioteca Nueva.

Ortega y Gasset, J. (1927). *Teoría de Andalucía y otros ensayos*. Revista de Occidente.

Ramas, C. (2018). *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*. Siglo XXI.

Sacristán, M. (2009). *Sobre la dialéctica*. Edición de Salvador López Arnal. El viejo Topo.



Hacia una economía desde América Latina

Beatriz Corina Mingüer Cestelos

Recepción: 6 de septiembre de 2022

Aceptación: 7 de noviembre de 2022

Resumen

El texto muestra cómo la obra del maestro Juan José Bautista nos permite descubrir los presupuestos del sistema de reproducción capitalista moderno y construir un horizonte de nuevas categorías hacia una economía desde América Latina. Esto solo es posible transformando nuestra subjetividad sobre las dos fuentes de riqueza y de vida: el humano y la naturaleza. Para ello, en el texto se muestra que no basta solo tener clara la relación capital-trabajo expuesta en *El Capital* de Marx, sino desplegar la categoría naturaleza que contemple su papel mistificado dentro del proceso de acumulación, concentración y centralización del capital. Esto nos permite hacer inteligibles los límites del capital que impone la naturaleza y sus formas transitivas, aboliendo las relaciones de dominio y explotación que imperan en la economía moderna, y el papel que, dentro de la transformación, tendrán los pueblos originarios vivos y ancestrales de nuestra América Latina.

Palabras clave

Economía, categorías, naturaleza, límite, transformación.

Abstract

The text shows how the work of the philosopher Juan José Bautista allows us to discover the presuppositions of the modern capitalist reproduction system and to build a horizon of new categories for an economy from Latin America. This is only possible by transforming our subjectivity on the two sources of wealth and life: the human being and nature. To this end, the text shows that it is not enough just to be clear about the capital-labor relationship set out in Marx's *Capital*, but to deploy the category of nature that contemplates its mystified role within the accumulation process, concentration, and centralization of capital. This allows us to make intelligible the limits of capital imposed by nature and its transitive forms, abolishing the relations of domination and exploitation that prevail in the modern economy and the role that, within the transformation, the living and ancestral native peoples of our Latin America will have.

Keywords

Economy, categories, nature, limit, transformation.

Al Dr. Juan José Bautista Segales

Introducción¹

Este breve texto pretende evidenciar que el reconocimiento al pensamiento del maestro Juan José Bautista, va más allá de su profundo desarrollo teórico-político; es la evidencia de que su pensamiento tiene sentido, incluso entre las disciplinas que tienden a los dogmatismos más recalcitrantes como la economía, incluyendo la economía política. Benjamin señalaba que “la esencia de una cosa aparece en su verdad cuando es amenazada de desaparecer”. De esa forma, su pensamiento radical tiene cabida porque se está generando un movimiento que permite hacer inteligible su tránsito y será posible solo a través nuevas categorías que nos permitan visibilizar estos cambios y la ruta de transformación.

Como recalca el maestro, los problemas que van apareciendo en los pueblos que están en un franco proceso de liberación, nos indican lo que debe o merece ser pensado. La definición de nuevas categorías con las cuales pensar una **nueva economía**, más allá de la economía moderna, es fundamental para dejar la huella del pensamiento radical que nos encomendó. En esta vía, y partiendo de la obra que Marx de-

sarrolló de manera profunda al desmitificar el contenido de la relación capital-trabajo, en este breve texto, emanado de un ejercicio más profundo en la tesis doctoral, contribuimos proponiendo nuevas categorías al desmitificar la relación capital-naturaleza que nos permitan construir un nuevo modelo ideal, desde la factibilidad de lo posible, con el orgullo del que se opone a la humildad del sometimiento moderno y del que se convierte en el defensor de lo humano y la naturaleza por sobre el mercado. Este es el esfuerzo que nos impulsó a hacer el maestro: ir con los ancestros más allá de ellos.

1. Hacia un nuevo marco categorial

Tal como hace evidente Marx, lo que está contenido en todo sistema de producción son relaciones sociales que lo animan y son su motor. Las relaciones sociales, tal como el maestro Juan José Bautista insistía, en sí mismas tienen un contenido negativo desde la perspectiva de Marx, ya que las relaciones que imperan en la modernidad son de explotación y dominación del humano y de la naturaleza.

En general, la teoría del valor desarrollada ampliamente por Marx, devela el contenido de la materialidad que se produce. Es decir, no solo lo que aparece ante nuestros ojos que es la devastación de la naturaleza, sino que, al desentrañar desde el conocimiento de las leyes internas del capital y hacer inteligibles los mecanismos de esta devastación, hace evidente la propia lucha del sistema por su continuidad y, al mismo tiempo, se hacen patentes sus **límites absolutos** y, con ello, se exhiben sus formas transitivas y de transformación.

¹ Basado en la tesis doctoral en economía de la cual, el maestro Juan José Bautista Segales fue no solo lector, sino, en gran parte, inspirador del pensamiento plasmado en ella. Esta tesis derivó en la postulación a la Medalla Alfonso Caso, que ofrezco como un homenaje a él y a su pensamiento.

Para pensar en una economía que emane de nuestro locus de enunciación, es decir, de nuestros pueblos, pero no solamente *para* nuestros pueblos, sino con pretensión de universalidad, es necesario llegar al contenido del sistema moderno de reproducción de la vida, que resulta en su contradicción más profunda y desastrosa: el aniquilar toda forma de vida. Por ello, pensar en una economía desde América Latina tiene sentido y racionalidad: la racionalidad de preservar la vida impulsada por nuestro origen ancestral vivo y su apego a la Madre Tierra. Para ello, es indispensable partir de un nuevo marco categorial que oriente el sendero sobre el cual transitaremos.

El maestro Juan José Bautista hace énfasis en la importancia de la generación de un marco categorial que posibilite, no solo describir lo que se presenta como real, sino también la posibilidad de transformar aquello que se identifica. El maestro distingue claramente entre el **concepto y la categoría**. El primero, como definición, es el producto de un conocimiento de algo, es decir, que ayuda a conocer algo, a aprehender el conocimiento que un pensador produjo acerca de algo en la realidad. El concepto me ayuda a conocer” (Bautista, 2015: 16).

“La categoría, en cambio, despliega, define o muestra el momento práctico de relación con la realidad del concepto. Una categoría lo que me permite es saber cuál es el grado posible de transformación que en la realidad puedo operar. Las categorías me permiten o no transformar la realidad en tal o cual sentido. Por eso, es impor-

tante delimitar qué puedo transformar de la realidad y en qué sentido” (Bautista, 2015:17).

El concepto moderno de naturaleza oculta un contenido en el que el medio natural se considera objeto de trabajo proclive a mercantilizarse o a ser extraído como un “regalo”, que parte del antropocentrismo convertido en capitalcentrismo, en el que todo lo que sirve al capital tiene sentido, visto desde una racionalidad instrumental. Si queremos cambiar la noción de naturaleza como sujeto y partimos de su definición moderna, nos aparece como irracional.

Sin embargo, para concebirla como sujeto, se debe hacer un trabajo de profundización del marco crítico de la economía política que abordó Marx y develar el papel de la naturaleza en la economía capitalista moderna, a través de un pensamiento inspirado en las reflexiones de Juan José Bautista. Por ello, es importante conocer el contenido del concepto moderno de la naturaleza como objeto y qué relaciones se gestan en su interior y la transforman.

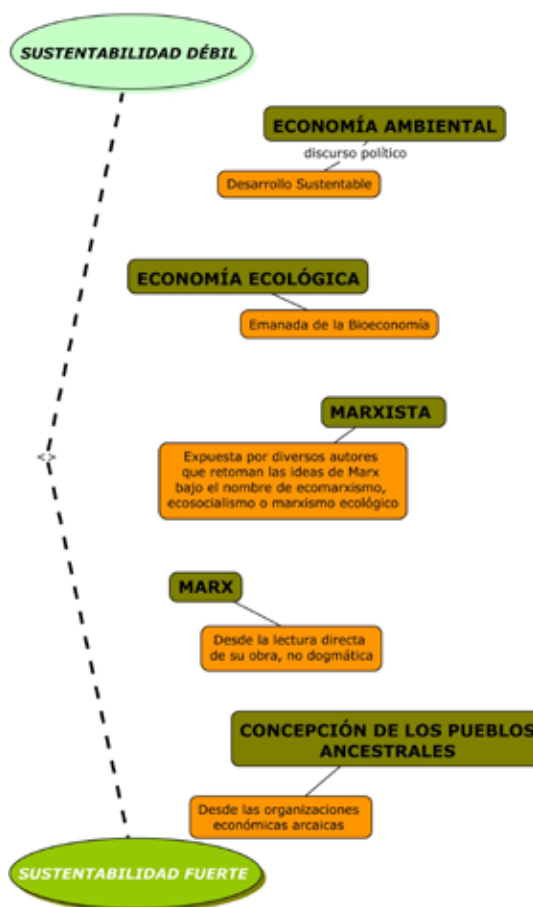
Para tener la pretensión de transformar la realidad se debe ir más allá de la revisión bibliográfica y adentrarnos en el contenido del concepto para generar la categoría **naturaleza** y, con ella misma, la categoría **límite** como mecanismo para construir las vías transitivas. El despliegue de estas dos categorías ayudará a esbozar el camino hacia **esa economía política de la naturaleza** que nos lleve a la nueva economía desde la visión latinoamericana de la Madre Tierra.

Para el maestro, la categoría límite fue crucial para exponer de qué forma el capital constituye su propio límite y, por tanto, su posibilidad de transformación. Marx desarrolla la categoría límite de manera explícita e implícita para hacer evidentes las contradicciones generadas dentro del capital. En este camino, desarrollamos la categoría de límite, ayudados por lo expuesto por Eli de Gortari (1979: 59-60) identificando el **límite de continuidad** como una mera barrera a la reproducción del capital superable por sus propios mecanismos, como un mero movimiento cuantitativo. El **límite de transición** como un cúmulo de cambios cuantitativos que llevan a una relativa ruptura de una forma civilizatoria a otra; y el **límite de transformación** como un cambio cualitativo que marca el inicio nuevas relaciones comunitarias de reproducción material e inmaterial de la vida. Este horizonte de transformación lo da el entendimiento y práctica de las relaciones comunitarias emanadas de los pueblos originarios.

2. Los mitos de la economía moderna

Un paso importante en este camino, es desmitificar el papel que la naturaleza toma dentro de la ciencia económica y verificar qué tipo de límite se construye desde corrientes epistemológicamente distintas y, por otro lado, identificar los elementos que constituyen a la naturaleza como límite de transformación y sus formas transitivas con el fin de hacer evidentes sus vías de explotación y extinción irracional y las rutas para cambiar la tendencia suicida del capitalismo, reconociendo la unidad indisoluble entre el

ESQUEMA I. TIPOLOGÍA GENERAL DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO SOBRE EL TRATAMIENTO DE LA NATURALEZA



Fuente: Elaboración propia

humano y la naturaleza. El esquema I (Mingüer, 2020: 361) muestra la ubicación del pensamiento económico en tres corrientes de la economía analizadas (Economía Ambiental, Economía Eco-

lógica y el Ecomarxismo), entre un rango que va de la llamada sustentabilidad débil a la fuerte estableciendo también una serie de criterios que hacen de estas corrientes más o menos cercanas a plantear un nuevo modelo ideal.

La hipótesis central de esta investigación es que la naturaleza representa **el límite absoluto** del capital -como proceso económico- (**límite de transformación** del capital). Esto se hace evidente, desde la lógica de reproducción, a través del incremento de la composición del capital. Este límite contiene los elementos transitivos que potencialmente conduzcan a formas de organización económica comunitaria y cooperativa que generen una relación metabólica con la naturaleza.

Un ejercicio implícito de esta investigación es develar lo que Lezama (2019) señala como el ocultamiento epistemológico y ontológico que la ciencia económica ha hecho de la naturaleza y cómo a través de la crítica de la economía política desarrollada por Marx se puede construir un análisis teórico más claro para categorizarla. En general, de qué manera la fábrica de la modernidad regida por el capital, el mercado y el dinero se convierte en una de sus contradicciones que amenazan la continuidad de este sistema irracional de explotación del mundo humano y no humano. En la ciencia económica, la naturaleza se aborda desde distintas perspectivas develando sus contradicciones y su ocultamiento epistemológico.

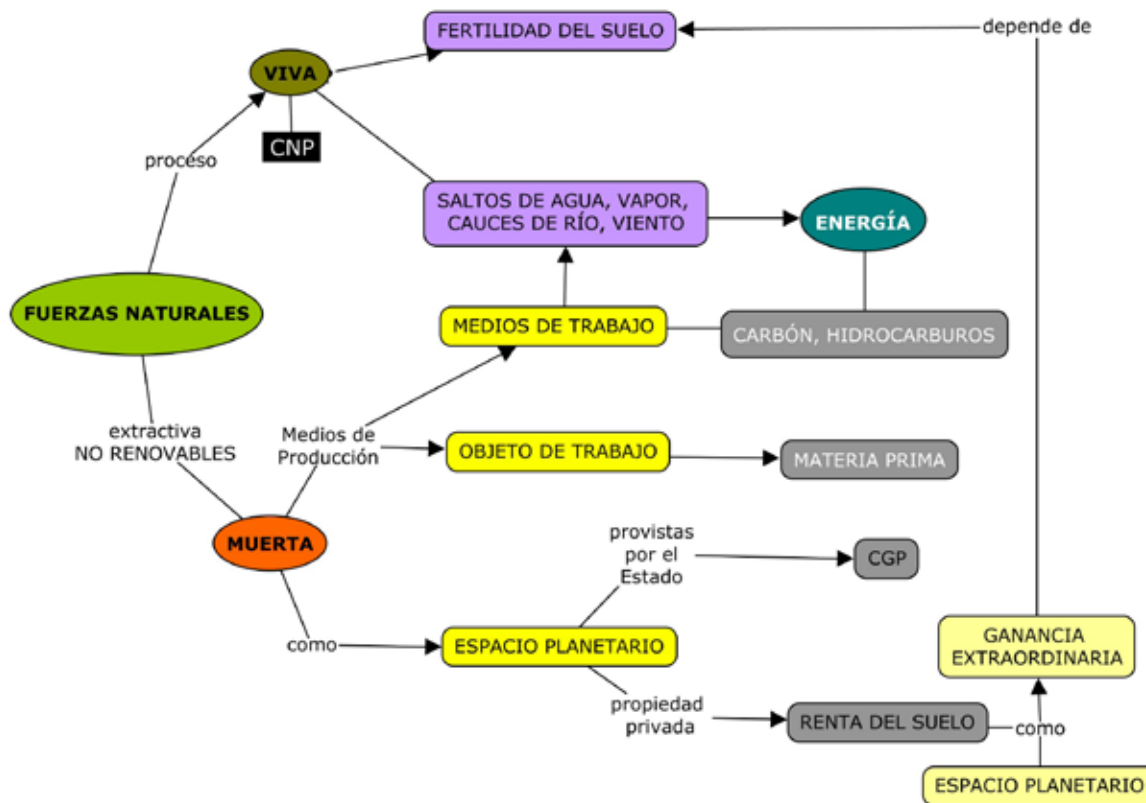
La crisis ambiental y el agotamiento de la naturaleza se muestran como **límite de continuidad del capital**, una mera barrera superable por sus

mecanismos, desde la **Economía Ambiental**. Esto se hace patente desde los modelos económicos en que se integra a la naturaleza en forma de *polución y recursos no renovables* y que se constituyen como base de la economía ambiental, convertida en disciplina en los años 70 en la cual los problemas medioambientales se basan en las externalidades descritas por Pigou (1920) y Coasé (1960), incorporadas al análisis neoclásico sin modificar sus conceptos y presupuestos básicos (Chang, 2005: 178).

Se acepta que los problemas ambientales se deben a la dinámica de la economía, pero son efectos colaterales, fallos no deseados del mercado o fortuitos. La naturaleza es un factor reparable, mejorable y, hasta, sustituible, dando prioridad a lo privado por sobre lo público en términos de la tragedia de los comunes, de Garrett Hardin (1968), provocando la privatización extrema de la naturaleza. Todo esto se traduce en políticas a través del discurso del desarrollo sustentable.

Por otro lado, la **Economía Ecológica** emanada de la bioeconomía de Georgescu Roegen (1996: 47) incorpora la segunda ley de la termodinámica, la entropía como la ley que considera base de la economía de la vida a todos los niveles. La Economía Ecológica se contrapone con las ideas de la economía neoclásica y supera sus limitaciones en cuanto a la importancia de la naturaleza fuera del plano económico. Sin embargo, una de las propuestas que arroja, es en torno al establecimiento de un precio de mercado para poder equiparar al daño a un equivalente monetario universal.

ESQUEMA II. FUERZAS DE LA NATURALEZA Y SU EXPRESIÓN EN EL CAPITAL



Fuente: Elaboración propia.

No logra, con ello, alcanzar un nuevo estadio en el pensamiento económico: el problema de la escasez y el crecimiento siguen sin ser superados por la corriente ecológica. No supera el antropocentrismo y tampoco cuestiona el sistema capitalista de reproducción más que en términos del crecimiento ilimitado y el uso infinito de recursos no renovables y lo hace referente a la política

económica que termina de manera forzada en una mercancía con precio o con cierto control estatal de los recursos. Constituye un primer paso, pero no resuelve el problema de qué y cómo se genera la devastación de la naturaleza.

La corriente que hace la conexión entre el marxismo y la ecología, **Ecomarxismo**, logra otro tipo

de discusión, aunque más heterogénea entre los propios autores de la corriente que divergen en el papel de la naturaleza durante el proceso de valorización y el del desarrollo de las fuerzas productivas, pero con una posición más homogénea respecto a las escalas de tiempo y de espacio y la crítica al capital por la violación de estos elementos y, aún más unificada, respecto a la crítica a la medición económica, el daño ambiental. Aún con ello, no supera el antropocentrismo ni la objetivación de la naturaleza, es decir, su visión moderna.

La naturaleza y su agotamiento se constituyen como un límite de continuidad del capital desde la Economía Ambiental, pero se alcanza a entender como una ruptura relativa de esa continuidad que da paso a una nueva continuidad, como el intervalo entre lo viejo y lo nuevo, es decir, como un límite de transición de las relaciones sociales de producción desde la Economía Ecológica y, aún más claramente, desde el Ecomarxismo, a partir del cual se cuestiona el propio proceso de reproducción del capital como el generador de la devastación de la naturaleza

Esto último nos llevó a adentrarnos en parte de la obra de Marx, a través de una lectura no dogmática del mismo, yendo, como mencionaba el maestro Bautista, con Marx más allá de Marx, con lo cual encontramos elementos explícitos e implícitos para construir a la naturaleza como categoría y desde donde podemos entender el agotamiento y destrucción del medio natural como un límite de transformación que marca el agotamiento de un sistema en decadencia que se ha soportado

en una relación de dominación primigenia: la del humano sobre la naturaleza, y que potencia una nueva forma cualitativa sobre una nueva racionalidad o la vía hacia un nuevo modelo ideal.

3. La naturaleza dentro del proceso de valorización

El trabajo de abstracción analítica para entretejer las relaciones que producen la construcción de la naturaleza en el proceso de producción y valorización del capital nos ayuda a entender su papel y relevancia dentro de la dinámica de la economía.

Marx explora, sin ser su objetivo explícito, las formas que la naturaleza toma dentro y fuera del proceso de producción del capital. De ese modo, con fines analíticos, hacemos abstracción entre **la naturaleza viva y naturaleza muerta o inerte**² (en analogía a la categoría trabajo). Así, se descubre a la naturaleza como Condición Natural de la Producción (CNP)³: como medio de trabajo (salto de agua, ríos, metales, carbón, hidrocarburos-energía renovable o naturaleza viva y no renovable o naturaleza inerte); como fertilidad de la tierra (posibilitadora de los medios

² Viva en el sentido de su capacidad de reproducción y vertida durante el proceso de producción, y muerta o inerte, en el sentido de su incapacidad de renovación, como dotaciones fijas no ampliables o reproducibles.

³ Corresponde a lo que Marx señaló como condiciones naturales de la producción. Marx señala que las condiciones de la naturaleza exterior se agrupan económicamente en dos grandes categorías: “[1] la riqueza natural en medios de vida, o sea, en fecundidad del suelo, riqueza pesquera etc. y [2] la riqueza natural en medios de trabajo, saltos de agua, ríos navegables, madera, metales, carbón etc. En comienzos de la civilización es fundamental y decisiva la primera clase de riqueza natural, al llegar a cierto grado de progreso, la primacía corresponde a la segunda” (Marx, 1873: 293).

de subsistencia del trabajo (riqueza)); como Condición General de la Producción (CGP)⁴, -la ciudad, especialmente-; como objeto de trabajo en forma de materia prima y naturaleza pura; y como mero espacio planetario (dotación fija) para la especulación.

Todas estas formas que toma la naturaleza en el proceso de valorización del capital, Marx las identifica, pero no hace el enlace entre ellas, ni las conecta a la dinámica de reproducción del capital en donde se verifica su dominio y explotación como un elemento generador de riqueza, tal como la propia fuerza de trabajo, como él mismo descubre. Marx también deja clara la objetivación del humano y de la naturaleza, pero se centra en la contradicción que se genera en la relación capital-trabajo humano y no en la generada en la relación capital-naturaleza.

Este es el ejercicio análogo de esta investigación. Al igual que Marx hizo una analogía entre la fuerza natural y la fuerza de trabajo como motores energéticos de la producción, tal como lo hacen evidente Foster y Burket (2016: 140-145) en esa misma vía, pero en sentido inverso y a partir de sus propios hallazgos sobre la fuerza de trabajo, caminamos hacia la construcción de la categoría naturaleza.

Dentro del proceso de acumulación, concentración y centralización del capital, Marx identifica

⁴ “La masa de maquinaria puesta en movimiento, de ganado de labor, de abonos, minerales, de tubos de drenaje es condición de la mayor productividad... así como la masa de medios de producción concentrados en edificios, altos hornos, medios de transporte etc.” (Marx, 1873: 357).

a la composición del capital como el elemento fundamental para entender su movimiento y la vía para el incremento de la ganancia individual y, a la vez, la vía de su contradicción, como un elemento que genera la tendencia de la caída de la tasa general de ganancia, donde halla su propio límite y se hacen evidentes sus contradicciones.

- $\Phi = \frac{\text{masa de medios de trabajo, objetos de trabajo, CGP}}{\text{masa de fuerza de trabajo (riqueza en medios de vida)}}$
- **Al desarrollo del capitalismo, se sustituye la fuerza de trabajo por la naturaleza (medio de trabajo) como motor de los medios de producción.**
- **Más adelante, también se utiliza más la segunda fuente de riqueza que la primera por la tendencia productivista**

La composición del capital la desarrolla en dos sentidos: primero, en términos del valor, expresándola en relación del capital constante sobre el capital variable, es decir, como composición orgánica del capital; y segundo, atendiendo a su materia, como relación entre la masa de medios de producción sobre la cantidad de trabajo como composición técnica del capital. Ambas son interdependientes, especialmente la orgánica depende de la técnica y refleja sus cambios.

La composición técnica del capital devela también los enfrentamientos que ocurren en su interior, a saber, el que sucede entre el humano y la naturaleza y el que ocurre entre las fuerzas vivas e inertes, tal como sucede en la confrontación del trabajo muerto con el trabajo vivo.

Para entender estos enfrentamientos debemos empezar por hacer explícito que el humano se relaciona de dos formas con la naturaleza: apropiándose de sus procesos renovables, y, por otro lado, extrayendo de ella materia inerte, dotación fija no renovable.

- $\Phi = \frac{\text{masa de medios de trabajo, objetos de trabajo, CGP}}{\text{masa de fuerza de trabajo (riqueza en medios de vida)}}$
- Al desarrollo del capitalismo, se sustituye la fuerza de trabajo por la naturaleza (medio de trabajo) como motor de los medios de producción.
- Más adelante, también se utiliza más la segunda fuente de riqueza que la primera por la tendencia productivista

El **primer enfrentamiento** sucede porque el propio proceso de acumulación en sus etapas de concentración de los medios de producción y centralización del capital conlleva a la productivización de la economía, lo que implica necesariamente presionar el proceso de producción a través del desarrollo de las fuerzas productivas, específicamente, de los medios de producción dentro de los cuales, la naturaleza forma parte de las CGP, CNP, materia prima y naturaleza pura.

Especialmente como CNP, en su forma de medio de trabajo, la naturaleza renovable (agua, principalmente) reemplaza en un primer momento de la historia, a la fuerza de trabajo como motor de la producción, y mientras más se desarrolla el proceso de producción se van utilizando más sus dotaciones fijas o inertes (no renovables: carbón, combustible fósil, hidrocarburos) como los combustibles que sirven de energía para la maquinaria, y la naturaleza se utiliza cada vez

más como motor de la producción que la fuerza de trabajo. Este desplazamiento de la fuerza de trabajo por la fuerza de la naturaleza tanto en su forma renovable como no renovable produce un enfrentamiento del humano contra la naturaleza en el proceso de producción. La naturaleza, desplaza a la fuerza de trabajo como motor energético del sistema productivo a través de la tecnología.

El **segundo enfrentamiento** sucede con la naturaleza viva frente a la naturaleza muerta, es decir, de la naturaleza contra sí misma. Tal como Marx hace evidente el enfrentamiento entre el trabajo vivo y el trabajo pretérito que lo reemplaza en el proceso de producción al desentrañar la relación capital-trabajo, nosotros, análogamente, respecto a la relación capital-naturaleza, encontramos que, en la dinámica de la productivización de la economía a través de la composición técnica del capital, la naturaleza es sobreutilizada como materia inerte (no renovable) que como naturaleza viva en sus procesos renovables. Es decir, la naturaleza como objeto de trabajo, en sus formas de CNP (energía no renovable, por ser la única fuente de energía que rinde ante las necesidades de la producción capitalista tecnologicada) y como CGP (ciudad), que como fertilidad (campo) apta para la provisión de los medios de subsistencia de la fuerza de trabajo y que como CNP en forma de energético renovable que permita la regeneración de sus ciclos.

Esta dinámica lleva a evidenciar las contradicciones de la relación capital-naturaleza y los límites

a la continuidad del capital que se presentan en torno a la degradación y eventual agotamiento de la naturaleza, que, a su vez, pueda generar alternativas hacia la transformación de las relaciones de producción hacia relaciones comunitarias de producción.

4. La naturaleza como límite del capital

Las contradicciones del capital se plasman en los límites que la naturaleza representa en el proceso de producción y que identificamos en tres expresiones como parte de ese ocultamiento ontológico:

- La naturaleza como límite de vida.
- La naturaleza como límite como propiedad privada.
- La naturaleza como límite energético.

Como límite de vida

El primer límite se genera a través de la degradación de las diversas formas que adquiere en el proceso del capital. Esto ha devenido en la extracción y despilfarro de sus procesos como naturaleza viva y como naturaleza inerte, por no permitir la regeneración de sus ciclos y por usar de manera intensiva y extensiva el espacio planetario, privilegiando la producción para la ganancia por sobre la riqueza natural en medios de vida. Por prácticas agrícolas que degradan el suelo como el monocultivo masivo, como explotación intensiva de la tierra (en Cuba la caña de azúcar; la soja en Argentina, Uruguay, Brasil; banana en Ecuador; café en Colombia; arroz, en China; eucalipto en España; maíz en toda América).

El uso de fertilizantes, pesticidas y en general, agroquímicos que usan además, grandes cantidades de agua y energía y que contaminan los alimentos (la intensificación de la agricultura, lo que Marx llama la **fertilidad económica**); la deforestación que causa la sedimentación y pérdida de la capa superior del suelo y sus nutrientes por la mayor exposición del suelo; la pérdida del hábitat de miles de especies (los eventos sucedidos en 2019 y 2020 en Australia en donde se identificaron al menos 500 millones de animales muertos); modificación del clima por su incidencia sobre la cantidad de precipitaciones que exagera el calentamiento global y la emisión de gases de efecto invernadero; la creciente urbanización y los servicios que requiere, es decir, de las demandas de CGP; el llamado fracking (fractura hidráulica, que genera una fractura a 2500 metros de profundidad inyectando a presión de 10 a 15 millones de litros de agua y químicos aditivos como el metano, incrementando los gases de efecto invernadero, contaminación del agua subterránea y subsuelo, ocupación de la tierra y desplazamiento forzado de comunidad y mayor sismicidad inducida entre otros efectos.

Significa la alteración de los ciclos bioquímicos del planeta que pone en peligro a la especies animales y vegetales, disminuyendo, para el humano, la disponibilidad de alimentos, medicinas y los llamados servicios ambientales. En especial, desde la década de los 70 la producción agrícola, pesquera, forestal y la extracción de las materias primas ha crecido, pero su capacidad de recuperación ha disminuido. Así, no solo es un límite a la

producción capitalista al explotar sus insumos necesarios, en forma de extractivismo (que se genera a nivel mundial, pero más aún en América Latina como un modelo especial de la dinámica capitalista) y por la disminución de los medios de subsistencia de la fuerza de trabajo, sino que también arrasa con toda forma útil y no útil para el proceso de producción; aniquila la vida humana y no humana como parte necesaria para sus procesos.

Como propiedad privada

El límite de la naturaleza como propiedad privada, expresa cómo se obstaculiza la actividad productiva, absorbiendo parte del plusvalor social producido y monopolizando el espacio planetario expuesto para la especulación del suelo: del espacio planetario como dotación fija. En este punto, Marx hace una diferencia entre la naturaleza como fertilidad y el espacio como ubicación o situación. Por un lado, la agricultura como materia vegetal básica de que vive el pueblo y, de otro lado, la figura de la propiedad territorial. Dentro de la naturaleza como situación o ubicación se entiende la diferencia entre la naturaleza como propiedad territorial que puede servir indirectamente al proceso de producción del plusvalor, bajo la figura de ventajas de localización (como CGP), y la ubicación o situación que se utiliza como mera propiedad privada monopolizada, que se ejerce por el "derecho" de apropiarse de una parte del espacio planetario en exclusión de todos los demás, apuntalada por un marco jurídico que protege la propiedad privada por sobre el resto de los derechos.

En este punto, interviene tanto la renta del suelo como la situación o ubicación. Dentro de la renta diferencial I y II a partir de las cuales, de diferentes niveles de fertilidad de la tierra, ya sea por la fertilidad misma o por la tecnología aplicada a ella, obtendrán una mayor o menor ganancia extraordinaria, lo mismo que por la mejor ubicación de la tierra. Sin embargo, cuando se refiere a la renta absoluta de la tierra, estamos hablando del espacio monopolizado que representa el premio a la mera propiedad, es decir, a la centralización del espacio planetario, constituyendo un freno a la producción capitalista que se apropia de una parte importante del plusvalor social producido que no regresa al proceso de producción.

Torres y Mariña (2010: 70-75) hacen una caracterización entre las formas abstractas básicas de valorización y las no básicas y semiparasitarias y parasitarias. Mientras que existen formas básicas de valorización productiva como la industrial y no productiva como la comercial y el crédito a la actividad productiva (no parasitarias), existen formas y mecanismos abstractos no básicos solo vinculados indirectamente con el plusvalor como el crédito que financia el consumo final como forma semiparasitaria y el capital que financia actividades especulativas y refinancia la deuda asociada al capital ficticio de Marx que son capitales parasitarios, generadores de las burbujas especulativas.

En términos de estas categorías, tanto la fertilidad de la tierra como la ubicación o situación que otorga una ventaja de localización (como CGP) son ubicadas como semiparasitarias por-

que una parte se utiliza para la reactivación del proceso de valorización. Sin embargo, el suelo por ser una dotación fija, al ser monopolizada genera una oportunidad única para la especulación. Cuando se tienen grandes cantidades de suelo urbano monopolizado (en un país en donde el 80% de la población vive en ciudades) el espacio disponible se vuelve aún más escaso y genera presión y especulación ilimitada sobre el precio del suelo.

También la naturaleza como propiedad privada, en forma de ubicación, se vincula a la producción del plusvalor (como doble monopolio). Se relaciona con los llamados megaproyectos que reorientan el espacio en favor de la explotación de la naturaleza por el capital. No solo son inversionistas buscando mayor rentabilidad, se trata de generar mayor control geopolítico; un control del espacio a través de las actividades extractivas (intensivas y extensivas). El Plan Puebla Panamá, las Ciudades Rurales Sustentables, el proyecto IIRSA, el proyecto antes denominado Asociación Transpacífico (integrado por al menos 12 países) permiten el saqueo capitalista en América Latina, explotando la naturaleza como ubicación por la monopolización del espacio planetario en su doble carácter de, absolutamente escaso.

Como límite energético

Se reconoce al capitalismo como un sistema intrínsecamente entrópico que, a partir de la mayor presión al desarrollo de las fuerzas productivas, requiere de mayor energía, especial-

mente no renovable porque es la que es capaz de generar la cantidad de energía que necesita la dinámica actual del capital.

Genera la explotación insostenible de los llamados recursos medioambientales del planeta. Se plantea que la economía capitalista está pasando a fuentes de energía menos eficiente; la energía utilizable con la que seguir potenciando actualmente las actividades básicas y no básicas, requerirán de más esfuerzo y no menos. Hall y Klitgaard (2018) señalan que la rentabilidad energética de la inversión es un indicador de la nueva era de la precariedad energética: mide cuánta energía necesitamos para crear más energía (EROI).

Hoy se usa más energía para extraer menos cantidad de combustibles fósiles. Hace unas décadas, la EROI era muy elevada: un poco de energía permitía extraer grandes cantidades de petróleo, gas y carbón. Las ratios estimadas para la EROI han favorecido a los combustibles fósiles sobre las energías renovables. El petróleo, el gas y el carbón se calculan en una ratio de 25:1. Así, por ejemplo, se necesita más o menos un barril de petróleo para generar 25, en intercambio de energía. En cambio, las fuentes de energía renovable a menudo tienen relaciones estimadas de 10:1. Sin embargo, estas ratios miden solo la etapa de extracción y no la de transformación para su consumo final. Cuando se toman estos procesos hasta el consumo final, la relación llega hasta ser de 6:1.

Un estudio del Centro de investigaciones de energía de Reino Unido advierte que el incremento

de costos energéticos por la extracción de combustibles fósiles hará que las proporciones sigan disminuyendo. Así, la energía útil disponible para la sociedad disminuye rápidamente debido a las cantidades crecientes de energía requerida en la producción. Esto se traduce en mayores costos de producción para obtener lo necesario para mantener la maquinaria de la economía en marcha.

Aún hay grandes cantidades de energía fósil bajo la tierra, pero cada vez es más costoso extraerla y el costo ambiental es mucho mayor (como costo oculto de la extracción de combustibles fósiles: carbón, gas natural y petróleo). Paradójicamente, para continuar con el capitalismo como lo conocemos, en términos energéticos tendría que haber una modificación importante en cuanto a su propia lógica de la ganancia como su principal motor para privilegiar el motor de la actividad productiva.

Por un lado, a partir de la transición energética en la que se requerirá del mayor involucramiento de los gobiernos en sectores estratégicos revertiendo la dinámica neoliberal de la hiperprivatización y reforzando el papel del Estado en la planeación económica, disminuyendo, a su vez, el poder del capital. O, en caso de continuar con la extracción de energía fósil, tendría que sacrificar la ganancia inmediata por la tendencia de la disminución de la EROI.

Lo que hizo posible al capitalismo, al nivel que ha llegado, fue justo la energía barata y abundante. Tal como mencionaba Marx en *El Capital* (tomo II, 1885: 127), las profundas crisis requieren de la renovación prematura de las instalaciones y de

la tecnología, por lo que se despilfarra energía para renovar estos procesos. La energía es la clave para entender de qué forma la naturaleza incide dentro de la formación del valor y los límites del propio sistema. De esa forma, el análisis de los límites no puede escindirse del de la energía generada y gastada en el proceso de producción y, aún más, en los procesos no productivos como actividades especulativas.

Aquí la escala del tiempo es fundamental. La violación de sus ciclos naturales provoca un desgaste, pero más aún, porque al transgredir el tiempo en el sistema de reproducción de la vida genera su límite absoluto. El tiempo significa la regeneración de la energía, posibilita esta transformación: es tiempo de vida. Para Foster y Burket, el tiempo es, de hecho, la existencia activa del ser humano; es el espacio para su desarrollo. La invasión del capital en el tiempo de trabajo es la apropiación de la vida mental y física del trabajador. Esto sucede también con la naturaleza, pero como, para ojos del capital, la naturaleza es un medio de producción, el impulso por crear el excedente sobrepasa todo límite físico de reproducción, sobrepasa su tiempo de desarrollo y mantenimiento saludable, esto “es una comparación de la sobreextensión del tiempo de trabajo y la sobreexplotación de la naturaleza” (Foster & Burkett, 2016: 148).

Como lo devela desde su composición técnica y orgánica, la reproducción del capital es intrínsecamente devastadora de la naturaleza. Es su forma natural de operar porque la transforma

en su medio ambiente propicio y la somete al mercado, demandándole una cantidad infinita de recursos. Se requiere abaratar a la naturaleza y a la fuerza de trabajo, ¡la economía no puede parar!, la lógica del sistema industrial es devastadora natural de la vida humana y natural.

5. Hacia la transformación desde América Latina

Juan José Bautista decía con ironía que tuvimos que transitar por un gran camino teórico orientado por autores europeos para llegar a un horizonte de transformación que recayó en lo que teníamos en casa, nuestro origen indígena y campesino. Probablemente el mismo camino que le llevó a Marx a encontrar los últimos años de su vida, en la comuna rural rusa, una realidad que proponía un modelo ideal alternativo a lo que él mismo encontró en Europa.

La necesidad compartida de ambos pensadores, de encontrar caminos de transformación, converge en la inexorable vía que representa la recuperación de la vida en todos sus sentidos, materiales e inmateriales. El reencuentro con lo arcaico, en su traducción probablemente errónea al español, les hizo reconfigurar su propia predicción de un destino incierto, por un camino andado, arado y sembrado por la vida comunitaria, que es parte de nuestra propia historia de vida como humanos, como seres naturales. Esta forma de organización comunitaria es vía de tránsito y nuestro horizonte de transformación.

Ante los límites que impone al capital, tanto la relación capital-trabajo como la generada entre el capital y la naturaleza y que ponen en peligro toda forma de vida, se hace necesario identificar los elementos de transición que se gestan como parte de la crisis civilizatoria que hoy es evidente. Muestra la decadencia de un sistema que no encuentra soluciones a los problemas que produce (Césaire, 2005) y que el propio momento coyuntural de la pandemia y sus consecuencias, ha exacerbado, aunado a la guerra entre Rusia y Ucrania, que no es más que la evidencia de la crisis del poder unipolar.

Estos elementos transitivos los podemos identificar en América Latina, igualmente, desde la lectura de Marx, especialmente del Tomo III de El Capital y en sus escritos ancestrales sobre la Comuna Rural Rusa (1894: 179). De estas lecturas, podemos extraer tres elementos transitivos que potencian la transformación de las relaciones sociales de producción hacia relaciones comunitarias de vida que se pueden identificar desde América Latina.

1. Nunca alcanzar la forma de desarrollo moderno: el maestro Bautista señalaba que países como los nuestros son caracterizados como subdesarrollados porque todavía no hemos desarrollado nuestra propia sociedad, economía y producción, de tal modo que, por esta condición, estamos condenados a ser solo productores de materias primas y no así de productos elaborados o industrializados, que por el valor agregado que ello

implica son los que producen realmente ganancias (Bautista, 2014: 257). Esto trae como consecuencia lo que Marx (1894) identificó como característica de un país no desarrollado: una parte de su fuerza de trabajo no ha sido absorbida formalmente por el capital.

Ambos factores que se encuentran profundamente arraigados en nuestra América Latina y nos marginan como pueblo del tipo de desarrollo moderno, han potenciado que gran parte de la fuerza de trabajo que se encuentra fuera del mercado formal (informalidad) tenga la necesidad de encontrar alternativas de organización y generación de medios de subsistencia. Con ello, se han detonado las llamadas economías sociales y solidarias y las economías populares en formas de organización cooperativa que tienen como base la ayuda mutua, la autogestión, la autoorganización y la igualdad de derechos a partir del trabajo, así como una lógica de vinculación no instrumental con la naturaleza. A diferencia de las formas de organización que se basan en la lógica de la ganancia, en aquellas, se busca la emancipación del trabajo y de la comunidad.

El propio Marx (1894) se refería a las cooperativas como formas transitivas a diferencia de las sociedades anónimas⁵. Estas caracte-

⁵ Sin embargo, Luxemburgo (1889) atribuía tanto a las cooperativas como a los sindicatos una forma potencial de evitar la transformación de las relaciones sociales de producción de dominación. En este sentido, vale la pena profundizar en lo que puede hacer endebles o fuertes a estas formas de organización como potencia de cambio, como límite de transición con un horizonte transformación radical.

rísticas también las encontró Marx (1881) en la comuna rural rusa como formas en las que hacía énfasis, eran sendas de transformación potencial hacia nuevas relaciones de producción fuera de la dominación del capitalismo moderno.

2. El segundo elemento que Marx (1884) identifica en algunos países no desarrollados es que aún existe una parte de propiedad social territorial. En este sentido, México, aún con todos los problemas y segmentaciones que se generan en estos espacios, es el país con mayor propiedad social en el mundo (el segundo país es Bolivia) con el 51% de su superficie. Esto proveniente del reparto agrario generado como producto de la Revolución Mexicana y expresada en el primera Constitución reconocida como social en el mundo. Esto, si bien no genera en sí mismo un cambio en las relaciones sociales de producción, nos habla de la importancia de la predominancia de la propiedad social dentro del espacio planetario. Incluso a 28 años de la reforma al artículo 27, no se ha modificado de manera radical pasando a dominio pleno, es decir, a propiedad privada, lo cual nos habla de una relativa resistencia por mantener la propiedad social por sobre la privada, formas colectivas que nuestros pueblos originarios y campesinos resguardan y preservan.
3. Un tercer elemento que Marx (1884) reconoció y que identificamos en nuestros pueblos, es el arraigo comunitario que encontró en la

Comuna Rural Rusa, que describía como no consanguínea, con limitación de trabajo asalariado y con autoorganización social para la provisión de sus servicios vitales. Esto lo podemos encontrar en gran parte de las comunidades de los pueblos originarios indígenas y campesinos como sucede en Cheran, en parte de los territorios de los Altos de Chiapas y de los pueblos andino-amazónicos, en los que se organizan comunal, política y económicamente en torno al respeto a la Pachamama. El Sumak Kawsay, el Suma Qamaña o el Lekil Kuxlejaj, son ejemplos de esta forma de entender el mundo que se ha visibilizado a través de los discursos del Buen Vivir (vivamos bien, como corrige el maestro Juan José Bautista, no como individuos sino en su forma comunitaria (Bautista, 2014: 256)) de las Epistemologías del Sur y de las mismas prácticas de la economía social y solidaria que cuestiona éticamente la economía capitalista y establece alternativas al desarrollo, hoy más necesarias que nunca para salir de esta crisis civilizatoria.

El maestro Juan José Bautista tenía claridad en el fundamental tránsito de la **sociedad** como categoría moderna a **la comunidad** con un contenido transmoderno, y señalaba de modo enfático cómo era posible la construcción de una nueva subjetividad. La modernidad creó un marco categorial que expresó un tipo de racionalidad basada en certezas individuales, en el ego del sujeto moderno. Implicó el cementerio del pensamiento de los pueblos originarios que impuso un tipo de pedagogía, de ciencia, de filosofía, un

tipo de conocimiento, un tipo de antropología, un tipo de humano.

Este pseudouniversalismo con el que se erige la modernidad produce una racionalidad bajo la cual todo lo demás es negado, ocultado y subordinado a ser mero conocimiento local, por ser atrasados, viejos, premodernos, diferentes. Nuestros problemas difícilmente pueden ser entendidos a través de esta lógica y argumentación occidental y eurocéntrica. Los numerosos intentos de esto se han constituido como un gran fracaso con consecuencias fatales para nuestros pueblos.

El quedar atrapados en el marco categorial moderno nos impide entender otra realidad y construir un nuevo marco categorial que posibilite dar ese tránsito rumbo a una profunda transformación, hacia un modelo ideal fundamentado en la comunidad como tránsito de un tipo de vida a otro: la creación de otro tipo de humanidad, la semilla del nuevo humano.

Para reconstruir la comunidad debe existir el reconocimiento explícito de la dignidad del interlocutor, para que se abra más allá de las certezas individuales y el otro pueda interpelar. Sin embargo, el principio de reconocimiento de la subjetividad del otro es insuficiente. Desde nuestro horizonte cultural común, que nos une a los pueblos originarios, nos recalca el maestro: esto es solo un elemento de una comunidad de parientes tripartita.

Sabiendo que el ser humano no es nada sin naturaleza, esta nueva racionalidad se debe construir

a través de nuestra relación íntima con la Madre Tierra, con los parientes de la naturaleza, así como con los ancestros. El alimento es este lazo evidente, cotidiano, material, de conexión con ella. El consumo de nutrientes y energéticos necesarios para nuestra existencia, no es solo eso; el alimento genera contenido informático, un tipo de conexión neuronal que conlleva a otro tipo de humano. En el estómago inician las relaciones intersubjetivas, el tipo de relación práctico-material con la Pachamama. El consumo basado en un tipo de alimento no moderno constituye una unión diferente con la Madre, con la vida.

Finalmente, es la unión con los parientes ancestrales lo que permite cerrar el círculo de la comunidad. Necesitamos recuperar la subjetividad de ellos, de tal modo que nos acompañen y potencien nuestra lucha. “No es una cosmovisión, es una realidad milenaria fáctica”, esto nos enfrenta al reto de no sólo creer en los pueblos originarios, sino creer en lo que creen ellos: es constituir la verdadera comunidad con contenido transmoderno, que nos permita entender el mundo.

Conclusión

La economía moderna ha legitimado y continuado la concepción del humano y la naturaleza como objetos mercantilizables, promoviendo el ocultamiento de la explotación y dominio que se genera en el proceso de producción capitalista. Esto suscita un colapso que limita no solo la reproducción del capital, sino también limita el ciclo propio de la vida humana y no humana.

Antes, la crisis civilizatoria que esto implica, las formas de organización comunitaria se visualizan como potencias de transición y de radical transformación que identifican tanto Marx como Bautista en las organizaciones arcaicas de la comuna rural rusa, como en los pueblos originarios de América Latina, respectivamente. Representan formas de organización vivas que posibilitan este camino hacia un modelo ideal factible, con pretensión de universalidad como célula de lo nuevo por construir, lo caduco por desaparecer y lo viejo por prevalecer.

Bibliografía

- Bautista, J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* AKAL.
- Bautista, J. (2015). La Política en la Filosofía de la Liberación. Facultad de Filosofía y Letras. <https://www.youtube.com/watch?v=tXKoYuCM5bE>
- Bautista, J. (2017). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad*. Teoría y Praxis.
- Bautista, J. (9 de diciembre de 2017). *Códigos Libres*. Obtenido de Decolonialidad del poder: https://www.youtube.com/watch?v=Lpwh_NAUm7k&t=24s
- Bautista, J. (7 de noviembre de 2018). *El Espíritu de la Revolución del Siglo XXI*. Obtenido de Red ALBATV: <https://www.youtube.com/watch?v=-MalsOazcrdk&feature=youtu.be>
- Chang, M. (2005). La economía ambiental. En G. Foladori, & N. Pierri, *¿Sustentabilidad? Desacuer-*

- dos sobre el desarrollo sustentable. Porrúa, pp. 175-188.
- De Gortari, E. (1979). *Introducción a la lógica dialéctica*. Grijalbo.
- Foster, B., & Burkett, P. (2016). *Marx and the Earth. An Anti-critique*. Brill.
- Georgescu-Roegen, N. (1996). Ley de la entropía y el proceso económico. Fundación Argentaria.
- Hall & Klitgaard (2018) *Energy and the Wealth of nations: An Introduction to Biophysycal Economics*. Springer.
- Hardin, G. (1968). "The Tragedy of the Commons". En *Science*, vol. 162, 1243-1248.
- Hinkelammert, F. (1948). *Crítica a la razón utópica*. Primera edición. DEI.
- Lezama, J. L. (2019). *La Naturaleza ante la triada divina. Marx/Durkheim/Weber*. El Colegio de México.
- Luxemburgo, R. (1899). *Reforma o Revolución*. Izquierda Revolucionaria.
- Marx, K. (1844). *Los manuscritos económicos y filosóficos*.
- Marx, K. (1857). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse 1857-58)*. Siglo XXI.
- Marx, K. (1863-1865). *El Capital. Libro I, Capítulo VI inédito. Resultados del proceso inmediato de producción*. Siglo XXI.
- Marx, K. (1873; (1867,1ra)). *El capital Tomo I*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1875). *Crítica al programa de Gotha*. Aleph.
- Marx, K. (1877). *Carta al director de Otiechéstvennie Zapiski*. Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m1877.htm>: marxist.org.
- Marx, K. (5 de junio de 1881). *Proyecto de respuesta a la carta de V.I. Zasulich*. Obtenido de www.marxism.org: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/81-a-zasu.htm>
- Marx, K. (1885). *El Capital. Tomo II*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1894). *El Capital. Tomo III*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2015). *Escritos sobre la comunidad ancestral*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Torres, G., & Mariña, A. (2010). Gestación y desarrollo de la hegemonía de las formas y mecanismos de devaluación financieros y especulativos: desde la década de 1970 hasta la crisis. *Ensayos de Economía*, no.37. Jun-dic, 67-94.

La extinción y el pachacuti. América Latina y las crisis civilizatorias: diálogos de cambio de siglo entre José Carlos Mariátegui y Juan José Bautista Segales.

Ariel Salcito

Recepción: 16 de julio de 2022

Aceptación: 7 de noviembre de 2022

Resumen

El presente trabajo aborda un ejercicio comparativo entre los contextos históricos y las reflexiones producidas por José Carlos Mariátegui y Juan José Bautista Segales. La subordinación impuesta por la conquista, y la racionalidad triunfante de la modernidad europea, encubrieron los marcos civilizatorios autóctonos. Anclados en su tiempo, y en función de sus circunstancias, Mariátegui y Bautista Segales contribuyeron a revelar cuestiones como el sentido del tiempo y la historia, el carácter del sujeto revolucionario en la transformación social, la relación con los flujos ecuménicos de la modernidad y la elaboración de un marco de pensamiento de impronta latinoamericana.

Palabras clave

Bautista Segales, Mariátegui, crisis civilizatoria, pachacuti.

Abstract

The present work deals with a comparative exercise between the historical contexts and the reflections produced by José Carlos Mariátegui and Juan José Bautista Segales. The subordination imposed by the conquest, and the triumphant rationality of European modernity, hid the autochthonous civilizational frameworks. Anchored in their time, and based on their circumstances, Mariátegui and Bautista Segales contributed to reveal issues such as the meaning of time and history, the character of the revolutionary subject in social transformation, the relationship with the ecumenical flows of modernity and the elaboration of a framework of thought of Latin American imprint.

Keywords

Bautista Segales, Mariátegui, civilizational crisis, pachacuti

Introducción

Pensar América Latina constituye un desafío que se renueva con el discurrir de las generaciones. Abordar las particularidades que le son inherentes, sintetizar sus variables en caracteres uniformes, requiere la elaboración de un sujeto-objeto multifacético de pensamiento. En sus aristas perviven el pavor de los mitos, las venas abiertas, sus pueblos conformados por historias, los horizontes utópicos y una identidad que parece disgregarse o articularse al ritmo de vientos huracanados de lucha y resistencia. Semejante panorama implica, a su vez, problematizar rasgos consustanciales a una fisonomía definida. Los “mundos de la vida” involucrados trascienden, tanto los deslindes tradicionales entre lo real y lo ilusorio, como las nociones de temporalidad lineal de cuño occidental.

La conquista y ulterior dominación europea confirmaron uniformidad al desarrollo circunscripto de los habitantes originarios. Grupos humanos se agregaron al compás del mestizaje y la diáspora africana. Los fulgores independentistas cedieron terreno a décadas de conflictos de organización nacional. La hegemonía de burguesías señoriales sancionó la articulación, dependiente, con el mercado, bajo los parámetros de la división internacional del trabajo. La condición subalterna continuó imperando en el cambio de siglo. Las primeras décadas del siglo XX combinaron antiguos y novedosos elementos. Esta confluencia, no obstante, generó cuestionamientos destinados a convulsionar las sociedades latinoameri-

canas. La revolución mexicana cristalizó la creciente impugnación al orden oligárquico. Entre las consecuencias de la guerra mundial cobraron trascendencia aquellas que evidenciaban una crisis civilizatoria de proporciones. Los ecos revolucionarios impregnaron esperanzas y pesadillas en el seno de variados sectores sociales.

Estas líneas pretenden, desde la crisis civilizatoria del presente, interrogar los procesos acontecidos un siglo atrás. Ancladas en una concepción de la historia, entendida como “un dialogo sin fin entre el presente y el pasado” (Carr, 2001), que entablan una discusión entre autores y contextos. En sus entresijos, destilan continuidades y rupturas, susceptibles de alumbrar senderos a recorrer. Una reivindicación de identidad latinoamericana subyace en su seno. A partir de dicha matriz, este texto indaga sobre las miradas que, desde la intelectualidad del continente, se dirigieron hacia las crisis civilizatorias acontecidas en ambos periodos. Las reflexiones subsiguientes orbitan en torno a los planteos de dos autores emblemáticos: el peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) y el boliviano-aymara Juan José Bautista Segales (1958-2021). En el contrapunto de época que originan sus reflexiones, y las respuestas que ofrecieron a interrogantes comunes, residen los núcleos proliferantes que habitan estas páginas.

Los ritmos de la modernidad

Los trabajos contenidos en el presente volumen abundan sobre la obra del filósofo Juan José Bautista Segales. Entre los aportes de su pensamiento, destacan aquellos referidos a la crítica de

la modernidad occidental, cuyo derrotero desemboca en la crisis civilizatoria actual. El interés que nutre estas indagaciones se relaciona con los sentidos de la historia que se traslucen en su seno. A fin de aproximarnos a sus elaboraciones, y a la contrastación con Mariátegui y su tiempo, elegimos poner en práctica una suerte de “espacio de intelección” o entendimiento (Weinberg, 2014), basados en el análisis de la tensión de los siglos. En los albores del denominado “corto siglo XX”, entre 1914- 1991 (Hobsbwaum, 2005), adquirió espesor la percepción de una crisis civilizatoria de escala mundial. Los estragos de guerras recientes, la ominosa amenaza de conflagraciones futuras, desigualdades económicas y sociales, pandemias que agudizaron sus efectos, levantamientos populares con sus consiguientes represiones, y angustias globales, marcaban la pérdida del rumbo civilizatorio y sus ensoñaciones de “orden y progreso”.

Dichos paralelismos no deben hacernos olvidar las diferencias propias del transcurso del tiempo. La crisis civilizatoria que acicateó las preocupaciones de Bautista Segales contiene elementos inherentes al decurso histórico de comienzos del siglo XXI. La contaminación del medio ambiente, la tragedia del hábitat y la extinción de especies animales y vegetales, el cambio climático y la degradación de las condiciones de sustentación de la civilización humana, alertan sobre los límites de la sobre explotación de los recursos planetarios. Por otra parte, el libertinaje de los poderes represivos de las clases dominantes, y sus sicarios estatales y para-estatales, ante las resistencias de

los pueblos sobre cuyas espaldas se descargan los flagelos mencionados, nos previene de exagerar la homologación entre ambos procesos.

El último cuarto del siglo XX arrojó dictaduras sanguinarias, restauraciones democráticas, y el fenómeno de la globalización, que provocaron sustanciales transformaciones. Bolivia compartió las desventuras de época con los países del cono sur del continente. No obstante, albergó sus propias singularidades. Los años de juventud de Bautista Segales fueron testigo del surgimiento de movimientos culturales y políticos aymaras de base urbana. La cotidianidad del racismo enquistado en la sociedad enardecía las voluntades de una juventud desprovista de complejos de inferioridad. La confluencia con la renovada dirigencia rural alumbró el nacimiento del movimiento katarista. Las reivindicaciones entrañaban un reclamo de reconocimiento étnico. La centralidad, tanto del discurso como de la práctica, se ubicaba en la valoración de la historia y la cultura indígena, así como la conciencia de la explotación económica, en tanto campesinos o trabajadores urbanos. De allí derivan el reconocimiento hacia los luchadores del pasado, desde Tupac Katari y su compañera Bartolina Sisa, hasta los rasgos de identidad culturales, lingüísticos, y la cosmovisión originaria.

En este contexto de redescubrimiento aymara, Bautista Segales inició estudios de sociología en la Universidad Mayor de San Andrés. Posgrado mediante, viajó a México durante la década de 1980, donde conoció al filósofo mexicano Enri-

que Dussel, quien se transformaría en su mentor. Adherir a la filosofía de la liberación conllevó el desplazamiento del marco disciplinario, hacia la Filosofía primero y las Ciencias Sociales después. Ello se plasmó en su producción académica. *Crítica de la razón boliviana* (3° ed., 2010), *Hacia una dialéctica del desarrollo de la vida* (2012), *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana* (2012), *Hacia una ética crítica de la racionalidad moderna* (2013). En el año 2015 fue galardonado con el Premio al Pensamiento Crítico por el libro *Qué significa pensar desde América Latina. Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental* (2014). Sobre esta obra se dirigirán las indagaciones contenidas en estas líneas.

El marco interpretativo desde el que se despliega la concepción histórica de la filosofía de la liberación es explicitado en la obra de Dussel: 1492. El encubrimiento del otro (1994). Un primer aspecto se encuentra relacionado con la idea del “descubrimiento” de América como inicio de la Modernidad. El conocimiento racional superaba las barreras que lo aherrojaban a las tinieblas de la teología, la superstición y la ignorancia. Una nueva razón regía las nociones utilizadas para aprehender el mundo circundante. Originada en las ciudades medievales, el arribo a las nuevas tierras consumaba su desarrollo. La perspectiva tradicional europea situaba su referencia geográfica en las tres partes (Europa, Asia y África) con el mar Mediterráneo como común denominador. Aun considerada como periferia socio-civilizatoria del mundo asiático- musulmán, primaba en el europeo una concepción auto-referenciada. La

teleología de la historia, que encontraba en Asia el origen y en Europa la superación, plasmaba el horizonte del pensamiento del viejo mundo.

Enrique Dussel postula que el triunfo de la racionalidad, propia de la Modernidad, engendró novedosas coordenadas geopolíticas. En la escala planetaria residía su singularidad. Erigida como centro de la economía atlántica, Europa se arrogó asignar, a las restantes regiones, funciones conforme se configuraban las relaciones de producción del contexto incipiente. A través de la reconstrucción de la experiencia de Cristóbal Colón, realizada por el historiador mexicano Edmundo O’Gorman, Dussel describe el itinerario del “descubrimiento”. Convencido de haber encontrado la ruta al Asia, Colón percibe las realidades americanas de acuerdo a la convicción de situarse en territorio asiático. Su cosmovisión de cristiano ítalo- ibérico, enfrentado al mundo musulmán del norte africano y los turcos otomanos, incide en sus motivaciones. Experto navegante y lector de las crónicas de Marco Polo, su búsqueda estará signada por el afán de conocimientos, riqueza y alianzas tendientes a la expansión de la fe cristiana. Esta certeza continuaba vigente al morir en 1506. Bajo esta concepción, “descubrir” significará proyectar categorías familiares a los habitantes originarios, que serán conocidos a través de la errada presunción de ser asiáticos.

A partir de los viajes de Amerigo Vesputti se comienza a correr el velo encubridor de esta idea. Al servicio de la corona de Portugal, continúa navegando hacia el sur, actual territorio del Brasil.

Pronto llega a la conclusión de encontrarse, no en una parte conocida del mundo, sino en una cuarta, y desconocida para los europeos, porción del planeta. Viajes y descubrimientos posteriores confirmarán dicha presunción. Así se erige la auto percepción europea. Centro del mundo, universalidad descubridora, capaz de constituir a otras regiones y culturas como periferias del flamante centro de la modernidad naciente.

Desde semejante sitio, la dominación establecida reflejó un carácter definido. Pasado el primer momento de contacto, y desengañados por la bestialidad de la conducta de los españoles, la resistencia indígena fue encarnizada. Dussel realiza un incompleto inventario de sus hitos significativos. Y si bien abarca la geografía del continente, el lente del investigador centra en el mundo mexicano su caracterización ulterior. De la misma se desprende la forma en que los vencidos conceptualizaron la nueva situación. El final del mundo conocido, el inicio del "sexto sol", tiempo de desdicha y sometimiento. Tanto en los Diálogos de los sabios, como en testimonios transmitidos a través de generaciones, se desprende la percepción del comienzo de una época de oscuridad. De esta forma desembarcó en América aquello que la cultura occidental denomina Modernidad. Tras el triunfo de un tipo de racionalidad, se ocultaba un mito perturbador, que clarificaba su pecado de origen: la humanidad de las culturas vencidas sacrificadas en su provecho.

Este entramado interpretativo condujo las reflexiones de Bautista Segales. La ineludible refe-

rencia de su maestro, Dussel, proporciona el punto de partida desde dónde interrogar la realidad, muñado de una perspectiva latinoamericana. Su especificidad reside en el marco andino-amazónico a partir del cual lleva adelante la traducción del pensamiento de Dussel. Esto implica plantearse el problema del otro, no en relación con el ser o el saber auto centrado del sujeto occidental, sino a través del otro, que interpela desde su lugar negado y sometido a condición de inferioridad:

El problema es construir un marco categorial que permita entender en el plano de la filosofía la especificidad del problema del subdesarrollo, la dependencia, la opresión, el colonialismo, la miseria, la ignorancia, la negación, el sufrimiento y la exclusión latinoamericanos, y para ello no bastaba (porque era insuficiente) el pensamiento y la filosofía europeos, porque no era ni nunca fue su problema (Bautista, 2014: 25).

Afrontar el reto conllevaba la exigencia, por demás significativa, de apartarse de la tradición heleno-europeo-occidental del pensamiento filosófico. Constituida su especificidad por la trama histórica inherente, América Latina postula un discurso filosófico de tipo universalista, a través de la superación de los paradigmas de la modernidad eurocéntrica. Las problemáticas del presente se agitan como objeto de novedosas indagaciones. Su pretensión, por ende, es mundial, posmoderna y liberadora.

Dos coyunturas contemporáneas reafirmaron esta posición. Por un lado, la conmemoración de

los 500 años de la invasión europea. La profusa producción intelectual dedicada al aniversario suscitó toda clase de reacciones. Aquello, que Marx había resaltado como “la sangre y el lodo” de la acumulación originaria primitiva, regresaba como síntesis de la modernidad, esta vez teñida de universalidad de impronta europea. En respuesta, múltiples voces reafirmaron estridentes no hay nada que festejar, visibilizando las implicancias catastróficas del proceso iniciado el 12 de octubre de 1492. Poco tiempo después, el 1 de enero de 1994, se inició el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, México. Alejados del discurso de la izquierda latinoamericana tradicional, y su cosmovisión moderna-occidental, los zapatistas interpelaron al mundo desde la realidad de los pueblos originarios. Ello significaba un punto de ruptura fundamental: se trataba de una voz antigua y que, a la vez, nunca había dejado de formar parte del presente. Pero, en tanto voz soterrada y encubierta, la acción de los zapatistas la reveló en su dimensión original, interrumpiendo el triunfo del discurso único de la globalización neoliberal.

Los sentidos históricos desplazaban el eje bajo el cual se comprendía la modernidad. Al situarse desde una perspectiva latinoamericana, reivindicaba una identidad conformada por historias que, a partir de sus particularidades, devenían susceptibles de converger en la totalidad. Esa misma totalidad confería el derecho de plantarse con pretensión de universalidad. Una voz, tan sojuzgada como postergada, reclamaba su derecho a expresarse sobre el desarrollo de la civili-

zación humana. Y lo hacía bajo los dictados del mundo histórico de la experiencia concreta que había jalonado el propio discurrir. Su juicio de parte venía recubierto de inherente legitimidad.

Por supuesto, ello implicaba enjuiciar el conocimiento sobre la realidad latinoamericana. Las convenciones del mundo académico obturaban un avance sustantivo. Las visiones de conjunto, los caracteres procesuales, las dinámicas que tornan inteligible la vida social, quedaban excluidos del marco de estímulos brindado por las becas de investigación. Primaba el énfasis, auto referenciado, de un mundillo de recortadores seriales de objetos de estudio, detentadores de selectos currículum vitae con lecturas actualizadas. Sus marcos teóricos reproducían autores o “giros” entronizados al vaivén de las modas académicas, pululando por jornadas o congresos capaces de engrosar antecedentes académicos. Así permanecían, carentes de dialogo, con el espectro circundante, delatando una porción de sus imposibilidades. Otras provenían de estructuras más profundas:

Uno de los problemas fundamentales de la ciencia social y la filosofía latinoamericanas es que razonan y piensan América Latina desde la cosmovisión que Europa tiene de nosotros y del mundo, esto es, lo hacen como si fuesen europeos, porque piensan y razonan presuponiendo la concepción moderna de la historia y no desde la especificidad propia de la historia latinoamericana y mundial, que no es la misma, porque tenemos otra historia

que aún necesitamos des-en-cubrirla para vernos desde nuestro propio horizonte, desde lo que somos en la historia, y no desde lo que la modernidad occidental dice que somos (Bautista. 2014: 47).

Juan José Bautista Segales dirigía las críticas hacia la producción del mundo intelectual al que pertenecía. Pero transmitir los conocimientos, desde la torre de marfil hacia los senderos transitados por las personas comunes, no dependía sólo de intenciones. Pensar América Latina tenía sentido en tanto conceptualización concreta. En la década de 1990, esa realidad se encontraba permeada por las políticas neoliberales. Sobre los estragos desencadenados por las prescripciones del Consenso de Washington, y las misiones del Fondo Monetario Internacional, existe abrumadora evidencia. El crecimiento, paulatino, de los movimientos de resistencia a escala continental, atestiguó el ardor de lucha que alimentaba la dignidad de los “nadies”. La defensa de los recursos naturales y las condiciones elementales de vida articularon su contenido. Enfrente se agitaban fuerzas que pugnaban en pos de sus objetivos: “El imperio de la propiedad privada de las empresas se está apropiando poco a poco de todos los recursos naturales para producir más y más ganancias, lo cual es su único objetivo y fin, ante el que está dispuesto a sacrificar la vida humana en general y el planeta entero” (Bautista, 2014: 52).

La magnitud del desafío torna acuciante una respuesta. La filosofía de la liberación latinoameri-

cana se erige como vector de resistencia, ante una amenaza planetaria de proporciones. No son cometas, alienígenas, dinosaurios o mutantes quienes acechan las condiciones de sustentabilidad de los seres humanos y la naturaleza que la posibilita. Ello implica, en forma concomitante, una propuesta tan antigua como novedosa: la ruptura con los patrones, pretendidamente universales, impuestos por la modernidad. Desde América Latina surge una alternativa, susceptible de amalgamar el torrente de luchas contra la depredación extractivista, impulsada desde los centros de poder hegemónicos. Producir otra idea de la economía y la sociedad, significa, a su vez, dotarla de capacidad de responder a la encrucijada histórica que se cierne sobre el horizonte civilizatorio. A diferencia de coyunturas anteriores, los modelos alternativos, sean pos capitalistas o socialistas, requieren un paradigma diverso. La creación de conceptos y categorías presuponen la problematización de la racionalidad que originó los anteriores: “ya no es el Ser o la razón, el signo o el símbolo, el lenguaje o la argumentación, sino la vida humana, que está en peligro, pero no la vida de unos cuantos, sino la vida de todos, para que ahora la vida sea posible en un mundo en el cual todos podamos caber y comer con dignidad, para poder vivir una vida digna y liberada de toda forma de dominio” (Bautista, 2014: 52).

Pantalla del mundo nuevo

Las incertidumbres también acompañaron el cambio de centuria anterior. Transformaciones

sustanciales se verificaban a escala global. En 1923, luego de más de tres años en Europa, José Carlos Mariátegui regresaba al Perú, influenciado por el clima de época de pos guerra. Con el tiempo confesaría haber encontrado, en los añosos caminos europeos, las enseñanzas para desentrañar las complejidades del Perú. La escena contemporánea manifestaba la impronta de un excepcional dinamismo. Las atrocidades perpetradas durante la guerra, y el sentimiento de descontento producto de los tratados de paz, cuestionaron los pilares de la sociedad liberal occidental. Valores como la razón, la ciencia, y la certeza de una marcha ineluctable hacia el perfeccionamiento de la condición humana, fueron impugnados desde diferentes perspectivas. La amenaza representada por la revolución bolchevique, la agitación desplegada por la clase obrera y las revoluciones fallidas en Alemania y Hungría, representaban un cuestionamiento del sistema capitalista como tal, pero no de las ideas que nutrían la cosmovisión de la modernidad occidental. En tanto, en el seno de la variopinta constelación de fuerzas de derecha, emergieron aquellas que, unidas a valores nacionalistas o antisemitas, impugnaron al positivismo decimonónico.

Mariátegui no se dejó deslumbrar con el brillo de la civilización europea. Primó el compromiso político, el análisis y las posibilidades de transformación social en el Perú, en particular, y en América Latina en general. Las dos primeras décadas del siglo XX enmarcaron el surgimiento de movilizaciones populares, mancomunadas por el cuestionamiento al orden oligárquico instaurado en

la región. La ideología de estos grupos se encontraba determinada por “la emergencia en una realidad de alcance latinoamericano, que superaba por la fisura histórica que abría la revolución mexicana y se amplificaba en todas las luchas contra el carácter dependiente de nuestros países” (Beigel, 2006: 34). El alcance latinoamericano entrañaba la identificación de quienes eran considerados sus actores. La enunciación de un “nosotros” irradiaba, retroalimentada por una fuerza integradora que permitía trascender las fronteras nacionales. El pensamiento y la acción desafiante fueron explícitas respecto las condiciones de la existencia concreta. Y la interpretación del pasado que había desembocado en el presente señaló los ejes del decurso histórico. Cuando Mariátegui caracterizaba la preeminencia del periodo colonial, forjaba cánones regionales:

Los pueblos de la América española se mueven en una misma dirección. La solidaridad de sus destinos históricos no es una ilusión de la literatura americanista. Estos pueblos, realmente, no sólo son hermanos en la retórica sino también en la historia. Proceden de una matriz única. La conquista española, destruyendo las culturas y las agrupaciones autóctonas, uniformó la fisonomía étnica, política y moral de la América Hispana. Los métodos de colonización de los españoles solidarizaron la suerte de sus colonias (Mariátegui, 1924: 13).

Esa vocación unificadora representó una bandera en sí misma. La sucesiva dependencia de una potencia externa uniformizaba las trayectorias.

Las ansias de liberarse de ese destino infausto corrían por idéntico cauce. América Latina designaba, además de una expresión territorial, cultural y lingüística, un proyecto político. En su seno se agitaban impulsos de transformación radical de la sociedad.

Las reflexiones del peruano constituían el corolario de un derrotero particular. Un accidente infantil había causado el abandono de la educación formal. La formación autodidacta encontró en el periodismo el vehículo de expresión consustanciado con “la emoción de su tiempo”. La difusión y la multiplicación del público lector favorecieron la emergencia de circuitos de cultura escrita. El auge editorial generó canales alternativos. La contraposición con la producción intelectual de la oligarquía, resguardada en reductos académicos o la prensa tradicional, devenía explícita. La reforma universitaria avanzó sobre el carácter aristocrático de las casas de altos estudios. En el Perú, inclusive, sus antecedentes se remontan a las protestas de 1909, en la Universidad de San Antonio Abad, Cuzco. En 1920, en la misma ciudad, se celebró el congreso de estudiantes peruanos. Fruto de sus disposiciones, emergió la voluntad de involucrar referentes excluidos de la educación superior. Concebir una alternativa popular alteraba su esencia. Democratizar el acceso era el objetivo manifiesto. Confluir con el movimiento sindical obrero, su horizonte de transformación. Así nació la Universidad Popular González Prada. Mariátegui la definiría tiempo después: “Nuestras actividades se orientan a la revolución de los espíritus, y las universidades

populares que hemos erigido son el ensayo de la futura Universidad Social, frente a los enfermizos institutos oficiales actuales que crean castas de sabios y oligarquías de burócratas” (Mariátegui, 1994: 31).

El acceso al conocimiento de las mayorías populares constituyó una constante preocupación en Mariátegui. Los emprendimientos editoriales buscaron combinar formación política, crítica artística y debate doctrinario. La fundación del Partido Socialista del Perú persiguió anudar su destino con los trabajadores hacia quienes dirigía su mensaje. Idéntico espíritu nutrió las iniciativas en torno a las revistas *Amauta* y *Labor*, de las cuales fue fundador, y los acercamientos al mundo sindical y al emergente movimiento indigenista. Consustancial a estas actividades, subyacía la concepción de habitar un tiempo de crisis civilizatoria aguda:

¿Es la civilización que enferma las almas y las toca del letal anhelo de la muerte? El desencanto del progreso, la dura ley perenne de los poderosos, el clamor de miseria de los que sufren, cuanto deja en los espíritus la convicción de que la injusticia es una norma inexorable. Y la vorágine de la vida febril que nos enferma, la electricidad que sensibiliza nuestros nervios gradualmente, el teléfono que genera muy lentos trastornos mentales, la mareante confusión de los automóviles que pasan raudos lastimándonos con el grito ululante de sus bocinas, todo va siendo germen fecundo de la neurastenia (Mariátegui, 1987: 67).

El énfasis en la decadencia coexistía con las esperanzas suscitadas por la marea revolucionaria mundial. La contraposición revolución-decadencia conllevaba implícitas aquellas categorías que oponían los polos de vida-muerte, vigor-decrepitud, animado-inerte. Sin embargo, hablar de revolución revestía intrínsecas peculiaridades. Mariátegui dedicó los esfuerzos hacia su caracterización en el Perú. La adopción del marxismo y el entusiasmo por el triunfo bolchevique confirmaron prioridad a la problemática. La realidad peruana ofrecía, a la hora de determinar la articulación de las fuerzas productivas con las condiciones subjetivas propias de un proceso revolucionario, serias dificultades. Una clase obrera, minoritaria y con importancia estratégica relativa, señalaba las limitaciones del pretendido sujeto revolucionario. La burguesía, subordinada a los imperativos del capital transnacional, y aliada a los terratenientes. La construcción del socialismo debía recorrer un sendero amoldado a dichas circunstancias.

La perspectiva histórica permitió identificar rasgos colectivistas, heredados de los antiguos ayllus, célula básica andina. A partir de estas supervivencias, provenientes de la noche de los tiempos, Mariátegui encuentra en la comunidad elementos de socialismo práctico. Esta constatación permitía postular la fusión entre la esperanza mesiánica de las masas indígenas con un programa socialista viable. A su vez, introducía un marco de especificidad en el seno de la formación nacional peruana. El decurso de la historia no reproducía, en forma espejada, el molde

europeo, pretendido universal. En la defensa de la comunidad residía una vía autónoma de tránsito hacia el socialismo:

Nosotros creemos que entre las poblaciones “atrasadas”, ninguna como la población indígena incásica reúne las condiciones tan favorables para el comunismo agrario primitivo, subsistente en estructuras concretas y en un hondo espíritu colectivista, se transforme, bajo la hegemonía de la clase proletaria en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista (Mariátegui, 1989).

La persistencia de la tradición colectivista manifestaba su fortaleza en los inicios del siglo XX, cuando el capitalismo se constituía como modo de producción predominante en las ciudades, centros mineros y plantaciones costeras (Flores Galindo, 1998). Un mundo donde coexistían formas productivas diversas requería pensar su transformación aunando lo antiguo y lo nuevo. Se trataba, en todo caso, de construir arando el porvenir con viejos bueyes. Y el horizonte que prefiguraba el porvenir era la construcción del socialismo: “La decadencia y la revolución, así como coexisten en el mismo mundo, coexisten también en los mismos individuos. Pero finalmente uno de los dos espíritus prevalece. El otro queda estrangulado en la arena” (Mariátegui, 1970: 182).

Una indagación válida conduce a esclarecer la naturaleza del término “crisis civilizatoria”. En forma sucedánea, corresponde inquirir sobre la capacidad de articular una respuesta, sustenta-

da en un pensamiento de impronta latinoamericana. El historiador peruano Ricardo Melgar Bao aventura respuestas tentativas a través del pensamiento de Mariátegui. Con meridiana claridad resalta la equivalencia entre los conceptos de crisis y capitalismo. Para el amauta, “la crítica al capitalismo es la crítica a un modo de vida, a un sistema que abarca todos los órdenes y planos de la existencia, proyectado a escala planetaria” (Melgar Bao, 1995: 85). El capitalismo estructuraba el espacio mundial, dinamizando la forma burguesa de la modernidad, antagónica de la subsistencia de culturas milenarias, sumidas en su propio ritmo histórico. Tamaño poder obligaba a considerar tanto la larga como la corta duración de los ciclos económicos del sistema. Por consiguiente, la modernidad había logrado configurarse a escala mundial en tanto instancia de totalidad.

Modernidad y capitalismo confluyen en tanto categorías históricas que substancian la expansión de la civilización occidental. Sin embargo, la crisis civilizatoria preanunciaba la transformación en ciernes. Para un marxista “convicto y confeso” como Mariátegui, la aguja imantada señalaba hacia el socialismo. La noción de crisis civilizatoria, antes que declive o colapso, se orientaba hacia una alternativa surgida de la propia dialéctica de la modernidad capitalista. La ciencia, la tecnología y el mito socialista configuraban el legado occidental. En este punto, tanto Occidente como Europa continuaban vigentes, irradiando influjos hacia los espacios orientales o americanos. Sin embargo, así como los hechos históricos consu-

maban un proceso irrecusable, las realidades en que arraigaban constituían, a su vez, procesos particulares. De allí provenía la insistencia de Mariátegui, en evitar trasladar categorías de un continente a otro en forma mecánica. Connotados debates de su tiempo giraron en torno de dichas apreciaciones.

Entre ellos, a los efectos del interés que alimenta estas páginas, se encuentran aquellos suscitados por la emergencia del movimiento indigenista. Originado por las inquietudes filantrópicas de intelectuales urbanos, el indigenismo logró organizar su influencia a escala nacional. Sus acciones consistían en “apoyar las quejas y reivindicaciones de los indígenas, designar abogados para defenderlos gratuitamente, conformar comisiones investigadoras” (Flores Galindo, 1994: 298) a fin de constatar explotación y abuso. El análisis de Mariátegui se sustenta en su cosmovisión sobre el sentido de la historia. Concebía el estudio del pasado como insumo esencial a la hora de interpretar el presente. Se advertía, al respecto, una contradicción flagrante: la interpretación impuesta del pasado peruano, desde 1532 en adelante, presentaba un sujeto originario vencido y humillado. El destino parecía haberse ensañado contra las mujeres y hombres que conformaban la cultura andina.

El surgimiento del indigenismo trastocó la lógica del racismo tradicional. La esencia residía en esas cuatro quintas partes de población sojuzgada. En torno a las anfractuosidades de la cordillera de los Andes se había erigido el despliegue histórico

de la cultura andina. La raza que la encarnó, la lengua que la habló y el espíritu que la nutrió, habitaban el mundo rural de la sierra. De esta forma se corporizaba la unidad de identidad primordial. Tenía un epicentro geográfico: el Cuzco. A su vez, contaba con un momento de cristalización en el decurso de la historia: el imperio Inca, que el indigenista Luis Valcárcel denominaría “el incario”. Esta noción, inclusive, era susceptible de revestir una dimensión “pan-andina”, trascendiendo las fronteras de los Estados nación modernos.

El grupo Resurgimiento, fundado en 1926 por Valcárcel, representaba sólo una, entre otras voces, que componían el espectro del indigenismo. La superación de esquemas filantrópicos, o soluciones centradas en extensiones educativas o medidas administrativas, anidaba en todas ellas. Mariátegui coincidía con Valcárcel sobre los aspectos utópicos que alumbraban el renacimiento indígena. El énfasis sobre la trascendencia del pasado previo a la conquista señalaba una base de entendimiento. Sin embargo, en la concepción relativa a la direccionalidad del tiempo, residían profundas diferencias. Establecer una relación de continuidad entre el runa, campesino andino, habitante de un imperio pujante como el Tawantinsuyu, y el indio, oprimido tras siglos de colonia y república, implicaba una noción discutible respecto la temporalidad. Para Valcárcel, los influjos de la época conducían hacia la restauración del pasado. La ensoñación del mito redentor, la voluntad y la imaginación, se erigían como fuerzas propulsoras de la resurrección de la raza. Coexistía, al respecto, la abominación de los legados

occidentales, diagnosticados de putrefacción e inminente decadencia. La progresión del tiempo se configuraba como retorno a un punto de origen. Una teleología de la historia tendida hacia el pasado incaico acompañaba esta versión del indigenismo cuzqueño. Así se encontraba concebida en tanto destino circular, planeando cual cóndor sobre los valles, montañas y altiplanicies de los Andes. El lenguaje profético anunciaba el ideal de restauración, punto culmine de una utopía retrospectiva.

Mariátegui oponía el interés por las transformaciones revolucionarias de la época. En el socialismo se encontraba la levadura que otorgaba espesor histórico a la esperanza indígena. Lo ecuménico emanaba sus fulgores hacia lo particular. Para ambos, el tiempo discurría lineal en forma implacable. En su seno se desarrollaban los actos que componían el teatro de la historia humana. Esperanzas y luchas explicaban su lógica intrínseca. Este incesante escenario dejaba huellas susceptibles de influir en futuros acontecimientos. El afán restaurador de Valcárcel ignoraba esta lógica ineluctable. En un artículo publicado en *Mundial*, el 11 de septiembre de 1925, Mariátegui explicitaba sus divergencias:

Ni la civilización occidental está tan agotada y putrefacta como Valcárcel supone. Ni una vez adquiridas sus experiencias, sus técnicas y sus ideas, el Perú pueden renunciar místicamente a tan válidos y preciosos instrumentos para volver, con áspera intransigencia, a sus antiguos mitos agra-

rios. (...) Contra los hechos históricos, poco o nada pueden las especulaciones abstractas de la inteligencia ni las concepciones puras del espíritu. La historia del Perú no es sino una parcela de la historia humana. En cuatro siglos se ha formado una realidad nueva. La han creado los aluviones de Occidente. Es una realidad débil. Pero es, de todos modos, una realidad (Mariátegui, 2007: 71-72).

La cuestión del indio correspondía a una problemática política y social. El régimen de propiedad de la tierra era su piedra angular. La resistencia de las comunidades encarnaba la realidad cotidiana del campesino andino. La confluencia entre socialismo y las reivindicaciones indígenas articulaba su contenido. Allí residía su carácter revolucionario.

El futuro llegó (hace rato)

El recorrido precedente nos habilita formular una serie de precisiones. La novedosa configuración del pensamiento latinoamericano, ante el desafío planteado por la crisis civilizatoria actual, es una de ellas. Tanto las tradiciones intelectuales como las recurrencias temáticas ilustran al respecto. La relación con los flujos ecuménicos es otra. Convergen, en este sentido, tensiones referidas a los intercambios entre lo particular y lo universal. El historiador argentino Martín Bergel problematiza la pertinencia del concepto civilización. Eludiendo blandir el juicio lapidario que la “misión civilizatoria” europea concita, rescata aspectos de la ilustración, dignos de proyectarse

en el horizonte: los hábitos de tolerancia, el ejercicio público del intercambio de ideas. En contraposición, es claro que la modernidad ha prodiado procesos caracterizados por la violencia, el saqueo y la injusticia. Pero las incertidumbres del presente y la gravedad de los retos planetarios, exigen el deslinde entre las continuidades y rupturas funcionales al contexto en ciernes.

Este contexto presenta perfiles definidos. A la emergencia de movimientos políticos de extrema derecha, y la evidencia de las consecuencias del cambio climático, se adicionó el impacto de la pandemia covid 19, devenida por la simultaneidad y magnitud de sus manifestaciones, en un “momento global total”. Si el ensayo de Bergel hubiera sido publicado poco tiempo después, podría haber incluido “los ladridos de la OTAN” en las fronteras de Rusia, la guerra de Ucrania subsiguiente y la inflación devastadora de los precios de los alimentos y la energía, que precipita a millones de personas a la pobreza. Todo esto, sumado a la evidencia indisimulable de habitar el planeta escoria, escenario del ejercicio desembozado de la represión, la desigualdad, el cinismo y la explotación.

Las reflexiones de Bautista Segales son tributarias de estas problemáticas. Si para Mariátegui el concepto capitalismo encarnaba, desde una postura socialista, el concepto crucial para abordar la crisis civilizatoria, diversas son las claves del pensamiento del boliviano. Desde la filosofía de la liberación latinoamericana emerge la modernidad, en tanto sistema civilizatorio occidental y

eurocéntrico, como eje explicativo nodal. La pretensión de superioridad, esgrimida por la racionalidad occidental, ha sido capaz de socavar tanto la legitimidad como el lugar de enunciación de aquellos “otros”, negados e invisibilizados:

De aquí la relevancia de mostrar la estrecha relación que existe entre la modernidad como proyecto de dominación y la racionalidad pertinente a ella, también de dominación, concebida ahora como paradigma universal de conocimiento, a partir del cual la modernidad europeo-occidental se podía relacionar con el resto de la humanidad en términos de dominación (...) ahora basta con imponer y desarrollar unilateralmente «SU» conocimiento, su saber y su ciencia, como si fuese el único, el más racional, verdadero, universal y objetivo (Bautista, 2014: 68).

Es muñida de esta falsa universalidad que la modernidad encubre la lógica que sustenta. La obliteración de saberes originarios acompaña la explotación económica y el dominio político. Hacer que la tortilla se vuelva, invertir el sentido de las cosas, requiere de un sujeto revolucionario con perfiles definidos. Su praxis, dada la magnitud del contrincante, solo podría representar el reflejo cohesionado y resuelto de un colectivo unificado. La concepción universalista esgrimida por Mariátegui identificaba al capitalismo como ordenador del sistema global. La atención a las especificidades locales enriquecía, pero no obturaba este aserto. Correspondía al proletariado oficiar de enterrador de la burguesía. Para Bautista, priorizando las jerarquías articuladas en

torno a la modernidad, el sujeto revolucionario debía ser conceptualizado merced a parámetros diferentes. En la categoría “pueblo” encuentra el potencial sujeto transformador. Su conformación excede la ubicación en el seno de las relaciones de producción capitalistas. Antes bien, constituyen el producto de una historia y cultura específica. En América Latina, la categoría pueblo se mimetiza con aquellas voces negadas y oprimidas por la modernidad. Por supuesto, su contenido varía al ritmo del propio acontecer histórico.

El desarrollo del capitalismo había confrontado la existencia misma de las formas comunitarias tradicionales. Basado en los estudios del teólogo alemán Franz Hinkelammert, Bautista aborda la incompatibilidad de la pervivencia de las últimas respecto del primero. En la segunda mitad del siglo XIX se habían desencadenado los trazos ostensibles de la ofensiva del capital privado sobre las comunidades. En el tiempo siguiente arreciaron los remezones del enfrentamiento inevitable. Pero, por fuera del “tiempo corto” de los conflictos y las orientaciones políticas, se agita el trasfondo de los diversos tipos de racionalidad que pugnan por imponerse. De acuerdo a la postura de Hinkelammert, la contradicción fundamental que entraña la racionalidad impuesta por la modernidad es la dicotomía entre la vida y la muerte. La obsesión por el crecimiento, la creación de necesidades y la potencialidad de metas infinitas, configuran la erección de un Dios nuevo, mejor hecho, bajo el pulgar de la lógica medios-fines de naturaleza intrínsecamente destructiva. El cielo oficia como límite de la progresión lineal del

tiempo de la modernidad. En tanto, las formas de vida comunitarias se erigen como alternativas civilizatorias, en función de su anclaje a una ética cuya razón primordial es la reproducción de la vida. Esta lógica reproductiva concibe el discurrir del tiempo a través de la circularidad de los ciclos de la naturaleza. En ella reside la condición de posibilidad que garantiza la prosecución de la vida. Allí anida su carácter revolucionario.

Pero la evidencia incontestable que subyace en estas afirmaciones disimula apenas otras cuestiones acuciantes. ¿Desde dónde emerge un diagnóstico certero de la crisis civilizatoria en curso? ¿Cuáles son sus alcances? ¿Cuán posible resulta la formulación de un planteo alternativo de la realidad? La búsqueda de respuestas conduce a Bautista hacia un punto de origen: el intrínseco acto del pensar. Al respecto, resalta una verdad de Perogrullo: como todo acto humano, el pensar transcurre en el presente, proyectándose en una determinada noción de temporalidad. Y son las problemáticas del tiempo presente las que implican la condición de posibilidad básica del pensar. Para pensar hay que vivir, y se vive inserto en un entramado social que, paralelamente, se desenvuelve en el mundo de los seres y las cosas de la naturaleza. Esto no significa que todo ser vivo piense: “los acontecimientos que vienen sucediendo en nuestro tiempo, en nuestro continente y en el mundo desde principios de este siglo, muestran claramente que no todo el mundo piensa, aunque tenga cerebro, libros publicados, doctorados o abundante experiencia teórica y política” (Bautista, 2014: 77).

La conjunción entre pensamiento y contexto engendra un nudo problemático. Es así como la identificación de un problema presupone una valoración concerniente a la gravedad que reviste. Y, en palabras de Bautista, el diagnóstico es contundente: “grave gravísimo” se revela el contexto de la crisis civilizatoria de nuestros días. La vida de los humanos, no sólo los latinoamericanos o los habitantes de las periferias despojadas del mundo, sino de la humanidad. Y la especie, con sus civilizaciones y monumentos, arrastrando a los seres vivos de la naturaleza y al planeta. Y los historiadores, devenidos en últimos juglares del apocalipsis, sin la perspectiva de una “posteridad remotísima” a quien legar el mensaje de los mundos que alguna vez fueron. La vida y la muerte, enfrentadas en la arena del presente, dirimen en el cenit de la modernidad su sentido final.

Establecer la causalidad, mensurar la gravedad y el alcance de la problemática, representa una aproximación a la línea del combate. La lógica intrínseca, que subyace en los desbocados apetitos de la modernidad, indica el derrotero a seguir. En tanto posicionada desde América Latina, surgida de la historia y alimentada por su esencia, la respuesta a la crisis comporta retrotraerse al momento constitutivo en que la modernidad enseñoreo su dominio. El proceso iniciado en 1492 interrumpe un desarrollo civilizatorio que incluyó el intercambio armónico con la naturaleza. La imposición de la modernidad encubrió una extendida gama de saberes y logros culturales alcanzados por los pueblos originarios. La recuperación de sus aportes deviene insumo obligado

en defensa de la vida. Ello implica trascender las lógicas de la modernidad, privilegiando las voces soterradas. Por supuesto, las mismas se expresaron a través de sus manifestaciones inherentes, ajenas a la construcción de los argumentos lógico-científicos, que culminarían invadiéndolas.

En la clave andino-amazónica, en la que se referencia Bautista, el punto de quiebre se encuentra simbolizado por la noción de pachacuti. Siguiendo la acepción comúnmente utilizada del término, la noción de pachacuti, designa la inversión o el trastocar del orden del mundo. Toda una abigarrada constelación de acontecimientos trágicos, desencadenada por la llegada de los europeos y la conquista subsiguiente, habían configurado un tiempo de pachacuti. El ser, la luz, el sol, habían cedido paso al no ser, la oscuridad y el mundo subterráneo. Las tinieblas se extendían sobre los valles, ríos y montañas del mundo de los hombres. Sin embargo, la cosmovisión del tiempo andino, a diferencia de la occidental, es cíclica. El equilibrio puede ser restablecido y los opuestos, vueltos a invertir. Las relaciones comunitarias y el respeto hacia la naturaleza, corporizada en la Pachamama, más que abstracciones antropológicas, turísticas o rarezas de museo, constituyen auténticos programas de acción ante la magnitud de la crisis civilizatoria vigente:

El modelo ideal contenido en el mundo andino de la vida tiene que ver no sólo con su propia concepción de la naturaleza como madre, sino también con su propio concepto de tiempo, en este caso con la idea del

Pachakuti que quiere decir tiempo, pero no en el sentido del tiempo lineal de la modernidad, sino como tiempo del retorno, esto es, como tiempo del retorno al equilibrio de la vida que la modernidad desequilibró durante estos 500 años (Bautista, 2014: 229).

De esta forma, arribamos a la ruptura con el tiempo y la lógica de la modernidad occidental, productora de muerte y amenaza capital para la reproducción de la historia humana. Pachacuti es retorno al pasado desde la coyuntura del presente, desde el que transcurre para restaurar la proyección hacia un futuro, donde otro u otros mundos es/son posibles. Antagónico de los mitos de desarrollo, quiebra con la temporalidad lineal, en función del restablecimiento de un tipo determinado de relaciones inter-humanas y con la naturaleza, considerada como sujeto susceptible de derecho y reciprocidad. Acaso el pensamiento de Bautista difiera y, a la vez, continúe la tradición revolucionaria invocada por Mariátegui, situados ambos desde América Latina, emergidos de su cultura y de su historia, pero sensibles a los flujos ecuménicos emanados a partir de una concepción de la universalidad. O, quizá, donde la clave resida, parafraseando al viejo Marx, en “buscar lo nuevo en lo más antiguo que tienen las cosas”.

Conclusiones

Este texto indaga algunas regularidades atinentes al pensamiento latinoamericano. Antes que establecer conclusiones irrefutables, pretende contribuir a un espacio de intercambio de ideas.

El marco comparativo propicia un acercamiento hacia líneas de análisis todavía inexploradas. Es evidente que, en términos metodológicos, carece de la bendición de las instituciones académicas. Los parámetros de cientificidad y los modos de producción del conocimiento, validados a través de la indexación, corren por otros senderos. El horizonte perseguido por estas líneas se funde con la candente actualidad de las luchas y resistencias que atraviesan el continente. Más que un exclusivo banquete gourmet, se cuece en olla de cocina popular. Ello lo conduce hacia una serie de interrogantes concretos. La naturaleza del sujeto transformador, formulado en término de clase por Mariátegui, y caracterizado como pueblo por Bautista Segales, es uno de ellos. En este sentido, el primero confiere cualidades positivas que empoderan un colectivo determinado, en tanto que el segundo construye el sujeto pueblo a través de lo negado y excluido. Subyace en esta dicotomía la tensión entre lo universal y lo particular, la lectura del pasado y la forma de imbricación con los flujos del presente. Las utopías y distopías que se proyectan al futuro constituyen el fango de nuestros días.

El sentido del discurrir del tiempo, y la teleología de la historia confluyen en idéntico cauce. Sobre estas tensiones de origen se desarrollaron contextos con sus inherentes transformaciones. Quienes se aventuraron a interpretarlos debieron afirmar una raíz asentada en la historia común. Los vasos comunicantes que la ligaban al contexto mundial advirtieron sus asimetrías. Y los presentes conflictivos que atravesaron legaron ense-

ñanzas para la reflexión y la acción. Las primeras décadas de los siglos XX y XXI compartieron la incertidumbre respecto el rumbo civilizatorio de la modernidad. Desde diferentes perspectivas, y en función de los formatos de difusión habilitados en cada época, se alzaron las voces críticas. Anclados en sus respectivos mundos, Mariátegui y Bautista, plantearon interrogantes susceptibles de trascender el paso de la corriente del tiempo. De esta manera, las respuestas construidas engrosaron un cúmulo de preocupaciones, pertenecientes a una tradición de pensamiento de impronta latinoamericana, tendientes a enriquecer el devenir de rebeliones, utopías y sueños de liberación que jalonan la historia del continente.

Bibliografía

- Bautista, J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Ediciones Akal.
- Bergel, M. (julio-agosto 2020). El pensamiento latinoamericano frente a las crisis civilizatorias. Ingenieros, Mariátegui, Vasconcelos. *Revista Nueva Sociedad*, 288.
- Beigel F. (2003). *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético político de José Carlos Mariátegui*. Biblos.
- Dussel, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural.
- Flores, A. (1986). *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Casa de las Américas.

Flores, A. (1994). La agonía de Mariátegui. En *Obras Completas*, Vol II. Casa de Estudios del Socialismo.

Hobsbaum E. (2005). *Historia del Siglo XX*. Crítica.

Mariátegui, J. (1987). *Escritos Juveniles. La edad de piedra 3: Entrevistas, crónicas y otros textos*. Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, J. (1989). *Obras completas*. Biblioteca Amauta.

Melgar, R. (1995). *Mariátegui, Indoamérica y las crisis civilizatorias de Occidente*. Serie Centenario. Empresa Editora Amauta.

Salcito, A. (2013). La condición del indio durante el siglo XX peruano. En Guevara, G. *Sobre las revoluciones latinoamericanas del siglo XX*. Newen Mapu.

Weinberg, L. (2004). *Literatura latinoamericana. Descolonizar la imaginación*. Centro coordinador y difusor de Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México.



Miscelánea



Portada Miscelánea
Ascensión, serie "El Reencuentro"

Almendra Tamariz

Acuarela

16 x 22 cm

2021

Arte plumario en museos Manifestación ritual y artística

Susan Salgado Montalvo

Resumen

El estudio del arte plumario ha logrado importantes avances gracias a las investigaciones de colecciones que se exponen y conservan en diversos museos alrededor del mundo. El objetivo principal de este artículo es visibilizar el aporte de los museos extranjeros y nacionales en el estudio y difusión del arte plumario desde sus publicaciones y el acceso a sus colecciones. Asimismo, se espera destacar la historia, continuidad y vigencia del arte plumario.

Palabras clave:

aves, arte plumario, museos, arte prehispánico, arte etnográfico, arte arqueológico.

Abstract

The study of feather art has achieved important advances thanks to the investigations of collections that are exhibited and preserved in various museums around the world. The main objective of this article is to make visible the contribution of foreign and national museums in the study and dissemination of feather art from their publications and access to their collections. Likewise, it is expected to highlight the history, continuity and validity of feather art.

Keywords

birds, feather art, museums, pre-Hispanic art, ethnographic art, archaeological art.

“Un museo es una institución sin ánimo de lucro, permanente y al servicio de la sociedad, que investiga, colecciona, conserva, interpreta y exhibe el patrimonio material e inmaterial. Abiertos al público, accesibles e inclusivos, los museos fomentan la diversidad y la sostenibilidad. Con la participación de las comunidades, los museos operan y comunican ética y profesionalmente, ofreciendo experiencias variadas para la educación, el disfrute, la reflexión y el intercambio de conocimientos”.
(ICOM, 2022)

El arte plumario o plumaria está presente desde tiempos ancestrales en diferentes espacios geográficos. Alejandra Bravo sostiene que “En el Continente Americano, desde el Norte de Canadá hasta el Sur de la Patagonia, no ha existido pueblo, nación ni grupo étnico que no haya conocido el Arte Plumaria” (1999:12).

Sin duda, el desarrollo del estudio del arte plumario ha obtenido importantes aportes desde los trabajos multidisciplinarios realizados en los museos. Las colecciones relacionadas a este arte se presentan como manifestaciones rituales y artísticas, se trata de invaluable objetos vinculados a creencias y costumbres que han pervivido en diversos continentes y generaciones a través del tiempo. Sobre la colección de arte plumario Ishir y Ayoreo, del Museo del Barro de Paraguay, Lía Colombino,

directora del Museo de Arte Indígena, nos dice: “son piezas rituales que tienen una aproximación poética, una aproximación estética y que al traerlas al museo quizá pierdan sus propiedades mágico-propiciatorias ceremoniales, pero ganan en otros aspectos (...) [como] la visibilización de una comunidad creadora y capaces de generar poesía” (Museo del Barro, 2021).

Aportes desde las publicaciones de museos

En el *Catálogo de arte plumario amazónico del Museo de América*, Carmen Varela (1993: 43-52) aborda tres momentos importantes en el coleccionismo, registro y documentación del arte plumario amazónico procedente de Brasil, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela.

1. Desde el siglo XVI los testimonios de cronistas, misioneros y naturalistas, mencionan el uso y manufactura de artefactos plumarios, centrandose en lo exótico. Incluso las representaciones de hombres del nuevo mundo (no todas fidedignas) dan cuenta del uso de la pluma como parte importante en la vestimenta del hombre. En este periodo se gestan las primeras colecciones de arte plumario destinadas a los monarcas. La investigación de Varela se puede complementar con otras publicaciones relevantes como el *Códice Florentino* o *Códice de Fray Bernardino de Sahagún* (México, S. XVI) cuyos 12 volúmenes (especialmente los números 1, 2, 8, 9 y 11) nos acercan a cómo la cultura náhuatl, mediante sus dioses, fiestas,

vestimenta, mercaderes y fauna, se relaciona con el arte plumario. Por otra parte, en la *Nueva crónica y buen gobierno de Huaman Poma* (Perú, 1615), las ilustraciones nos muestran quiénes participaban en la manufactura de objetos y prendas elaboradas con plumas, qué tipo de objetos se realizaban, quiénes lo vestían o portaban. Asimismo, Baltasar Jaime Martínez Compañón, en el *Códice de Trujillo del siglo XVIII*, ilustra cómo era la caza de aves, la vestimenta de la élite elaborada con plumas e incluso ciertas danzas donde los personajes principales son aves como los guacamayos o el cóndor.

2. En el siglo XVIII surge el coleccionismo científico. Parte de la colección plumaria amazónica del Museo de América de Madrid proviene de la expedición botánica de Hipólito Ruíz y José Pavón (1777-1788) y de la Comisión Científica del Pacífico (1862-1866). En el primer caso, apenas y se ha documentado el material etnográfico. En la actualidad este material es difícil de catalogar porque proviene de pueblos amazónicos ya extintos, contrario al legado de la segunda expedición, la cual se documentó desde el principio, considerando la realidad cultural de procedencia de manera objetiva.
3. A mediados del siglo XX surgen trabajos monográficos sobre la clasificación y catalogación del arte plumario. Varela destaca el aporte realizado por Darcy y Berta Ribeiro en 1957, sobre los indios de Brasil.

Entre el legado bibliográfico podemos destacar:

- *El poder de las plumas. Colección de arte plumario del Museo Nacional de Etnografía y Folklore* (Bolivia). Se presentan bienes del periodo prehispánico (procedentes del norte peruano) y se destaca la permanencia de técnicas y diversidad de este arte en los pueblos de las Tierras Altas y Tierras Bajas de Bolivia.
- *Feathers. Visions of Pre-Columbian America*. Musée des Jacobins (Francia). Nos brinda artículos sobre el arte plumario de los Andes y Centroamérica.
- *A Plumária Indígena Brasileira. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo* (Brasil). Resalta la permanencia y diversidad de los bienes plumarios que se realizan en el presente por los pueblos originarios de Brasil.
- *Peruvian Featherworks: Art of the Precolumbian Era*. Museo Metropolitano de Nueva York (Estados Unidos de Norteamérica). Dedicado íntegramente al arte plumario peruano, constituye un gran aporte, ya que este estudio contó con la participación de museos y especialistas del Perú y del extranjero.

El acceso a las colecciones como principal aporte en el campo de la investigación

En este punto es preciso destacar el acceso a los catálogos en línea de museos como *The*

Metropolitan Museum of New York, The British Museum, Smithsonian American Art Museum e incluso The Yale University Art Gallery, por citar algunos ejemplos. Muchos de estos museos también han considerado en su guion museográfico secciones dedicadas a cada continente y sus colecciones están conformadas por importantes obras relacionadas al arte plumario directa e indirectamente. Directamente cuando se trata de artefactos realizados con plumas; indirectamente cuando son obras que reflejan el respeto y misticismo entre los hombres y las aves. Especial mención merece el arte textil vinculado al arte plumario, por cuanto la mayor cantidad de piezas conservadas provienen de prendas y accesorios de vestido. Al respecto, García-Alonso nos dice: “Su importancia responde a una demanda social, a la evolución de una comunidad y a su avance tecnológico. En este sentido, es común que algunas técnicas y materiales se vuelvan poco usuales y pierdan su significado a través del tiempo” (2014: 8).

En la colección del *Smithsonian American Art Museum* destacan numerosos retratos de representantes de pueblos nativos de Norteamérica del siglo XIX; se trata de jefes o guerreros con imponente actitud, visten tocados que remarcan su importancia y reconocimiento dentro del clan.

En México, el Museo Textil de Oaxaca impulsó la revaloración de la técnica del hilo emplumado (hilado con pluma tipo plumón). Este proyecto congregó artesanos e investigadores que

lograron realizar réplicas de piezas de los siglos XVII-XVIII. Para García-Alonso, el hilo emplumado o la pluma hilada constituye un testimonio invaluable en el trabajo con pluma en la historia de su producción (2014: 8).

Importante mencionar la colección del Museo del Barro de Paraguay. Entre sus bienes sobresalen cinco trajes ceremoniales de la etnia Ishir (Alto Paraguay), utilizados durante el ritual de iniciación denominado *Debylyby*. La imponente indumentaria se crea mediante el uso de tejidos o piezas utilitarias (bolsos y hamacas), se emplea la fibra de caraguatá y plumas pertenecientes a diversas aves de la región del Chaco. Lía Colombino, directora de la colección de arte indígena de este museo, destaca un tocado del pueblo Ayoreo denominado *ayoi*, elaborado con plumas de diversas aves y piel de felino. Su uso está destinado solo al representante más importante. También reflexiona positivamente sobre la integración de estas piezas rituales en los fondos de los museos, ya que al ser expuestos permite visibilizar la cultura de un pueblo, sus ritos, mitos y derechos (Museo del Barro, 2021).

Manifestación artística y ritual

Dios Horus protegiendo al rey Nectanebo II.
Egipto, 360–343 a. C.
© Metropolitan Museum of New York



Capa hawaiana, siglo XVIII-XIX.
© Yale University Art Gallery.



Posible gobernante maya con un gran tocado escalonado con franjas de plumas. Cultura Maya, siglos VIII-IX.
Figura tallada en alto relieve.
© Metropolitan Museum of New York



Chorbadgi en habit de cérémonie, 1790. Acuarela.
© Los fideicomisarios del Museo Británico

NE-SOU-A-QUOIT. A FOX CHIEF, Albert Newsam, Lito-grafía, siglo XIX, 1837-1844. Copia de Charles Bird King.
© Smithsonian American Art Museum



Pes-Ke-Le-Cha-Co, Cultura Pawnee, Henry Inman, óleo sobre lienzo, 1832-33,
© Metropolitan Museum of New York



Corona Chimú (Perú), siglo XIV-XV
© Metropolitan Museum of New York



Topkalap, Valle de Wahgi. Papúa Nueva Guinea, 1980.
© British Museum

Arte plumario procedente del antiguo Perú

En el territorio peruano, el uso de plumas exóticas se confirmó alrededor del 3800 a.C. – 3000 a.C., en el sitio arqueológico de Vichama, Vegueta, ubicación de la civilización Caral (Fraresso, 2016: 33). En ese espacio se encontraron “plumas individuales o sueltas colocadas en pozos junto con otros objetos significativos, como conchas y huesos (...) eran probablemente ofrendas como dedicatoria o súplica” (King, 2012: 16). El uso de los objetos y vestimenta elaboradas con plumas se asoció a antiguos ritos místicos, ceremonias shamánicas, proezas guerreras y poderes mágicos. (Reid, 1989: 100).

Para el arqueólogo e historiador Federico Kauffmann, en el antiguo Perú la admiración de los hombres por las aves pudo deberse a la belleza del cromatismo de sus plumas o por su capacidad de volar y surcar los infinitos espacios celestiales. Ello ha quedado registrado en el despliegue iconográfico relacionado al mundo ornitomorfo, presente en relieves pétreos Chavín, cerámica Moche, cerámica Nasca, tejido Paracas y la metalistería Moche, Lambayeque y Chimú. En las escenas de este despliegue iconográfico cobran protagonismo seres alados u hombres portando tocados en forma de aves con las alas desplegadas a manera de emblema, incluso si las representaciones son solo naturalistas, estas van “ungidas de una carga divina”. Esta admiración también se evidencia en los siguientes mitos: *El Pájaro Indi*, *Naylamp* (Ave),

Las Guacamayas, *Cullquiri*, *Urpihuachac*, *Las Ñancas* y *Chaupiñanca*, *Pariacaca*, *Gayanay* (Golondrina) y *Qhoa* (2014:7-24).

Sobre las representaciones de las aves en el antiguo Perú, Eugenio Yacovleff destaca en sus estudios a las *trochilidae* (colibríes, tominejos o picaflores) y las coloridas *psittacidae* (Papagayos y guacamayos), presentes en la cerámica de Nasca y Moche, así como en los textiles Paracas (1933: 137-140). El mismo autor resalta la representación de las siguientes aves en el período prehispánico: rapaces diurnos, *falcónidas* (águilas, halcones, gavilanes, etc.) y las aves *voltúridas* (cóndores, gallinazos y buitres americanos) (1931: 36).

Usos heredados

El desarrollo del arte plumario en el antiguo Perú ha destacado sobre todo en las culturas Paracas, Nazca, Huari, Chimú e Inca. (James, 2015: 17). Los Paracas (800 a.C. – 200 a.C.) tuvieron gran habilidad en la técnica de la sarta de plumas en hilo de algodón (Yacovleff, 1933: 145), técnica que ha permanecido en culturas posteriores. Por su parte, los Nasca (200 a.C. – 600 d.C.) dominaron la composición cromática y las aplicaciones de metales como el oro y la plata (Reid, 1989: 104). También se menciona la existencia de artesanos que desarrollaron el arte plumario (Santillana, 2020: 248). Los Huari (600 d.C. -1,000 d.C.) sobresalieron en los diseños geométricos, como los estandartes rectangulares tipo damero en azul y amarillo (Sondereguer, 2003: 46). El legado de la cultura Moche (100 d.C. - 800 d.C.) despliega en la iconografía de su cerámica a jefes militares,

gobernantes y/o sacerdotes, adornados con imponentes tocados plumarios (Larco, 1945). En la actual exposición permanente del Museo de Arte de Lima se incluye una cerámica modelada, tipo botella, con la representación de una sacerdotisa portando un tocado de plumas, confirmando que los tocados plumarios no fueron exclusivos del género masculino. En tiempos de la cultura Chimú se menciona la existencia de talleres textiles en Chan Chan con especialistas en el arte plumario (Santillana, 2020: 276). En la época Inca destacan figurillas de oro o plata con imponentes tocados o uncus realizados con plumas.

Actualmente, en el Perú se han registrado 55 pueblos originarios (51 de la Amazonía y 4 de los Andes). En la selva peruana, la permanencia de la elaboración de adornos y tocados con plumas como distintivo social está relacionada a contextos de celebración y vida cotidiana. Para Stastny, la vigencia del arte plumario en la Amazonía se debe al difícil acceso a nivel geográfico (1984). Por otra parte, en la sierra peruana el uso de la pluma destaca sobre todo en la vestimenta asociada a diversas danzas, por mencionar algunos ejemplos: *Los emplumados de Cajabamba* (Cajamarca), *Buri Burity* (Bajo Ucayali), *Danzas del Corpus Christi* (Cusco), *Danza o cofradía de los negritos en honor al niño Jesús* (Huánuco), *Danza diablicos de Huancabamba* (Piura), *La diablada* (Puno), *Qarachunchu* (Cusco), *Danza guerrera de los shapish de Chupaca* (Junín), *Los huancos de Cajatambo* (Lima), *Los shacshas* (Ancash), etc.



Danza de los pájaros / Danza de los cóndores / Danza de los guacamayos Baltasar Jaime Martínez Compañón, *Códice de Trujillo*. Tomo II, siglo XVIII

Mención especial merece la *Danza de los cóndores* que se realiza en Cusco. En ella el cóndor es presentado como mensajero de los dioses, dotado con el poder de llevar las almas de los muertos al Hanan Pacha. En otras versiones se destaca su bravura y destreza al cazar una presa o al enfrentarse con el enemigo. En el antiguo Perú “se atribuía al cóndor, perfecto representante de los buitres, el principal papel en las creencias religiosas (...). En cualquier tratado de arqueología o de historia peruana leemos infaliblemente que el cóndor “era el ave sagrada” o “el símbolo del Sol”, “el emblema heliaco”, “el atributo de Wiracocha”, etc.” (Yacovleff 1933: 41).

Plumajeros, manufactura, color y técnicas

Si en Mesoamérica destacaron los *amantecas*, en el Perú sobresalieron los plumajeros de la costa central y norte, pero no fueron los únicos, pues Huaman Poma menciona que tanto los hombres y las mujeres, desde muy jóvenes, tenían un aporte en el proceso de manufactura. Al respecto, Espinoza (2008: 383-384) también sostiene que en el Imperio Inca, según edad y sexo, las tareas eran básicamente cazar a las aves, recolectar las plumas y realizar los tejidos para el Estado.

En el proceso de manufactura también fue importante conocer las características de las plumas, cuyas formas y texturas guardan relación con su ubicación en el cuerpo del ave:

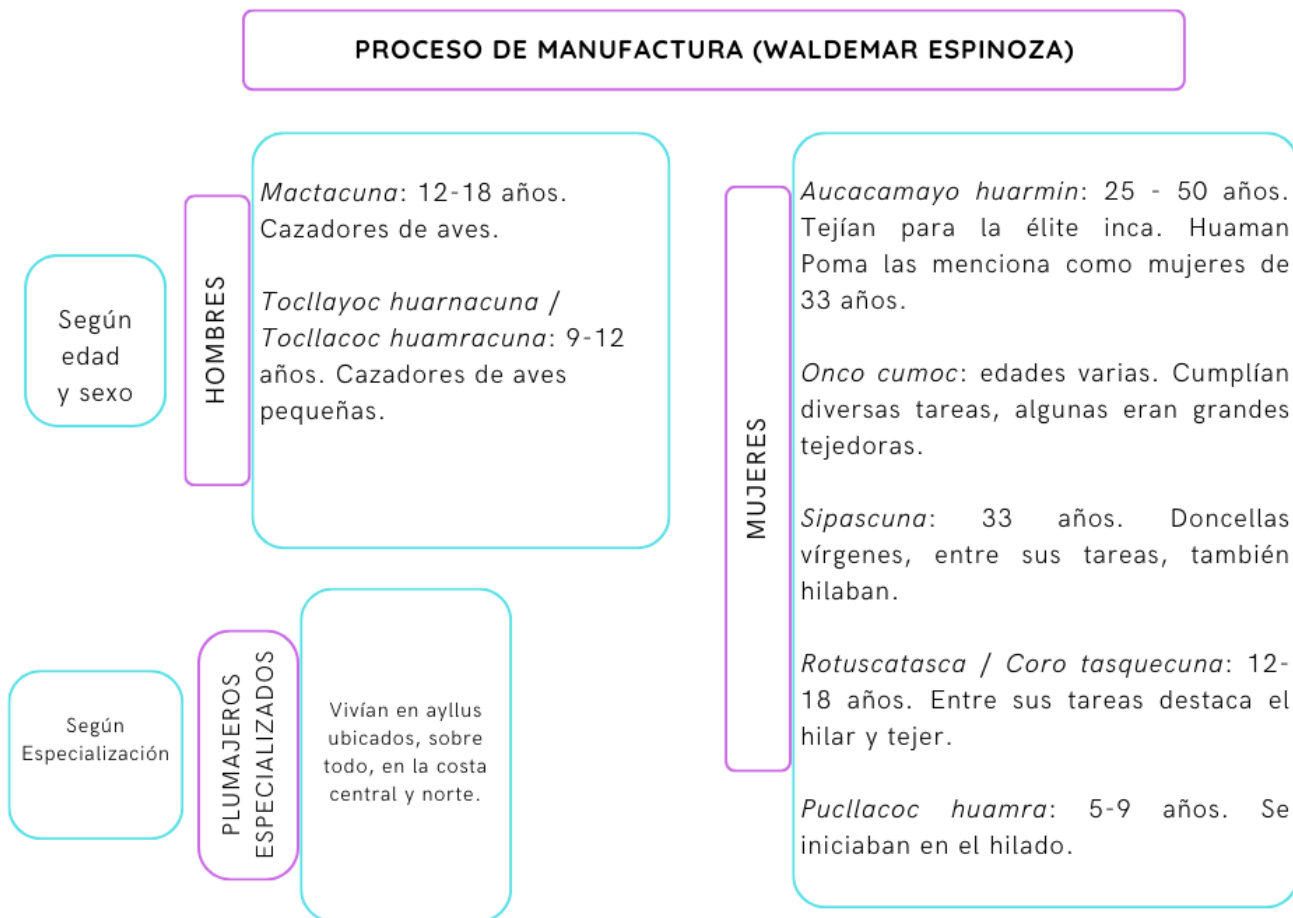
- Plumaz remeras: ubicadas en el ala y la cola. Plumaz grandes.

- Plumaz cubridoraz: ubicadas en el pecho. Plumaz medianaz.
- Plumoz: suelen estar debajo de las cubridoraz, tienen textura suave. Plumaz pequeñaz.

La selección de la pluma y su color nunca fue al azar. En la vestimenta de la élite, los detalles contenían un mensaje: para Siracusano (2001) el color no solo significaba fastuosidad, sino que desplegaba principalmente poder. La selección también estuvo asociada a la admiración de los hombres por las características de ciertas aves, como su rapidez, bravura o agudeza visual. Destacan las plumaz de parabas, loroz, tucanaz, cotingaz y tangaraz, que provenían de los bosques tropicales de América del Sur. El largo camino que recorrieron hasta llegar a los Andes o a la Costa convertían a las plumaz en un bien preciado, extremadamente raro y valioso, utilizado únicamente por los miembros de la élite.

En el desarrollo de este arte también se ha registrado el dominó del cambio de color de las plumaz, mediante los siguientes métodos:

1. *Tapiragem*. En la piel del ave viva se aplican sustancias vegetales para cambiar el color de las plumaz de verde a amarillo o azul (Varela,1993: 20).
2. Calentamiento. Se coloca la pluma sobre la llama o vapor (Varela,1993: 20).
3. Teñido con decocción de palo de Brasil. Se emplean plumaz cortaz de color blanco que pasan a ser finalmente rojaz (Varela,1993: 20).



4. Teñido con añelinas o anilinas u otros químicos. Genera colores intensos. (Bravo, 1999: 27).
5. Teñido mediante fluido o sangres de una especie de rana. Primero se desprende la pluma del ave viva; segundo, en la zona hueca del cañón se colocaba el fluido o la sangre del animal; finalmente, nacería una pluma de otro color (James, 2015).

En cuanto a la diversidad de técnicas, Varela (1993: 20-28), Bravo (1999: 28-33) y James (2015: 50-72) presentan las siguientes clasificaciones basadas en:

1. El corte de la pluma.
2. El amarre de la pluma sobre el soporte.
3. El encolado.

En la clasificación de técnicas del arte plumario, Varela destaca la subdivisión de las técnicas considerando el recortado de la pluma. Por su parte, Bravo, artista e investigadora boliviana, resalta la diversidad de técnicas en torno al enlazado y la fijación de la pluma; mientras que James presenta técnicas según el periodo de elaboración y procedencia geográfica. Muchas de las técnicas que se mencionan a continuación se practican hoy en pueblos originarios del Perú, sobre todo amazónicos.

Aunque las autoras antes mencionadas no la incluyen, el pegado corporal de plumas de carácter efímero es una técnica empleada por diversos pueblos originarios en los ritos de pasaje o danzas.



TÉCNICAS DE ARTE PLUMARIO (CARMEN VARELA)

1. Técnicas que derivan del recortado de la pluma

- Despuntado
- Escotado
- Talla en dientes de sierra
- Talla en formas diversas

2. Técnicas relacionadas al soporte

Técnicas del encolado

Mosaico en plumas

Emplumado sobre piel

Emplumado armiñado

3. Técnicas mixtas

- Cosido de emplumado sobre piel
- Amarre o cosido y encolado de haces de plumas

Técnicas de amarre

- Hilera de plumas sobre cordel base
- Hilera de plumas sin cordel base
- Hilera de plumas con cordel intermedio
- Hilera de plumas sobre cordel base con cañón encajado
- Emplumado en roseta
- Emplumado en círculo
- Flores de plumas
- Flores de plumas con estambres
- Ramo de plumas
- Roseta de plumas medias
- Emplumado en pétalo
- Emplumado imbricado en una cara de un soporte
- Haces de plumas
- Manojos de plumas
- Borla de plumas
- Feixe de plumas
- Enlace de plumas y semillas o uñas de animales
- Engastado de plumas en cañas o varas
- Anudado de plumas en retícula
- Anudado de plumas en el intervalo entre dos nudos de una retícula
- Trama de plumas
- Trama de plumas macramé
- Cosido de haces a tejidos
- Cosido de hilera de plumas a tejidos
- Unión de hileras de plumas con el punto "nido de abeja"
- Unión de hileras de plumas con "punto cadeneta"

TÉCNICAS DE ARTE PLUMARIO (BRAVO & JAMES)

ALEJANDRA BRAVO

I. Técnica del enlazamiento de plumas

1. Técnicas de enlazamiento, fijación horizontal, algunas sobre un hilo base.
2. Fijación alrededor de un soporte.
3. Fijación al lado del portador.
4. Fijación de dos plumas, o más, entre sí.
5. Fijación de plumas con productos naturales.
6. Fijación de plumas grandes o medianas con la ayuda de productos naturales.
7. Fijación sobre un tejido anudado.
8. Unir hileras de plumas sin base.

II. Técnicas para pegar

Fijación de plumas sobre superficie con cera de abeja sobre soportes varios.

CARLA JAMES

I. Técnicas prehispánicas de arte plumario

1. Técnica del trenzado
2. Técnica del entorchado
3. Unión de entorchado mediante una hilera
4. Cosido hilvanado
5. Cosidas yuxtapuestas
6. Hilera de haces de plumas costuradas
7. Encolados de plumas
8. Incrustado de plumas

II. Técnicas del arte plumario etnográfico de Tierras Altas de Bolivia

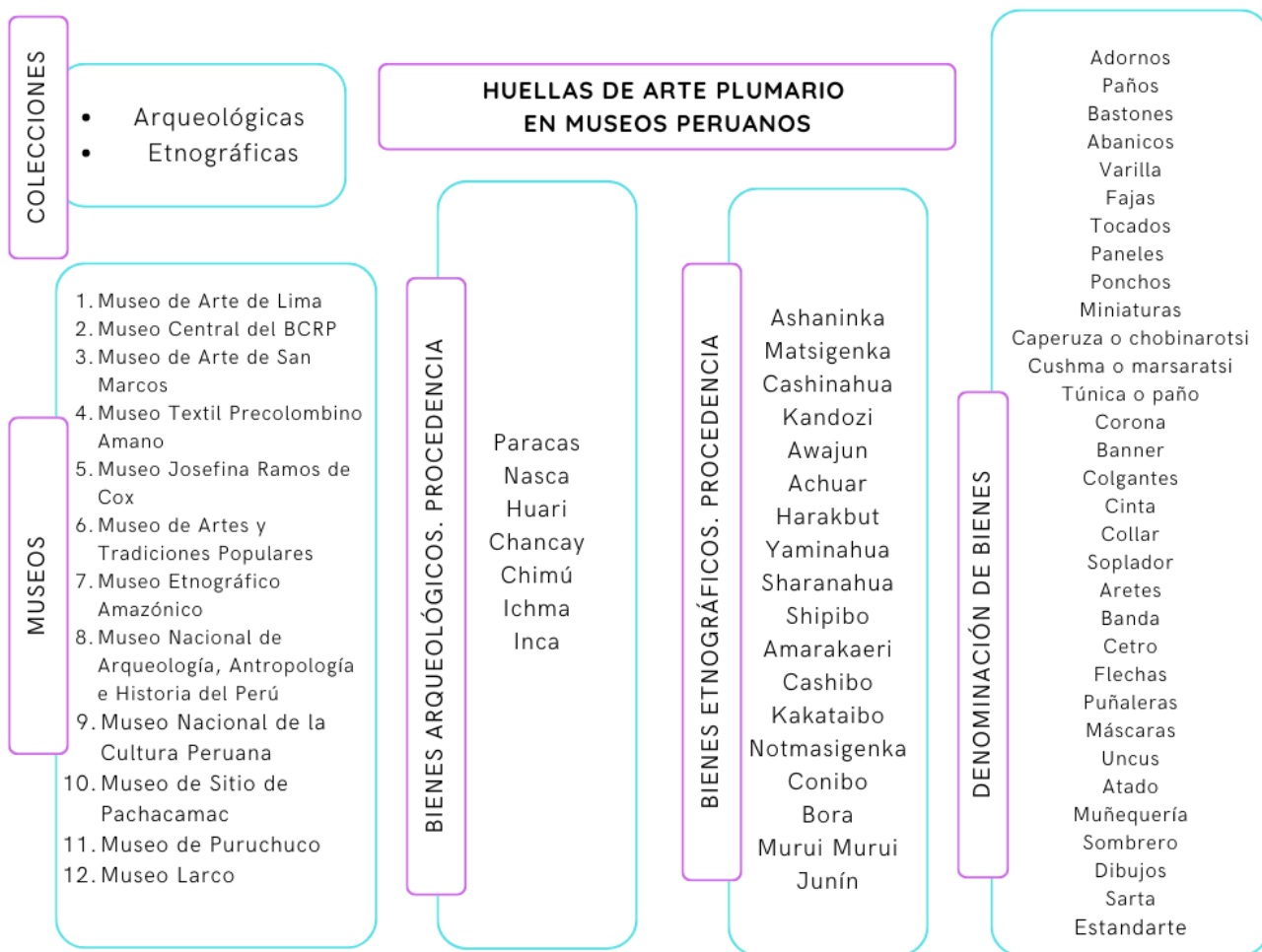
1. Encolado
2. Encolado y cosido
3. Incrustado
4. Pegado, entorchado e incrustado
5. Entorchado
6. Plumcosidas
7. Engarzado en hileras
8. Hilera de plumas adjuntas
9. Adjuntados con entorchado
10. Flores de plumas.

III. Técnicas del arte plumario etnográfico de Tierras Bajas de Bolivia

1. Incrustado
2. Incrustado y cosido
3. Enlazados
4. Cosido
5. Pegado de plumas
6. Amarrado de plumas
7. Ensartado de plumas
8. Entorchado con hilo intermedio
9. Plumcos adjuntadas
10. Elaboración manojos de plumas
11. Hilera de plumas
12. Mosaico
13. Emplumado en roseta

Arte plumario en museos limeños

El Ministerio de Cultura del Perú (2013) ha registrado 75 museos en Lima y la Municipalidad de Lima (2017), 68. La información relacionada al arte plumario que se presenta a continuación corresponde solo a 12 museos ubicados en el departamento de Lima (Salgado, 2021).



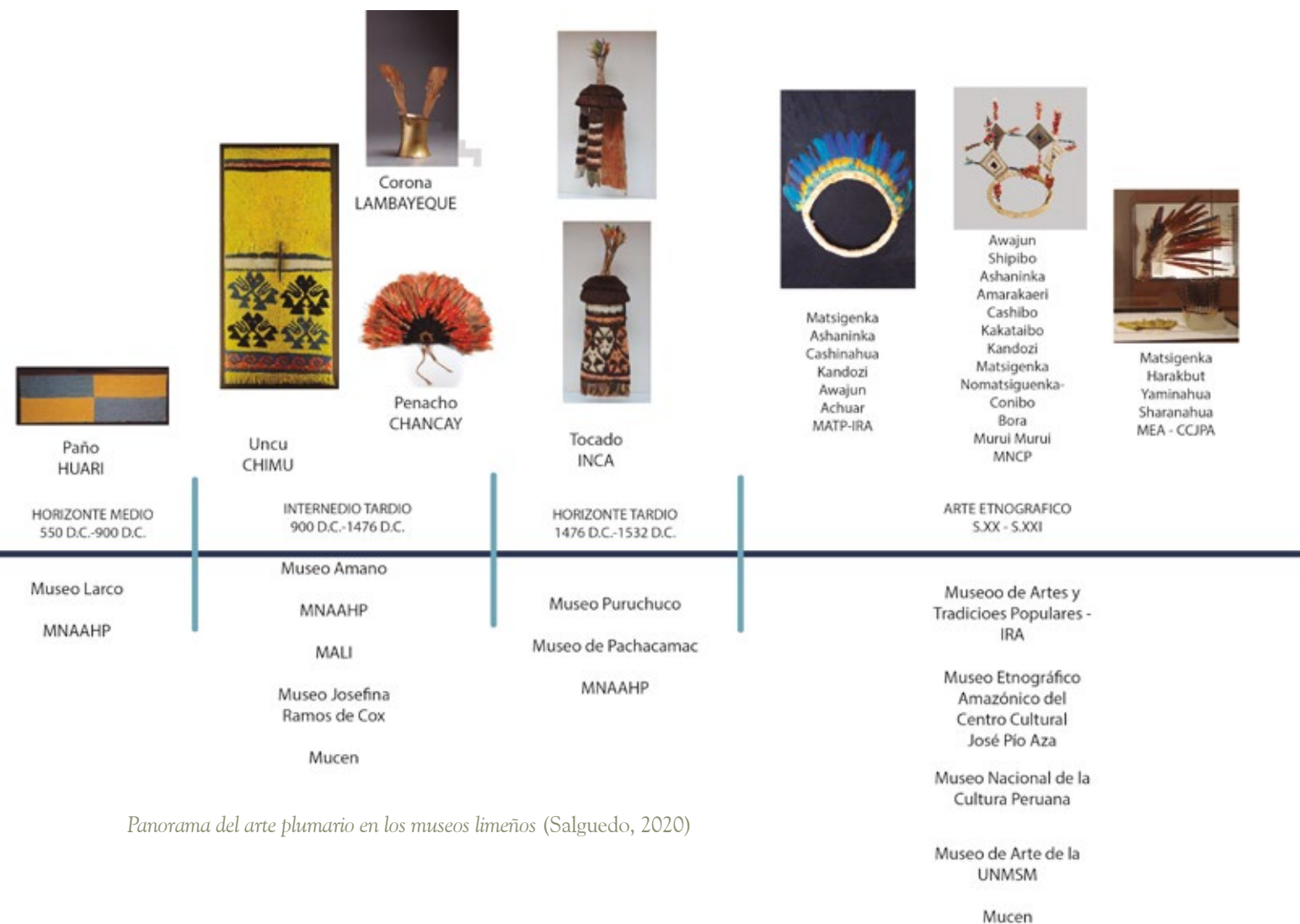
Sobre los museos mencionados:

- El Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú posee una gran cantidad de piezas relacionadas al arte plumario.
- Sobre la catalogación de indumentarias y adornos con técnicas de arte plumario, usualmente en la clasificación del material se menciona “textil” obviando “plumaria”.
- En cuanto a la catalogación de estos bienes, en algunas ocasiones la técnica se suele registrar como “técnica mixta” o “aplicación en pluma”. Si bien no es un dato falso, al tomar en cuenta el estudio de investigadores aquí presentados concluimos que es posible y necesario actualizar este dato.

Colecciones en diálogo

Como resultado del análisis de las colecciones de los museos antes mencionados, se presenta la siguiente línea de tiempo con el objetivo de visibilizar la historia, desarrollo y continuidad del arte plumario peruano:





Panorama del arte plumario en los museos limeños (Salgado, 2020)

Bibliografía

- Bravo, A. (1999). *El Arte Plumario entre el pasado y el presente*. Los amigos del Libro.
- Consejo Internacional de Museos (2022). *Definición de Museos*. Recuperado de <https://icom.museum/es/recursos/normas-y-directrices/definicion-del-museo/>
- Espinoza W. (2020). Economía política y doméstica del Tahuantinsuyo. En: *Compendio de historia económica del Perú*, tomo I. Banco Central de Reserva del Perú.
- Fraresso, C. (2016). Textile and divine feathers of ancient Peru. En: *Feathers. Visions of Pre-Columbian America*. Auch - Musée des Jacobins.
- Huaman Pomade Ayala. (2015). *Nuevacrónica y buen gobierno. Felipe Huamán Poma de Ayala*; edición y notas de Carlos Aranibar. Biblioteca Nacional del Perú – Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Jaimes, C. (2015). *El poder de las plumas. Colección de arte plumario del Museo Nacional de Etnografía y Folklore, según la cadena de producción*. Museo Nacional de Etnografía y Folklore - Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.
- Kauffmann, F. (2014). *El vuelo en el antiguo Perú*. Instituto de Estudios Aeronáuticos del Perú.
- King, H. (2012). *Peruvian Featherworks: Art of the Pre-Columbian Era*. Museo Metropolitano de Nueva York.
- Larco, R. (1945). *Los Mochicas*. Recuperado de <http://www.museolarco.org/wp-content/uploads/2017/04/Los-Mochicas-1945.pdf>
- Martínez Compañón, B. (1985). *Trujillo del Perú*. Volumen 2: facsímil (Edición facsímil del Manuscrito de la Biblioteca de Palacio de Madrid). Ediciones Cultura Hispánica.
- Ministerio de Cultura. (2013). *Guía de Museos del Perú*. Recuperado de http://museos.cultura.pe/sites/default/files/flipping_book/guiademuseos/index.html
- Ministerio de Cultura. (2018). *Base de datos de pueblos indígenas u originario*. Recuperado de <http://bdpi.cultura.gob.pe/>
- Municipalidad Metropolitana de Lima (2017) *Guía de Museos de Lima*. Lima, MML. Peruvianos. (6 de agosto de 2019). Danza de cóndores (Ollantaytambo, Cusco). [Archivo de video]. Recuperado de <https://youtu.be/TOMsL5x-rC8>
- Museo del Barro. (2021). *Arte Plumario: Ishir y Ayoreo*. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=uzme7DI5WXE>
- Reid, J. (1989). *La textilera Nazca. Homenaje, agradecimiento e innovación. Culturas Precolombinas: Nazca*. Banco de Crédito del Perú.
- Salgado, S. (2020) El panorama del arte plumario en museos de Lima. *Revista Estudios Amazónicos*, (12), pp. 11-34.
- Santillana, J. (2020). Economía prehispánica en el área andina. En: *Compendio de historia*

económica del Perú, tomo I. Banco Central de Reserva del Perú.

Siracusano, G. (2001). *Colores en los Andes. Hacer, saber y poder*. Resumen del catálogo de la exposición “Colores en los Andes. Hacer, saber y poder” Museo de Arte Hispanoamericano “Isaac Fernández Blanco”. 23 de octubre de 2003 al 31 de marzo de 2004. Curaduría: Dra. Gabriela Siracusano.

Recuperado de <http://www.buenosaires.gob.ar/sites/gcaba/files/colores-siracusano.pdf>

Stastny, F. (1981). *Las artes populares del Perú*. Edubanco

Varela, C. (1993). *Catálogo de arte plumario amazónico del Museo de América*. Ministerio de Cultura.

Yacovleff, E. (1933) Arte plumaria entre los antiguos peruanos. En: *Revista del Museo Nacional*, (2).

Yacovleff, E. (1931) Las falcónidas en el arte y en las creencias de los antiguos peruanos. En: *Revista del Museo Nacional*, (1)



Testamentos de viudas afrodescendientes en Lima, siglo XVII

Testaments of Afro-descendant widows in Lima, 17th century

Erik Bustamante-Tupayachi

Resumen

Durante el siglo XVII, la ciudad de Lima crece demográficamente, destacando como mayoría la población afrodescendiente, sean esclavos o libres. Su presencia estará esparcida en los diversos y variados espacios económicos y sociales de toda la ciudad. En este contexto, las mujeres tendrán un protagonismo importante, particularmente aquellas viudas que serán las cabezas de familia. Por tal motivo, la presente investigación tiene el objetivo de identificar y visibilizar, a partir de sus testamentos, a las viudas afrodescendientes que tuvieron un rol activo en la economía de la ciudad.

Palabras clave

ciudad de Lima, mujer afrodescendiente, testamento, viuda, siglo XVII.

Abstract

During the 17th century, the city of Lima grew demographically, with the Afro-descendant population standing out as the majority, whether they were slaves or free. Its presence will be scattered in the diverse and varied economic and social spaces throughout the city. In this context, women will have an important role, particularly those widows who will be the heads of the family. For this reason, the present investigation has the objective of identifying and making visible, from their wills, the Afro-descendant widows who had an active role in the economy of the city.

Keywords

Lima city, afro-descendant women, testament, widow, XVII century.

1. Introducción

El tema de la esclavitud africana y afrodescendiente en la historiografía peruana ha recibido numerosos estudios en los aspectos económicos, sociales y culturales a lo largo del territorio del virreinato del Perú.¹ Desde su participación forzada en las áreas rurales (haciendas agrícolas, minería) y urbanas (jornaleros, artesanos y servicio doméstico), hasta la interacción con otros grupos sociales en la Colonia a través de las cofradías y matrimonios, por ejemplo. Los esclavizados fueron un grupo importante en la ciudad de Lima, cuya condición no sería permanente debido a que, sustentado en las leyes coloniales, algunos lograron salir de “toda sujeción, cautiverio y servidumbre” en condición de “libres” a través de las cartas de libertad.² Estas personas llamadas “libertos, negros libres, mulatos libres” conformaron un grupo social muy activo en la capital del Virreinato.³ Los hombres ocuparon diversos oficios artesanales demandantes en la ciudad (carpinteros, albañiles, zapateros, entre otros) y como jornaleros (ambulantes, pescadores,

cargadores). Las mujeres, a diferencia de su contraparte, trabajaron como cocineras, lavanderas, comerciantes, chicheras, ambulantes, prestamistas, etc. Cada una de esas personas tenía sus propios objetivos de vida, siendo uno de ellos ayudar a sus contemporáneos de salir de la condición de esclavizado a través del financiamiento para la compra de su libertad o, en algunos casos, omitiendo su pasado para enfrentarse a otros círculos sociales bajo la idea de aspiración social. Sea cual fuere el rumbo elegido, no cabe la menor duda que lucharon para alcanzar sus objetivos.

En esta línea, nuestra investigación tiene el objetivo de visibilizar a las mujeres, específicamente a aquellas que quedaron en condición de viudez a través de sus testamentos. Hablamos de cuatro mujeres afrodescendientes, morenas libres, a saber: Clara Chamiso, Isabel Angola, Pasquala Flores y Juana Barreto, quienes vivieron en la ciudad de Lima durante el siglo XVII.

2. Cuatro viudas afrodescendientes en la ciudad limeña del siglo XVII

Lima, conocida como la Ciudad de los Reyes, contaba con un área urbana central abastecida de recursos materiales y humanos de los pueblos indígenas que los rodeaban (El Cercado, Carabayllo, Late, Lurigancho, Surco, Magdalena).⁴ Además, al contar con salida al Mar del Sur a través del Puerto del Callao, hacía que la ciudad tomará un rol muy activo por la interacción de

¹ Algunos referentes son Bowser (1987), Hünefeldt (1987), Flores-Galindo, Adanaqué, Arrelucea (2018), Corilla (2002), Cosamalón (2015), Haro (2017), Gutiérrez (2019), Atuncar (2018) y Gonzáles (2021).

² Las cartas de libertad fueron unas escrituras notariales donde el otorgante, sea el amo o ama, renunciaba su derecho de posesión sobre el esclavizado para que éste pueda gozar de los derechos que toda persona libre tenía: “...pueda desde oy en adelante gozar de la dicha libertad residiendo en la parte donde le pareciere trate y contrate haga su testamento y por el u otros contratos dar y donar sus bienes que tuviere y adquiriere...” (Bustamante-Tupayachi y Chambilla, 2022).

³ Sobre el tema de libertos, véase Lohmann (1987), Aguirre (1993), Tardieu (1998), Reyes (2001), Bernard (2001), Adanaqué (2009), Graubart (2013).

⁴ Para mayor desarrollo de la ciudad de Lima y su entorno rural, véase Vergara (1995 y 1999).

sus habitantes. Todo esto marcará el crecimiento rápido de la población, de 14262 habitantes para 1600 a 34724 habitantes para 1700. (Ver Cuadro 1)

Cuadro 1

Población de hombres y mujeres afrodescendientes de Lima

| Año | 1600 | 1613 | 1619 | 1636 | 1700 |
|------------------------------|-------|-------|-------|-------|-------|
| Hombres | 3203 | 4855 | 6639 | 6820 | |
| Mujeres | 3428 | 6275 | 6670 | 7661 | |
| Suma (hombres y mujeres) | 6631 | 11130 | 13309 | 14481 | 11029 |
| POBLACIÓN TOTAL ⁵ | 14262 | 25447 | 25096 | 27394 | 34724 |

Fuente: Cook (1968), González (2021), Pérez Cantó (1982)

El Cuadro 1 nos muestra el crecimiento poblacional de la ciudad de Lima para los años de 1600, 1613, 1619, 1636 y 1700. Los afrodescendientes tomarán el protagonismo al ser el grupo mayoritario, pues en 1600 contaban con 6631 habitantes, y para finales del siglo XVII llegarán a 11029 hab.; las mujeres pasan a ser mayoría. En este sentido, la presencia de las mujeres libres y libertas en las escribanías de la ciudad serán recurrentes a través de su participación en las escrituras notariales como testamentos, ventas, obligaciones, dotes, poderes, arrendamientos, cartas de libertad, etc.⁶

Será en este contexto donde las cuatro mujeres afrodescendientes tendrán un rol dinámico en la economía y sociedad. En cuanto a la economía,

⁵ La población total incluía a mujeres y hombres africanos, afrodescendientes, españoles, indígenas y mestizos.

⁶ Por ejemplo, Adanaqué (2001), sostiene que para el siglo XVI-II, las mujeres libertas otorgan sus testamentos en mayor número a los hombres libertos.

algunas tenían joyas de plata y oro, dinero ahorrado en reales y esclavas de su misma casta.⁷ Estos bienes económicos acumulados los consiguieron por sus propios medios, “buscados y ganados con mi yndustria y trabajo”.⁸ Y respecto a su participación social, estas mujeres se relacionaban con los representantes de la Iglesia colonial a través de su devoción.⁹ Estos son algunos ejemplos de su participación. A continuación, presentamos los testamentos de cuatro mujeres viudas afrodescendientes de la ciudad de Lima del siglo XVII.

Clara Chamiso, morena libre, de casta bañun

Estando enferma otorgó su testamento, en Lima, el 14 de noviembre de 1672. Menciona que sus padres son difuntos. Se casó con Pedro Vadillo y durante el matrimonio no tuvieron hijos. Ordenó que sea enterrada en el Hospital de San Bartolomé de los negros horros de Lima.

⁷ Clara Chamiso, morena libre de casta bañun, e Ysabel Angola, negra libre de casta angola, tenían, cada una, una esclava de su misma casta. Luego, ellas disponían que sean libres por “el mucho amor y voluntad que la a tenido y aberme serbido con mucha puntualidad”. Cabe notar que las esclavas en cuestión ya eran personas ancianas de más de 70 años.

⁸ Pasquala Flores, morena libre, se encargó de la administración, a través del arrendamiento, de una casa en el Puerto del Callao que era de su difunto esposo. En cambio, Ysabel Angola y Clara Chamiso eran prestamistas a diversos clientes, en su mayoría afrodescendientes que buscaban pagar sus cartas de libertad.

⁹ Clara Chamiso tenía entre sus bienes tres imágenes de la Virgen de Copacabana. E Ysabel Angola, en su testamento, dispuso de 32 pesos para la fábrica de la iglesia de Santa Rosa. Y, por último, Pasquala Flores pagó de dote de su hija Isabel Flores para que entre como religiosa donada al Monasterio de las Descalzas de San Joseph de Lima la cantidad de 500 pesos.

Dispuso 817 pesos para emplearlos en la siguiente manera:

- 50 pesos de limosna al hospital.
- 17 pesos a: las mandas forzosas, redención de cautivos y santos lugares de Jerusalén.
- 300 pesos a su sobrina Pasquala de Ortega, negra libre.
- 100 pesos a su sobrina Ynes de San Agustín, zamba libre.
- 50 pesos a su sobrina Rafaela de las Quentas, negra criolla.
- 100 pesos a Pasquala Chamiso.
- 100 pesos al padre fray Phelipe Jaramillo, de la orden de la Merced, para que haga lo que tiene acordado en su confesión.
- 100 pesos al bachiller Pedro Jacinto, presbítero.

Sus bienes son:

- Una esclava negra llamada María, de casta bañun, de 70 años. A la cual y después de su fallecimiento, ordena sea libre.
- 450 pesos de ocho reales, en reales.
- Joyería (brazaletes de perlas, zarcillos de oro y perlas, sortijas de oro, rogador de granates.
- Platería (conchita, tembladeras y cucharas).
- Objetos religiosos (rosario de cristal e imágenes de Copacabana).

- Indumentaria (camisas y sábanas de ruan, fustanes, colcha de algodón, fajas de seda, servilletas, paños de algodón y de Bretaña, pollera, mantilla de bayeta, pañuelos, pañitos de cabeza).
- Muebles (cajas con cerraduras y llaves, cuja y pabellón).
- Otras cosas de su morada.

Declaró no deber a nadie. Pero sí le deben varias personas:

- 600 pesos a Manuel Gerónimo, pardo libre.
- 200 pesos a doña María Martínez, monja del Monasterio de la Trinidad.
- 50 pesos a Bernave de Salazar, zambo libre, difunto.

Nombró albaceas y herederas a Pasquala de Ortega y Pasquala Chamiso. Nombró tenedora de bienes a Pasquala de Ortega. Murió el 18 de noviembre de 1672 en el hospital de San Bartolomé.

Ysabel Angola, negra libre, de casta angola

Estando enferma otorgó su testamento, en Lima, el 11 de febrero de 1675. Menciona que sus padres son difuntos. Viuda de Phelipe Folupo. Ordenó que sea enterrada en la Capilla de Nuestra Señora de la Soledad (fundada en la iglesia de San Francisco de Lima). Y se le canten 40 misas. Dispuso 32 pesos para las mandas acostumbradas, a una advocación religiosa y a

la fábrica de la iglesia de Santa Rosa. Dispuso un florín para ayudar en el rescate de los niños cautivos que están en tierra de los moros.

Sus bienes son:

- Una esclava negra llamada Margarita Angola de 70 años. A la cual y después de su fallecimiento, ordena sea libre.
- Otras cosas de su morada.

Declaró tener una deuda de 27 pesos. Y que le deben:

- 100 pesos a Joseph Davalo, que le prestó para su libertad.
- 100 pesos a Juan, negro, que le prestó para su libertad.
- 60 pesos a Luis de Medina.

Nombró albaceas y herederas a sus sobrinas Antonia de Arroio y Juana de Arroio, negras libres, hermanas, y a Lorenza de Añasco, parda libre. Nombró tenedora de bienes a Antonia de Arroio. Murió el 16 de febrero de 1675 en su morada.

Pasquala Flores

Nació en Lima. Hija natural de Joseph de Quadros y de Dominga Flores, morena criolla. Ambos difuntos. Estando enferma otorgó su testamento, en Lima, el 1 de abril de 1680. Viuda de Joseph Velásquez. Durante el matrimonio tuvieron por hija legítima a Isabel Flores, que es religiosa donada en el Monasterio de San Joseph. Declaró tener dos hijos naturales siendo soltera y antes

de contraer matrimonio con Joseph Velásquez, que son:

- Mauricia Flores, mujer legítima de Juan de León. A la cual dio como dote 1000 pesos.
- Francisco Flores Pacheco.

Ordenó que sea enterrada en el Monasterio de las Descalzas de San Joseph. Pide que su entierro sea con toda humildad, sin “faustos ni pompas”. Dispuso 4 reales a las mandas forzosas.

Sus bienes son:

- Una casa cita en el Puerto del Callao que fue heredada por su hija de los bienes de su difunto esposo Joseph Velásquez. La cual ha administrado.
- Muebles y trastes (estrado, caja de Panamá, bateas, cuja de madera, sillas, escaño, mesa, cajita de costura, sartén, almirez).
- Indumentaria (sayas, mantilla de bayeta, mantos).
- Joyería (brazaletes de corales, higas de coral y oro).

Declaró tener deudas con:

- Debe 32 pesos y 2 reales a Francisco Delgado por la venta de jabón y unas puntas.
- Debe 8 o 9 pesos a don Martín de Victoriano, mercader, por la venta de unos corales.
- Debe 24 pesos a don Martín de Vicuña por un préstamo. Y que, debido a su pobreza, solicita que le perdone en atención que le ha servido.

- Debe 7 pesos al padre prior y sacristán del Convento de San Agustín del Puerto del Callao por la limosna de unas misas.
- Debe 27 pesos a Antonio de la Ascensión, vicaria del Monasterio de las Descalzas de San Joseph.

Declaró que le deben:

- 23 pesos y 6 reales a Pedro Bernal, marinero, por los arrendamientos de su casa cita en el Puerto del Callao.
- 30 pesos a Joseph de Paz, pescador que asiste en Chancay, por los arrendamientos de su casa cita en el Puerto del Callao.

Nombró albaceas al licenciado Roque de Balcázar, presbítero y capellán del Monasterio de San Joseph, y a Andrés Ruiz, maestro carpintero. Nombró tenedor de bienes a Andrés Ruiz. Nombró herederos a sus hijos Isabel Flores, Mauricia Flores y Francisco Flores Pacheco.

Juana Barreto, morena libre

Nació en Lima. Hija legítima de Bartolomé Barreto e Isabel Jolofa. Ambos difuntos. Viuda de Alonso Rodríguez, notario público.¹⁰ Durante el matrimonio tuvieron como hijos legítimos a Alonso Rodríguez, María Rodríguez, Bernardo Rodríguez y Juan Rodríguez.

¹⁰ Alonso Rodríguez fue un notario público del Arzobispado de Lima. Entre sus ocupaciones, figura junto a Antonio de Trejejo y Juan de Salazar, como notarios públicos en el pleito entre el Br. Álvaro Núñez de Cabañas, cura y vicario de la doctrina de Huaura, contra el Ldo. Diego Barreto, cura y vicario de Quintay, sobre la posesión de los anexos de Quípico y Humaya. (Tineo 2016: 22).

Estando enferma otorgó su testamento, en Lima, el 4 de julio de 1680. Dispuso 4 reales a las mandas acostumbradas. Declaró no deber ni tener deudas con nadie. Nombró albacea y tenedor de bienes a su hijo Alonso Rodríguez. Nombró por herederos a sus cuatro hijos legítimos. Murió el 7 de julio de 1680 en su morada, ubicada en el barrio de la Barranca.

Anexos

Anexo 1.

Testamento de Clara Chamizo, morena libre, de casta bañun, viuda de Pedro Vadillo, otorgado en Lima, 14 de noviembre de 1672. AGN. Protocolo 1338, ff.581r-583v.

[f.581r]

[Al margen derecho: **Testamento de Clara Chamiso**]

En el nombre de Dios todo poderoso con cuio principio todas las cosas tienen buen medio loable y dichoso fin = Sepan quantos esta carta de testamento vieren como yo Clara Chamiso de casta bañun morena libre viuda de Pedro Vadillo que mis padres son ya difuntos estando enferma en la cama de la enfermedad que Dios nuestro señor así de servido de darme creiendo como creo en el misterio de la santissima trinidad padre hijo y espíritu santo tres personas distintas y un solo Dios verdadero y en todo lo demás que cree y confiesa la santa madre Yglesia católica romana debajo de cuia fee y crehencia e vivido y protesto vivir y morir como católica y fiel

christiana y deseando poner mi alma en carrera de salvacion elijo por mi aboga [sic: abogada] e ynteresora a la soberana reyna de los ángeles la virgen santa María madre de Dios y señora nuestra concebida sin mancha ni deuda de pecado original y a todos los santos y santas de la corte del Sielo para que yntersedan con su divina majestad quiera perdonar mis pecados por el presio ynfinito de su sangre muerte y pasión y teniéndome de la muerte que es cosa natural a toda criatura umana otorgo que hago y ordeno mi testamento ultima y final voluntad en la forma y manera siguiente.

Primeramente. Encomiendo mi alma a Dios nuestro señor que la crio y redimió con su presiosa sangre muerte y pasión y el cuerpo a la tierra de que fue formada, y quando su divina majestad fuere servido de llebarme desta presente vida mi cuerpo se amortaje con el avito de señor San Francisco [f.581v] y que me entieren en el callardo del ospital de señor San Bartolomé de los negros horas desta ciudad y que acompañe mi cuerpo a la sepoltura la crus alta cura y sacristan de la parroquia y en lo demas tocante al funeral y entierro le dexo a eleccion de mis albaceas a quienes remito la orden y forma de todo.

Yten. Mando alas mandas fosos y acostumbres quatro pesos de a ocho reales con que las aparto del derecho de mis bienes =

Yten. Mando a redención de captivos ocho pesos de limosna.

Yten. Mando cinco pesos a los santos lugares de Jerusalén =

Yten. Mando se den de limosna al dicho hospital de San Bartolomé cinquenta pesos de a ocho reales.

Yten. Mando se den a Pasquala de Ortega negra libre mi sobrina trecientos pesos de a ocho reales.

Yten. Mando se den a Ynes de San Agustín zamba libre mi sobrina cien pesos de a ocho reales.

Yten. Mando se den a Rafaela de las Quantas negra criolla mi sobrina cinquenta pesos de a ocho reales.

Yten. Mando se den a Pasquala Chamiso negra criolla cien pesos de a ocho reales y una caxa grande basia.

Yten. Quiero y es mi voluntad que se le den y entreguen al padre fray Phelipe Jaramillo del orden real de Nuestra Señora de las Mercedes cien pesos de a ocho reales para que haga dellos lo que le tengo tratado y comunicado en confesión para el descargo de mi consciencia y bien de mi alma.

Yten. Mando se le den al bachiller Pedro Jacinto presbitero cien pesos de a ocho reales.

Yten. Declaro que no debo cosa alguna a ninguna persona.

Yten. Declaro por mis bienes los siguientes =

[Al margen derecho: Item]

Primeramente. Una negra nombrada Maria de casta bañun de hedad de setenta años a la qual

por el mucho amor y voluntad que la a tenido y aberme serbido con mucha puntualidad quiero que despues de mis dias sea libre y horra de toda sugesion y captiberio y esta [f.582r] clausula le sirva de titulo para la dicha su libertad.

Yten. Quatrocientos y cinquenta pesos de a ocho reales que deajo en reales.

Yten. Declaro que Manuel Geronimo pardo libre [sic: libre] me es deudor de seiscientos pesos de a ocho reales que le preste mando se le cobren.

Yten. Declaro que me debe doña Maria Martines monja profesa del Monasterio de la Santissima Trinidad doscientos pesos de a ocho reales mando se le cobren.

Yten. Declaro que Bernave de Salazar canbo [sic: zambo] libre difunto me quedo debiendo cinquenta pesos de a ocho reales y sus herederos quedaron a pagarme la dicha cantidad mando se cobren.

Yten. Dos brasaletes de perlas de medio zortrillo.

Yten. Un par de sarsillos de oro y perlas con piedras verdes =

Yten. Otros sarsillos de la mesma suerte.

Yten. Una sortija de oro con un diamantillo en medio y ocho diamantillos chiquitos a los lados y unos jacintos.

Yten. Una sortija de oro con una piedra morada grande.

Yten. Un rogador de granates falsos con unas perlesitas finas.

Yten. Una tembladera y siete cucharas de plata.

Yten. Otra tembladera de plata.

Yten. Un rosario de chrystal.

Yten. Tres ymagenes de plata de Copacabana grande la una y la otra menor y otra chica.

Yten. Una conchita de plata.

Yten. Once camisas los cuerpos de ruan florete y mangas de Bretaña[?] con peches verdades[?] nuevas.

Yten. Tres pares de sabanas de ruan florete nuevas =

Yten. Una camisa alta de ruan florete nueva.

Yten. Quatro fustanes los tres labrados y el otro de baraunda nuevos.

[f.582v]

Yten. Una colcha de algodón blanca.

Yten. Tres pedasos de ruan florete y media piesa de Bretaña.

Yten. Tres jubones los dos de Bretaña y el otro de crea nuevos.

Yten. Dos faxas de zeda nuevas.

Yten. Ocho servilletas nuevas.

Yten. Cinco pares de paños de algodón los quatro y el otro de Bretaña.

Yten. Una pollera de tafetán carmesi con puntas de oro traida.

Yten. Una mantilla de vaieta de Castilla negra.

Yten. Cinco pañuelos de narises de cambra y con puntos.

Yten. Dos medios pañitos de cabeza de Bretaña nuebos.

Yten. Una caxa de Panama grande y otra mediana con sus seraduras y llabes.

Yten. Una cuja y un pabellón.

Yten. Todos los demas bienes y cosas que quedan en la casa de mi morada de que de todo se ara ymbentario por menor.

Yten. Declaro que fui casada y velada según orden de la santa madre yglecia catolica romana con el dicho Pedro Badillo y durante el matrimonio entrenos no tubimos ningunos hijos declaro lo asi para que en todo tiempo conste.

Y para cumplir y pagar este mi testamento y las mandas y legados en el contenidos deyo y nombro por mis albaseas testamentarias a Pasquala de Ortega y a Pasquala Chamiso y por tenedora de bienes a la dicha Pasquala de Ortega a ambas juntas y a qual quiera de las susodichas insolidum para que entren en todos ellos y los vendan en almoneda o fuera della hagan ymbentarios judicial o extrajudicialmente den cartas de pago chancelacion finiquito lasto y los demas recaudos nenezarios con fee de entrega o renunsiacion della en lo que no fuere ante escrivano que dello

la de y balgan como dadas por parte lixitima y parescan ante las justicias y jueses que con derecho [f.583r] deban y ante ellas hagan y presenten pedimentos requerimientos zitaciones protextaciones juramentos y todo genero de prueba y últimamente puedan haser y hagan todos los demas autos y diligencias judiciales y extrajudiciales que conbengan y menester sean dese haser que el poder que se requiere y es nesesario les doy y otorgo de albaseasgo sin ninguna limitacion en bastante forma de derecho y con libre y general administración.

Y en el remaniente que quedare de todos mis bienes deudas derechos y acciones cumplido y pagado este mi testamento deyo y nombro por mis herederas a las dichas Pasquala de Ortega y Pasquala Chamiso para que los ayan y hereden con la bendision de Dios tanto la una como la otra atento a no tener como no tengo herederos forsosos asendientes ni desendientes a las quales ruego y encargo hagan todo el bien que pudieren por mi alma.

Con lo qual reboco y anulo y doy por ningunos y de ningun balor ni efeoto [sic: efecto] otros quales quiera testamentos mandas cobdisilios poderes [f.583v] para testar y otras ultimas disposiciones que antes deste aya fecho y otorgado por escrito o de palabra para que no balgan ni hagan fee en juicio ni fuera del salvo este que al presente otorgo el qual quiero que se guarde cumpla y execute por mi testamento ultima y final voluntad o en aquella via y forma que mas aya lugar en derecho.

En cuio testimonio se otorgo el presente en esta dicha ciudad de los Reyes del Peru en catorce dias del mes de noviembre de mill y seiscientos y setenta y dos años y la dicha otorgante a la qual [testado: yo el presente escribano de su Majestad] doy fee que conosco y que a lo que parecía estaba en su buen juicio memoria y entendimiento natural no firmo porque dixo no saber firmo lo por ella y a su ruego un testigo siendo llamados y rogados por testigos el alferes Alonso de Cordova y Espinosa don Juan Manuel de Campoverde Juan Antonio de los Rios Ygnacio Faxardo de Campoverde y Lorenzo Ximenes de Roxas presentes = entre renglones = yo el presente escribano de su Majestad = bale =

A ruego por testigo, Alonso de Cordoba y Espinoza [rubricado]

Ante mí, Nicolas de Ovalle Pizarro, Escribano de su Majestad [rubricado]

Derechos a noventa maravedíes.

Nota al margen derecho:

[f.581r] Yo Nicolas de Ovalle Pizarro Escribano del Rey nuestro señor residente en esta corte ciudad de los Reyes del Perú doy fee y testimonio de verdad que oy dia de la fecha deste bi de muerta naturalmente y pasado desta presente vida a lo cual parecía a Clara Chamiso morena libre de casta bañun viuda de Pedro Vadillo la qual estaba en la sala de una casa junto al hospital de la yglecia de señor San Bartolome sin amortajar con luses ensendias [sic: encendidas] y es la que hico el testamento de suso a quien conosi en vida

trate y comunique y para que dello conste [f.581v] el pedimento de Pasquala de Ortega y Pasquala de Chamiso sus albaceas dy el presente en la ciudad de los Reyes en dies y ocho de noviembre de mill y seiscientos y setenta y dos años siendo testigos el doctor Pedro Jacinto presbitero el padre predicador fray Felipe Jaramillo de la orden real de Nuestra Señora de las Mercedes y Miguel de [...] presentes = Y en fee dello lo signo y firmo en testimonio de verdad. Nicolas de Ovalle Pizarro, Escribano de su Majestad [rubricado]

Anexo 2.

Testamento de Isabel Angola, morena libre, de casta bañún, viuda de Pedro Vadillo, otorgado en Lima, 11 de febrero de 1675. AGN. Protocolo 1341, ff.37v-39v.

[f.37v]

[Al margen derecho: Testamento de Ysabel Angola]

En el nombre de Dios todo poderoso con cuio principio todas las cosas tienen buen medio loable y dichoso fin = Sepan quantos esta carta de testamento vieren como yo Ysabel de casta angola negra libre que mis padres ya son difuntos viuda de Phelipe Folupo estante en esta ciudad de los Reyes del Peru estando enferma en la cama de la enfermedad que Dios nuestro señor a sido servido de darme creiendo como creo en el misterio de la santissima trinidad padre hijo y espíritu santo tres personas distintas y un solo Dios verdadero y en todo lo demas quiere y confiesa la santa madre yglecia catolica

romana debajo de cuja fee y crehencia e vivido y protexto vivir y morir como catolica y fiel christiana y deseando poner mi alma en carrera de salvacion elijo por mi abogada e yntersesora a la soberana reyna de los ángeles la virgen Santa Maria madre de Dios y señora nuestra concebida sin manchani deuda de pecado original y a todos los santos y santas de la corte del Sielo para que yntercedan con su divina Magestad quiera perdonar mis pecados por el precio ynfinito de su sangre muerte y pasión quando deste mundo baya y temiendome de la muerte que es cosa natural a toda criatura umana otorgo que hago y ordeno mi testamento ultima y final voluntad en la forma y manera siguiente =

[Al margen derecho: Ítem]

Primeramente. Encomiendo mi alma [f.38r] a Dios nuestro señor que la crio y redimio con su presiosa sangre muerte y pasión y el cuerpo a la tierra de que fue formado = Y quando su divina Majestad fuere servido de llebarme desta presente vida mi cuerpo sea mortaxe con el avito de señor San Francisco y que me entierren en la capilla de Nuestra Señora de la Soledad fundada en yglecia de señor San Francisco desta dicha ciudad y que acompañe mi cuerpo a la sepultura cruz alta cura y sacristan de la parroquia y en lo demas tocante al funeral y entierro lo dexo a eleccion y disposission de mis [zona perdida: albaceas] a quienes remito la orden y forma de todo.

Yten. Mando que el dia de mi entierro si fuese ora de celebrar y sino el siguiente se me diga una

misa cantada con su vigilia y otra en la mesma forma el dia de mis onrras y se pague la limosna de mis bienes =

Yten. Mando que se [zona perdida: digan] por mi alma quarenta misas [zona perdida: resadas] y se pague la limosna acostumbrada.

Yten. Mando a las mandas forzosas y acostumbradas dos pesos de a ocho reales con que las aparto del derecho de mis bienes =

Yten. Mando [zona perdida] a nuestra señora de la [...] en la santa yglecia [...] ciudad veinte pesos de a ocho reales.

Yten. Mando a la fabrica de la Santa Rosa y yglecia que se esta haciendo en esta dicha ciudad dies pesos de a ocho reales.

[f.38v]

Yten. Mando de limosna para ayuda de rescatar niños captivos que estan en tierra de moros un florin y se pague de mis bienes.

Yten. Declaro que deuda [zona perdida] veinte y siete pesos de a ocho reales mando [zona perdida: se le] paguen.

Yten. Declaro por mis bienes los siguientes.

Primeramente. Una negra nombrada Margarita Angola de mas de setenta años a la qual [zona perdida] bien que me a servido despues de mi [zona perdida: fallecimiento] quiero que [zona perdida: sea libre] y horra y [zona perdida] le sirva de titulo para la dicha utilidad.

Yten. Declaro que me deve Joseph Davalo pardo cien pesos de a ocho reales que le preste para ayuda de su libertad mando se cobren.

Yten. Declaro que Juan de Mo[zona perdida: ¿xica?] negro me deve cien pesos de a ocho reales que le preste para ayuda a su libertad mando se cobren.

Yten. Declaro que Luis de Medina me deve sesenta pesos que le preste para lo qu[zona perdida] tengo en mi poder un[zona perdida] de oro con unas ygas y perlas [zona perdida] y una gargantilla de [...]grana [...] y perlas man[...] le entreguen las dichas prendas y se cobren [...] sesenta pesos =

Yten. Declaro por mis bienes todos los que consta [zona perdida] hallaren en la casa de mi morada [...] ymbentario por menor =

[Zona perdida: Ítem] Declaro que fui casada y velada según [zona perdida] yglecia con el [zona perdida: dicho] Phelipe Folupo y durante el dicho matrimonio no tubimos ningunos hijos declaro lo asi para que en todo tiempo conste.

Y para cumplir y pagar este mi testamento y las mandasy legados en el contenidos dejoy nombro por mis albaseas testamentarios [f.39r] a Antonia de Arroio Juana de Arroio negras hermanas y a Lorenza de Añasco parda libres mis sobrinas y por tenedora de bienes a la dicha Antonia de Arroio a todas juntas y a qual quiera insolidum para que entren en todos mis bienes y los vendan y rematen hagan ymbentarios y almonedas judiciales y extrajudiciales den cartas de pago

y otros recaudos que conbengan parecan ante las justicias y jueces que con derecho puedan y devan y presenten los pedimentos requerimientos zitaciones protexaciones juramentos y otros papeles y recaudos que pidan y saquen de poder de quien estubieren y todo genero de prueba y últimamente aran todos los demas autos y diligencias judiciales y extrajudiciales que conbengan que el poder que se requiere para lo referido les doy en bastante y cumplida forma de derecho sin limitacion con libre y general administración.

Y en el remaniente que quedare de todos mis bienes deudas derechos y acciones deyo y nombro por mis herederas a las dichas Antonia de Arroio Juana de Arroio y a Lorença de Añasco mis sobrinas para que los ayan y hereden [testado: por yguales partes] por la vendicion de Dios y la mia atento a no tener ni dejar ningunos herederos forzosos asendientes ni desendientes a la quales ruego y encargo hagan todo quanto bien pudieren por mi alma y espero de las susodichas lo aran como me lo tienen prometido.

Con lo qual reboco y anulo y doy por ningunos y de ningun balor ni efecto otros quales quiera testamentos mandas cobdisilios poderes para testar y otras ultimas disposiciones que antes [f.39v] deste aya fecho y otorgado por escrito o de palabra y especialmente el testamento que oy de la fecha hice ante el presente escribano los quales quiero que no balgan ni hagan fee en juicio ni fuera del salvo este que al presente otorgo el qual quiero que se guarde y cumpla por tal mi

testamento ultima y final voluntad o en aquella via y forma que mas aya lugar en derecho.

En cuio testimonio se otorgo el presente en esta dicha ciudad de los Reyes del Peru en once de febrero de mill y seiscientos y setenta y cinco años y la otorgante a quien yo el presente escribano de su Majestad doy fee conosco y que a lo que parecía estaba en su buen juicio memoria y entendimiento natural según las preguntas y repreguntas que le hize no firmo porque dixo no saber firmo lo por ella y a su ruego un testigo siendo llamados y rogados por testigos Luis de Medina Antonio de Fonseca Christoval Millan Nicolas Galeano Luis de Saldaña y Ygnacio Jacinto de Morales residentes en esta dicha ciudad presentes = Entre renglones = por yguales partes = Bale =

Por testigo, Luys de Medina [rubricado]

Ante mi, Nicolas de Ovalle Pizarro, Escribano de su Majestad [rubricado]

Derechos a noventa maravedíes.

Nota al margen derecho:

[f.37v] Yo Nicolas de Ovalle Pizarro Escribano del Rey nuestro señor vecino desta corte ciudad de los Reyes del Perú doy fee y testimonio de verdad que oy día de la fecha deste bi de muerte naturalmente y pasada desta presente vida a lo cual parecía a Ysabel Angola negra libre la qual estaba en la casa de su morada tendida sobre unas esteras sin amortajar a quien conosi en vida y es la que hizo el testamento de suso y para que

dello conste de pedimento de Antonia de Arroio negra criolla libre su albacea tenedora de bienes y heredera doy el presente en la ciudad [f.38r] de los Reyes del Peru en dies y seis de febrero de mill y seiscientos y setenta y cinco años siendo testigos Alonso Ruiz de Vivar, Luis de Medina y Nicolas Galeano presentes = Y en fee dello lo signo y firmo = En testimonio de verdad. Nicolas de Ovalle Pizarro, Escribano de su Majestad [rubricado]

Anexo 3

Testamento de Pasquala Flores, morena libre, viuda de Joseph Velásquez. Lima, 1 de abril de 1680. AGN. Protocolo 1165, ff.95r-97r.

[f.95r]

[Al margen derecho: Testamento de Pasquala Flores]

En el nombre de Dios nuestro señor todo poderoso amen. Sepan quantos esta carta de testamento vieren como yo Pasquala Flores, viuda de Joseph Velasques moradora en esta ciudad de los Rreyes del Peru de donde soi natural hija natural de Joseph de Quadros y de Dominga Flores, morena criolla ambos difuntos que santa gloria ayan, estando como estoi enferma en la cama de la enfermedad que Dios nuestro señor a sido servido darme y en mi entero juicio memoria y entendimiento natural creyendo como firmemente creo en el misterio de la sanctissima Trinidad Padre Hijo e Spiritu Santo tres perssonas distintas y un solo Dios verdadero y en todo aquello que tiene cree

y confiessa la santa madre yglesia de Rroma debaxo de cuya fee y creencia e bivido y protesto de vibir y morir como fiel y catolica cristiana, y temiendome de la muerte que es cossa natural a toda criatura umana e yncierta la ora queriendo estar con la prevenzion necessaria para quando llegue quiero hazer mi testamento como lo hago en la manera siguiente.

Primeramente. Encomiendo mi alma a Dios nuestro señor que la crio y rredimio con el precio ynfinito de su preziosa sangre muerte y pasión y el cuerpo a la tierra de que formado y quando la voluntad divina sea de llevarme mi cuerpo sea enterrado en la yglessia del Monasterio de las Descalssas de mi glorioso patriarca y señor San Joseph, donde con el favor y ayuda de Dios tengo yntenssion de yr a acabar mis dias por la debossion que tengo al glorioso santo y tener una hija en el y si falleziere antes de conseguir mi entrada sea mi entierro en la yglessia parte y lugar que a mis hijas pareziere a cuya eleccion lo dexo y sea mortaxado en el avito de señor San Francisco y que me acompañe la crus alta cura y sacristan de la parroquia y mi entierro sea con toda umildad sin faustos ni ponpas en atención a mi mucha pobreza y se paguen los derechos de mis bienes.

Yten. Mando a las mandas forzosas y acostumbradas [f.95v] quatro rreales a todas ellas con que las aparto del derecho de mis bienes.

Yten. Declaro que devo a Francisco Delgado que bibe en la calle de la Concepción treinta y dos pessos y dos reales de rresto de un poco de

xavon y unas puntas que me bendio mando que se le paguen de mis bienes.

Declaro que devo a don Martin de Bictoriano mercader ocho u nueve pesos de rresto de unos corales que me bendio mando que se le paguen de mis bienes.

Yten. Declaro que devo a don Martin de Vicuña veinte y quatro pesos que me presto en reales, y por mi mucha pobreza no tengo con que pagárselos y assi le pido y rruego me los perdone en atenssion a lo que le e servido y que sirbiera de que no dexara de pagárselos, y que esto le consta ser assi verdad.

Yten. Declaro que devo al padre prior del Convento de señor San Agustín del Puerto del Callao seis pesos de la limosna de otras tantas misas que dixo por mi intensión mi padre confesor que era rreligioso del dicho conbento = Y asimismo devo otro peso de otra misa al sacristán del dicho conbento y estos siete pesos rruego y encargo a mi hixa Mauricia Flores los pague y satisfaga para el descargo de mi conzienzia.

Declaro que devo a Antonia de la Ascensión vicaria del Monasterio de las Descalsas de señor San Joseph veinte y siete pessos poco mas o menos los que la dicha rreligiosa dijere = Y tiene en su poder que le di para en cuenta dellos una puerta grande y otra puerta ventana de madera de rroble ya servidos dos lampas y una barreta y lo que la susodicha dixere se descontara por ello, y lo que rrestare encargo a mis hijas que solo paguen.

Yten. Declaro que un hombre que era marinero llamado Pedro Bernal y aora esta en esta ciudad y vive hacia Guadalupe me deve veinte y tres pesos y seis reales que me los quedo a dever de los arrendamientos de una casa mia en que vibio en el Puerto del Callao, mando que se le cobren para ayuda a pagar lo que devo.

Yten. Declaro que un moço llamado Joseph de Paz pes-[f.96r]-cador que aora asiste en Chancay treinta pesos de resto de sesente que me devia de los arrendamientos de la cassa en que vibio en el dicho Puerto del Callao mando que mis hixos hagan la diligenzia de cobrarlos.

Yten. Declaro que yo fui casada según horden de la santa madre yglesia de Rroma con el dicho Joseph Velasques de cuyo matrimonio ubimos y procreamos por nuestra hija lexitima a Ysabel Flores que oy es rreligiossa donada professa del dicho Monasterio de señor San Joseph declaro la por tal mi hija y del dicho mi marido = Por cuyo fin y muerte quedaron unas cassas en el dicho Puerto del Callao en la calle del general Juan Mexia las quales son y pertenezen a la dicha Ysabel Flores como bienes heredados del dicho Joseph Velasques su padre cuyos titulos tengo en mi poder y yo las e administrado des[de] que el susodicho falleció y e acudido con sus arrendamiento a la dicha mi hija y yo me e sustentado dellos tambien por no tener otra cossa de que poderlo hazer y assi lo declaro para que conste.

Yten. Declaro que tengo otros dos hijos naturales que los ube siendo soltera antes que me cassase

con el dicho Joseph Velasquez = Nombrados Mauricia Flores muger lexitima de Juan de Leon = Y Francisco Flores Pacheco = Y al tiempo y quando casse a la dicha Mauricia Flores con el dicho Juan de Leon le di en dote mil pesos de a ocho reales poco mas o menos los que constaran por la carta de dote que le otorgo ante Juan Beltran Luzero escribano real declaro lo para que conste.

Yten. Declaro que tengo = Un estrado de dos baras y media de largo y bara y quarta de ancho = Una caixa de Panama de a tercio = Una bateguela pequeña y otra grande = Un cuxa de dos cavezeras de madera amarilla y tres sillas viejas, esta cuxa y sillas mando que luego que yo fallezca se le de al dicho Francisco Pacheco Flores mi hizo, al qual no le e dado cossa alguna.

Mas tengo un escaño y una messa pequeña = Y una caxita pequeña de costura y una sarten y almires, la caxita almires y sarten sea de dar y entregar a la dicha Ysabel Flores mi hixa a la qual di el dote para su profesión en el dicho Monasterio de señor San Joseph que fueron quinientos pessos de a ocho reales los quales eran mios propios de mi buscados y ganados con mi yndustria y trabajo.

[f.96v]

Yten. Declaro mas dos sayas la una de cristal y la otra de picote = Una mantilla de bayeta de Castilla azul con puntas negras = Dos mantos el uno nuevo sin puntas y el otro con puntas ya servido = Y el manto nuevo lo tengo enpeñado

en ocho pessos mando que mi hija Maurizia lo saque del dicho empeño de la persona que lo tiene y sacado que lo aya lo tome y lleve para si.

Mas unos brazaletes de corales, estos los compre con plata de la dicha Ysabel Flores mi hija mando que se le entreguen pagando al dicho don Martin Bictoriano los ocho u nueve pesos que tengo declarado le devo de resto dellos.

Declaro que unas higas de coral y oro que entregue a doña Manuela Nabarrete para que los guardase son de la dicha Ysabel Flores mi hija mando que se le entreguen como suyos, luego al punto y asimismo un par de sabanas y almohadas que tambien son suyos.

Yten. Quiero que al dicho Francisco Pacheco y Flores mi hijo se le de juntamente con la caja y sillas un colchon que al presente tengo en mi cama.

Es mi voluntad que el manto de puntas servido que tengo declarado se le de luego que yo fallezca a doña Juana de Villegas que me a asistido en mi enfermedad para que se sirba del.

Y para cumplir y pagar este mi testamento mandas y lo demas en el contenido nombro por mis albaceas testamentarios al licenciado Roque de Balcassar presbytero capellan [tarjado: del] mayor del dicho Monasterio de señor San Joseph y a Andres Ruiz maestro carpintero y por tenedor de bienes al dicho Andres Ruiz a los quales ynsolidum doi poder de albazeasgo en forma para que le usen todo el tiempo necessario [tarjado: en] aunque sea pasado el que dispone

el derecho en todos los cassos y cossas a el tocantes y pertenezientes con libre y general administración.

Y cumplido y pagado este testamento en el rremaniente que quedare de todos mis bienes deudas derechos y acciones ynstituto y nonbro por mis herederos a la dicha Ysabel Flores mi hija legitima y del dicho Joseph Velasques mi marido y a Mauricia Flores [f.97r] y Francisco Flores Pacheco mis hijos naturales para que lo que assi fuere lo ayan y hereden cada uno lo que le tocare conforme a derecho trayendo a quenta y partición lo que ubieren llevado y tengo declarado en este testamento. Y les encargo tengan paz y hermandad y no disturbios ni pleytos ni disensiones sino que se lleven bien y amen como a hermanos y dicha herencia lo ayan y lleven con la bendission de Dios nuestro señor y mia en atenssion a no tener como no tengo otros herederos forzosos dezendientes ni ascendientes que me puedan ni devan heredar.

Y por el presente rrevoco y anulo y doi por ningunos y de ningun valor ni efecto otros qualesquier testamentos codissilos poderes para testar y otras dispusissions que antes del aya fecho y otorgado por escrito u de palabra u en otra forma para que ninguno balga ni haga fee en juicio ni fuera del salvo este testamento que aora otorgo que quanto se guarde y cumpla como mi ultima voluntad en aquella via y forma que aya lugar de derecho que es fecho en esta dicha ciudad de los Rreyes en primero dia del mes de abril de mil y seisçientos y ochenta

años y la otorgante que yo el escribano doi fee conosco y que a lo que parecia estava en todo su acuerdo memoria y entendimiento natural no firmo porque dijo no saver a su rruego lo firmo un testigo que lo fueron llamados y rrogados los licenciados Juan Moreno, don Joseph de Castro y don Juan de Salas presbyteros y el sargento Pablo Delgado y Martin Rromero de Yturbisqui.

A ruego i por testigo, Bachiller Juan Moreno [rubricado]

Ante my, Lazaro Francisco Moscoso, Escribano de su Majestad [rubricado]

Anexo 4.

Testamento de Juana Barreto, morena libre, viuda de Alonso Rodríguez, notario público. Lima, 4 de julio de 1680. AGN. Protocolo 1344, ff.21v-23r.

[f.21v]

[Al margen derecho: Testamento de Juana Barreto]

En el nombre de Dios todo poderoso con cuio principio todas las cosas tienen buen medio loable y dichoso fin = Sepan quantos esta carta de testamento vieren como yo Juan Barreto morena libre moradora en esta ciudad de los Reyes del Peru y natural della hija lexítima de Bartolome Barreto y de Ysabel Jolofa difuntos viuda de Alonso Rodriguez notario publico que fue deste arçobispado, estando enferma en la cama de la enfermedad que Dios nuestro señor a sido servido de darme creiendo como creo en el misterio de la santissima trinidad padre hijo y

espíritu santo tres personas distintas y un solo Dios verdadero y en todo lo demas que cre [sic: cree] y confiesa la santa madre yglecia catolica romana debajo de cuia fee y crehencia e vivido y protexto vivir y morir como catolica y fiel christiana, y deseando poner mi alma en carrera de salvación elijo por mi abogada e ynteresora a la soberana reyna de los ángeles la virgen Santa Maria madre de Dios y señora nuestra concebida sin pecado original y a todos los santos y santas de la corte del Sielo para que yntersedan con su divina Majestad quiera perdonar mis pecados por el presio ynfinito de su sangre muerte y pasión quando deste mundo baya [f.22r] y temiendome de la muerte que es cosa natural a toda criatura umana otorgo que hago y ordeno mi testamento ultima y final voluntad en la forma y manera siguiente.

Primeramente. Encomiendo mi alma a Dios nuestro señor que la crio y redimio con su presiosa sangre muerte y pasión y el cuerpo a la tierra de que fue formado y quando su divina Magestad fuere servido de llebarme desta presente vida mi cuerpo sea mortaje con el avito de señor San Francisco y que me entierren en la yglecia de la parte y lugar que le pareciere a mis albaceas y en lo demas tocante al funeral misas y entierro lo dejo a su eleccion y ruego y encargo a los señores curas me entierren de limosna atento a quedar como quedo sumamente pobre.

Yten. Mando a las mandas forzosas y acostumbradas quatro reales con que las aparto del derecho de mis bienes =

Yten. Declaro que no me acuerdo dever a ninguna pesos algunos ni tampoco me deven =

Yten. Declaro que fui casada y velada según orden de la santa yglecia catolica romana con el dicho Alonso Rodriguez y durante el matrimonio entrenos tubimos y procreamos por nuestros hijos a Alonso Rodriguez Maria Rodriguez Bernardo Rodriguez y Juan Rodriguez declaro los por mis hijos lexitimos y del dicho mi marido.

Y para cumplir y pagar este mi testamento [f.22v] mandas y legados en el contenidos deyo y nombro por mi albacea y tenedor de bienes al dicho Alonso Rodriguez mi hijo para que entre en todos ellos y los venda y remate en almoneda publica o fuera della haga ymbentarios judiciales y extrajudiciales de cartas de pago y otros recaudos paresca ante las justicias y jueces que con derecho pueda y deva y haga y presente pedimentos requerimientos zitaciones protextaciones juramentos y otros ynstrumentos y recaudos que pida y saque de poder de quienes tubieren y todo genero de prueba y últimamente hará todos los demas autos y diligencias judiciales y extrajudiciales que conbengan que el poder que se rrequiere de albaceasgo le doy sin limitacion en bastante forma de derecho y relebacion en devida forma.

Y en el remaniente que quedare de todos mis bienes deudas derechos y acciones deyo y nombro por mis herederos a los dicho Alonso Rodriguez Maria Rodriguez Bernardo Rodriguez y Juan Rodriguez mis hijos lexitimos y del dicho mi mario [sic: marido] para que los ayan [f.23r] y

hereden con la bendision de Dios y la mia por yguales partes.

Con lo qual reboco y anulo y doy por ningunos y de ningun valor ni efecto otros quales quiera testamentos mandas cobdisilios poderes para testar y otras ultimas disposiciones que antes deste aya fecho y otorgado por escrito o de palabra para que no balgan ni hagan fee en juicio ni fuera del salvo este que al presente otorgo el qual quiero y se guarde cumpla y execute por mi testamento ultima y final voluntad o en aquella via y forma que mas aya lugar en derecho = Ques es fecha en esta dicha ciudad de los Reyes del Peru en quatro de julio de mill y seissientos y ochenta años y la dicha otorgante a quien yo el presente escrivano de su Magestad [tarjado: crivano de su Majestad] doy fee conosco no firmo porque dixo no saber firmo lo por ella y a su ruego un testigo y que a lo que parecía estaba en su buen juicio memoria y entendimiento natural siendo testigos Manuel Sans Loçano el ayudante Juan Niño de las Quentas Pedro Fernandez de Escobar Pedro Diaz de Salinas y el ayudante Juan de Rabaneda presentes = testado = crivano de su Majestad = no bale =

A ruego y por testigo = Manuel Sanz Lozano [rubricado]

Ante mi, Nicolas de Ovalle Pizarro, Escribano de su Majestad [rubricado]

Derechos a noventa maravedíes.

Nota al margen derecho:

[f.21v] Yo Nicolas de Ovalle Pizarro Escribano del Rey nuestro señor vecino desta corte ciudad de los Reyes del Peru doy fee y testimonio de verdad que oy dia de la fecha deste vi de muerta naturalmente y pasada desta presente vida a lo que parecía a Juana Barreto la qual estaba sin amortajar en la sala de la casa de su morada que es en el barrio de la Barranca a quien conosi en vida y es la mesma que otorgo el testamento de suso y para que dello conste de pedimento de Alonso Rodriguez su hijo su albacea y tenedor de bienes y uno de sus herederos doy el presente en esta [f.22r] dicha ciudad en siete de julio de mill y seissientos y ochenta años siendo testigos el ayudante Juan Velasques Juan de Gusman y el bachiller don Reymundo de Mendoza presentes = Y en fee dello lo signo y firmo en testimonio de verdad. Nicolas de Ovalle Pizarro, Escribano de su Majestad [rubricado]

Archivo General de la Nación. Protocolo 1341, 1675, ff.37v-39v.

Archivo General de la Nación. Protocolo 1344, 1680, ff.21v-23v.

Fuentes secundarias

Adanaqué Velásquez, R. (2009). *Libertos y libertas en Lima: siglo XVIII*. Investigaciones sociales, 13(22), pp. 317-325. UNMSM.

Aguirre, C. (1993). *Agentes de su propia libertad: los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1821 - 1854*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Arrelucea, M. (2018). *Sobreviviendo a la esclavitud. Negociación y honor en las prácticas cotidianas de los africanos y afrodescendientes*. Lima, 1750 - 1820. Instituto de Estudios Peruanos.

Arrelucea, M. y Cosamalón, J. (2015). *La presencia afrodescendiente en el Perú. Siglos XVI - XX*. Ministerio de Cultura.

Atuncar, F. (2018). *Esclavos litigantes. Práctica y cultura jurídica en los esclavos de Lima, 1750-1800* (Tesis de Maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos).

Bernard, C. (2001). *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Fundación Histórica Tavera.

Bowser, F. (1987). *El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1560)*. Siglo Veintiuno Editores.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación. Protocolo 1165, 1680, ff.95r-97r

Archivo General de la Nación. Protocolo 1338, 1672, ff.581r-583v.

- Bustamante-Tupayachi, E. y A. Chambilla Cuya (2022). *100 cartas de libertad en los protocolos notariales del siglo XVII*. Archivo General de la Nación.
- Cook, N. D. (1968). *Padrón de los indios de Lima en 1673*. Seminario de Historia Rural Andina.
- Corilla, C. (2002). Cofradías en la ciudad de Lima, siglos XVI y XVII: racismo y conflictos étnicos. En Carrillo (Ed.) *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú*, tomo II, pp. 11-32.
- González Jáuregui, Y. (2021). *Los esclavos de Lima y su defensa del matrimonio en el siglo XVII*. Municipalidad de Lima.
- Graubart, K. (2013). Lazos que unen. Dueñas negras de esclavos negros en Lima, siglos XVI - XVII. *Nueva Corónica*, (2), pp. 625-640.
- Haro, V. (2017). *Precio de los esclavos en el Perú: 1650 – 1820* (Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú).
- Hünefeldt, C. (1987). *Jornales y esclavitud. Lima en la primera mitad del siglo XIX*. Economía, 10(9), pp. 35-57.
- Lohmann Villena, G. (1987). Notas sobre la situación socioeconómica de los libertos en Lima durante el virreinato. *Historia* (22), pp. 71-89. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Pérez Cantó, P. (1982). La población de Lima en el siglo XVIII. *Boletín Americanista*, (32), pp. 383-407.
- Reyes Flores, A. (2001). Libertos en el Perú 1750 - 1854. *Historia y Cultura*, (24), pp. 41-54.
- Tardieu, J. (1998). *El negro en el Cusco. Los caminos de la alienación en la segunda mitad del siglo XVII*. Banco Central de Reserva del Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Tineo Morón, M. (2016). Catálogo de la Serie Documental de Curatos del Archivo del Obispado de Huacho (1600 - 1979). Qellca.com.
- Vergara Ormeño, T. (1995). Hombres, tierras y productos. Los valles comarcanos de Lima (1532-1650). *Cuadernos de Historia*, (2), pp. 5-45.
- Vergara Ormeño, T. (1999). Tan dulce para España y tan amarga y esprimida para sus naturales: Lima y su entorno rural. S. XVI y XVII. *Diálogos*, (1), pp. 39-56.

LA AGONÍA DE LA DEMOCRACIA PERUANA EN EL BICENTENARIO

Análisis comparativo de los discursos ascenso de Merino y Vizcarra durante la crisis de 2020

Alvaro T. Collao Tamayo

Resumen

El presente trabajo es una aproximación que intenta una interpretación de la situación de 2020, principalmente desde el discurso de los dos controversiales exmandatarios del Perú: Martín Vizcarra y Manuel Merino, utilizando el método comparativo-histórico, desde la Ciencia Política, tomando como fuentes las más recientes investigaciones y estadísticas, así como los hechos históricos más similares del siglo XX y XXI. Pretendemos describir, explicar y prescribir los discursos de ambos en el momento de ascenso al sillón presidencial. Resultando que el discurso institucional político inclusivo es tenue en uno mientras que en el otro es nulo; sin embargo, ambos comparten la institucionalidad económica extractiva.

Palabras clave

comparación, marco ético fujimorista, instituciones inclusivas y extractivas, bicentenario.

Abstract

The present work is an approximation that tries an interpretation of the situation of 2020, mainly from the speech of the two controversial ex-presidents of Peru: Martín Vizcarra and Manuel Merino, using the comparative-historical method, from Political Science, taking as sources the most recent investigations and statistics, as well as the most similar historical facts of the 20th and 21st centuries. We intend to describe, explain and prescribe the speeches of both at the time of their ascent to the presidential chair. Resulting that the inclusive political institutional discourse is tenuous in one while in the other it is null; however, both share the extractive economic institutional framework.

Keywords

comparison, Fujimori ethical framework, inclusive and extractive institutions, bicentennial.

Introducción

El presente artículo busca analizar los acontecimientos recientes en la democracia peruana, desde la Ciencia Política y la Historia, para poder dar luz a un entendimiento real y poder ubicar al lector cualquiera sea su especialidad.

Para esta tarea me propongo usar principalmente autores como Sartori, Acemoglu y Robinson, entre otros. Se puede identificar dos fuerzas políticas ad portas del Bicentenario: una continuista, tanto en lo económico como en lo político, y otra de recambio solo en lo político, principalmente. Esto porque los grupos de poder están divididos. Siguiendo a Acemoglu y Robinson, las instituciones pueden llegar a ser determinantes y el discurso que se ha seleccionado de los actores son más que representativos, pues inauguran un proceso político, uno de dos años y otro de 5 días. Uno con productos y el otro fallido desde sus orígenes.

Es necesario decir también que la actual crisis política del Perú inició en 2016, tras la derrota de Fuerza Popular y con la victoria pírrica de Peruanos Por el Cambio. Se inició así una oposición férrea desde el legislativo contra el ejecutivo, de la cual no hemos logrado salir aún hoy, en 2023. Se podría comparar el discurso de 2016, pero se buscó delimitar a los exmandatarios que asumieron en períodos de crisis y en el contexto del bicentenario y la pandemia.

La importancia de este trabajo radica en la necesidad de teorizar sobre los hechos recientes.

Se busca concluir y hacer prescripciones para, de esta manera, contribuir a un relato más democrático y menos desencantado de la realidad. Además, los bicentenarios deben ser considerados momentos de reflexión y refundación, o relanzamiento de nuestra dirección como país; así también, la crisis pandémica nos da el mejor marco para explicar hechos tan complejos que el lector no llegaría a replantearse en un escenario sin pandemia.

Por tanto, este artículo es un ejercicio académico-democrático y no una verdad última y acabada.

El trabajo se divide de la siguiente manera: en el apartado segundo está el sustento metodológico y las preguntas recurrentes que suelen presentarse al momento de realizar la comparación. En el tercer apartado está la descripción de los discursos usando el conteo de palabras y su representación para graficar el mensaje de los actores. Así también se muestra el desempeño de legitimidad de los actores que encarnan la representación de sus instituciones.

En el cuarto apartado se busca explicar y dar respuesta al porqué de estas similitudes y diferencias en cuadros y gráficos que ejemplifican la institucionalidad de ambos actores, mostrando las conclusiones de las evidencias recopiladas y analizadas.

En el apartado quinto se prescribe cuál es el riesgo de la democracia actualmente en el Perú.

Discusión con autores. Método comparativo

Debemos recordar a Aristóteles en su obra *La Política*, pues allí se incluye un análisis comparativo de diferentes constituciones y regímenes políticos de su tiempo. También encontramos este tipo de análisis en los precursores de las ciencias sociales como Maquiavelo, Tocqueville, Marx o Max Weber. Esto lo señalan Iván Llamazares y Miguel Paradela López:

Prácticamente desde sus orígenes, el estudio de la vida política ha ido vinculado a la comparación. Ejemplo de ello es la obra de Aristóteles, *La Política*, que incluye análisis comparativos de diferentes constituciones y regímenes políticos de su tiempo (2017: 17).

La comparación, según Przeworski, no consiste en comparaciones, sino en explicaciones. Sin embargo, Sartori señala que la verdadera razón que nos obliga a comparar seriamente es el control. Entonces, comparamos para situar, para aprender de las experiencias de los otros, para explicar mejor. La razón que nos obliga a comparar es el control. Para saber si algo es falso o verdadero, debemos mirar en otros sitios. Y para el caso nuestro los discursos de dos presidentes que han sido cuestionados y que reflejan no un bipartidismo como la democracia americana, sino fuerzas políticas opuestas. Recordemos que la democracia en el Perú es una democracia sin partidos, tal como han señalado Tanaka y Levitsky.

Asimismo, Sartori afirma que existen dos formas de comparación: la implícita y explícita. La primera es un tema pendiente e inconsciente. La segunda posee un control más fuerte porque posee un asidero en comparaciones explícitas y sistemáticas. Para el presente trabajo, de lo que se trata es de una comparación explícita y sistemática.

Hablar de un método comparativo se justifica en especialización del método científico, tal y como lo señala Sartori:

Pues sobre este punto la respuesta es que el método comparativo se justifica y desarrolla como una especialización del método científico (científico-empírico o científico-lógico) en general (1994: 34).

Y continuará Sartori indicando que el control es un fenómeno decreciente en las que aduce cuatro “fuerzas de control”:

Conservo firmemente la opinión de que “las ciencias del hombre se valen de cuatro técnicas de verificación. Siguiendo un orden de “fuerzas de control” decreciente. Son: 1) el método experimental, 2) el método estadístico, 3) el método comparado, y 4) el método histórico” (1971: 8-13).

Por tanto, sí se habla de control, pero es parte de un conjunto más grande o simplemente diremos de uno de los factores o directrices de lo que llaman fuerzas de control.

A la pregunta ¿qué es comparable?

Podría parecer exagerado comparar a dos expresidentes tan disimiles, que generaron tanta aprobación y tanto repudio. Entonces, para esto recurrimos a la teoría en la que se pregunta ¿qué es comparable? Surgen así otras preguntas: ¿serán comparables las peras y las manzanas o las piedras y los avestruces? Sartori señala entonces que aún si algo no es comparable, debemos compararlo para saber si son incomparables. Para el caso de manzanas y peras, entendemos que son comparables, pero respecto a una propiedad: ser comestibles. En cambio, no son comparables respecto de su forma. En principio, entonces, la pregunta siempre se debe formular así: ¿comparable (bastante similar) respecto de qué propiedades o características, y no comparables (demasiado distinto) respecto de qué otras propiedades o características? (Sartori, 1994: 35).

Sobre la clasificación

¿Cómo podríamos clasificar los discursos? Con comparaciones de evidencia representativa. Esto nos permitirá, además de una descripción ordenada, hallar similitudes y diferencias. Esto se ha producido al elegir dos discursos de ascenso, en los cuales dos fuerzas desorganizadas y fragmentadas, despegan. Ambos casos en momentos críticos. Por eso, al pretender clasificarlos como coyunturas representativas, encontramos la posibilidad de poder clasificarlos. Asimismo, clasificar es ordenar un universo en clases que son mutuamente excluyentes; por

lo tanto, clasificar es establecer similitudes y diferencias (Sartori, 1994: 36).

Por qué dos discursos

La teoría indica que a menor sea el número de clases, mayor será la variación. Esto es, según Sartori, que la regla máxima de la comparación es: mientras menor es el número de las clases, mayor será la variación (disimilitud) intra-clase. A la inversa, mientras mayor es el número de las clases, menor es su variación interna (Sartori, 1994: 36). Asimismo, para nuestro caso aplica la primera condición de dicha regla.

Sobre lo esencial en la comparación

Según Sartori, en una comparación es correcto comparar preguntando lo esencial. Esto quiere decir que lo esencial no es preguntar qué es comparable, sino qué es comparable y en qué aspecto.

Las categorías que nos interesa encontrar

El ideal en una comparación, señala Sartori, es encontrar entidades similares en todas las variables, excepto en aquella variable que nos interesa investigar (Sartori, 1994: 40). Lo que se buscaba encontrar o señalar son las categorías de instituciones extractivas o instituciones inclusivas. Las instituciones pueden ser económicas o políticas. Así lo han declarado Daron Acemoglu y James Robinson en Por qué fracasan los países. Esto se explica gráficamente en la tabla 1.

Tabla 1

Tabla de comparación entre instituciones económicas extractivas e inclusivas

| INSTITUCIONES ECONÓMICAS | EXTRACTIVAS | INCLUSIVAS |
|--------------------------|---|---|
| | Sin iniciativa empresarial. | Facilita las iniciativas empresariales. |
| | Escasa producción científica. | Creatividad. |
| | Se busca legitimar el régimen. | Educación adecuada con incentivos para el esfuerzo. |
| | Dificultad para crear empresas. | Trabajo cualificado. |
| | Actividades económicas ilegales. | Cuenta con acceso al mercado. |
| | Impuestos con pocos incentivos. | Fomenta la participación de la gran mayoría de personas en actividades económicas que aprovechan mejor su talento y sus habilidades. |
| | Latinoamérica no tuvo propiedades pues sufrió la existencia de la mita, la encomienda o el repartimiento mercantil. Existió luego propiedad para los españoles, pero la propiedad para los indígenas fue muy insegura. | Instituciones que ofrecen seguridad a la propiedad privada. Esto es fundamental, pues quienes posean dicha propiedad podrán invertir y aumentar la productividad. |
| | Las amplias mayorías no toman decisiones económicas, sino están sujetos a la coacción. | Instituciones bancarias con facilidades de acceso al crédito para todos. |
| | Las instituciones económicas extractivas son opuestas a las inclusivas. Son extractivas porque tienen como objeto extraer rentas y riquezas de un subconjunto de la sociedad para beneficiar a un subconjunto distinto. | Servicios públicos que garanticen iguales condiciones. |
| | Fomentan el aumento de la productividad y la prosperidad económica. | |
| | Instituciones jurídicas imparciales. | |

Nota: Se busca definir y diferenciar las categorías: instituciones económicas extractivas e inclusivas.

Si ya sabemos que las instituciones son importantes e implican o condicionan el futuro de las sociedades, en la tabla 1 se muestra como las instituciones económicas extractivistas son de escasa productividad, utilizan la coacción, no ofrecen incentivos y se encuentran relacionadas

con la ilegalidad; mientras que las instituciones económicas inclusivas incentivan la creatividad, brindan facilidades a empresas, poseen servicios públicos en igualdad de condiciones y fomentan la productividad y prosperidad.

La tabla 2 explica que las instituciones políticas extractivas construyen un poder político ilimitado y restrictivo con otros ajenos a él, se prescinde de instituciones democráticas, es cuando una élite busca concentrar el poder; mientras que las instituciones políticas inclusivas, buscan crear instituciones que eviten a élites extractivistas, para ello fomentan reglas claras y se busca la pluralidad.

Ahora bien, nótese que dichas categorías correspondientes a los autores Acemoglu y Robinson, las han aplicado a lo largo de toda la historia y a manera de un análisis predominantemente cualitativo, que se compagina con el fin del presente artículo.

Tabla 2

Tabla de comparación entre instituciones políticas extractivas e inclusivas

| INSTITUCIONES POLÍTICAS | EXTRACTIVAS | INCLUSIVAS |
|-------------------------|--|---|
| | Instituciones políticas extractivas son aquellas cuando el poder resulta restrictivo e ilimitado. Por ejemplo, las monarquías absolutistas. En la América latina colonial, estas establecieron instituciones económicas extractivistas. Así lograrán enriquecerse y aumentar su poder a costa de la sociedad. | Se entiende que la política es el proceso mediante el cual una sociedad elige las reglas que la gobernarán. En las instituciones políticas inclusivas, se reparte el poder ampliamente en la sociedad y lo limitan pues son pluralistas. En vez de entregarle todo el poder a un individuo o a un pequeño grupo, el poder político reside en una amplia coalición o pluralidad de grupos. |
| | Durante los conflictos el ganador dependerá de la distribución del poder político en la sociedad. | La política acompaña a las instituciones por la sencilla razón, que habrá elites que buscarán establecer relaciones extractivas. |
| | El grupo ganador es el que puede conseguir más apoyo, obtener recursos adicionales y formar alianzas más efectivas y no instituciones democráticas. | Las instituciones políticas son determinantes del resultado de este juego de poder. Las instituciones políticas estipulan quién tiene el poder en la sociedad y para qué fines puede utilizarse. |
| | Las instituciones políticas extractivas concentran el poder en manos de una élite reducida y fijan los pocos límites al ejercicio de su poder. Las instituciones económicas a menudo están estructuradas por esta élite para extraer recursos del resto de la sociedad. | Para los casos de EEUU y Corea del Sur que poseen instituciones económicas inclusivas, no basta esto ni que posean instituciones políticas inclusivas, sino también en sus estados poderosos y suficientemente centralizados. Sino habría que ver a Somalia cuyo poder está ampliamente repartido, pero no existe autoridad real que pueda controlar o sancionar a alguien. Esta distribución de poder no conduce a instituciones inclusivas sino al caos. El estado somalí no cuenta con ningún tipo de centralización política o estatal, y es incapaz de imponer siquiera un mínimo nivel de ley y orden para dar apoyo a la actividad económica, el comercio o la seguridad básica de sus ciudadanos. |
| | Cuando el Estado no logra prácticamente ninguna centralización política, La sociedad, tarde o temprano, llega al caos, como en el caso de Somalia. | |

| | |
|--|---|
| <p>Se concluye: que existe una sinergia entre las instituciones económicas y políticas. Por tanto, las instituciones económicas extractivas acompañan de forma natural a las instituciones políticas extractivas. De hecho, deben depender inherentemente de las instituciones políticas extractivas para supervivencia.</p> | <p>Denominaremos instituciones políticas inclusivas aquellas que están suficientemente centralizadas y que son pluralistas. Cuando falle alguna de estas condiciones, nos referiremos a ellas como instituciones políticas extractivas.</p> |
| | <p>Concluye: Las instituciones políticas inclusivas, que confieren el poder ampliamente, tenderían a eliminar las instituciones económicas que expropiaban los recursos de la mayoría, levantan barreras de entrada y suprimen el funcionamiento de mercados que solamente benefician a un número reducido de personas.</p> |

Nota: Se busca definir y diferenciar las categorías: instituciones políticas extractivas e inclusivas.

Comparación y la historia

Se dice que el especialista deberá elegir entre el enfoque histórico o comparado, pero nunca ignorar el otro. Eso es lo se pretende en el presente trabajo. Buscar la historia en el análisis. Así también lo formuló Lipset, citado en Sartori:

El analista de la sociedad debe elegir entre un enfoque primariamente histórico o primariamente comparado (...) pero no puede ignorar el otro. Sin el examen de diferentes países es imposible saber en qué medida un factor dado posea el efecto que se le atribuye en un solo país (1994: 44).

Así también cabe recordar a Mahoney, citado en Llamazares y Miguel Paradela López: será con la Ciencia Política contemporánea que empezaremos a encontrar ejemplos de diseños sistemáticos y formalizados de estudios comparativos. Destacando así múltiples estudios de tipo históricos sobre los determinantes de los regímenes políticos y de los cambios del régimen (2017: 28).

Propósitos y orden del trabajo:

Entonces, sintetizando se podría decir que hay tres propósitos al comparar en las ciencias sociales: (1) describir cómo son las cosas, (2) explicar por qué son así y no de otro modo, y (3) argumentar cómo deberían ser las cosas.

La comparación objetiva

Esta es una técnica más cuantitativa y presenta influencia de las matemáticas o la estadística. Para nuestro caso usaremos el contador de palabras de los discursos.

La comparación unida a los valores

Este se encuentra más ligado a lo cualitativo. Está orientado a mostrar cómo deberían ser las cosas. Asimismo, presenta influencia de la sociología o la filosofía. Esto se realizará al final, cuando hagamos la prospección sobre la comparación.

Aclaración sobre los discursos

No menos importante, pero de necesaria aclaración, es la relevancia de los discursos en las últimas décadas. Así lo confirma Ríscolo: “Los trabajos sobre análisis de discursos han proliferado a lo largo de todo el continente (...), se ha tornado en los últimos tiempos en un interesante objeto de análisis para diversos autores académicos” (2020: 99). Así, la autora reúne a otras figuras que van en esa misma dirección, como Amado y Amadeo, Fernández Pedemonte, Montero y Vincent, Riorda y Elizalde.

Descripción y comparación

Podemos comparar la juramentación de Vizcarra y Merino. Hay particularidades, por ejemplo, Vizcarra es más protocolar mientras que Merino jura colocando su mano sobre la biblia en todo momento, y con un brazaletes que tiene una cruz, y señala: “reconoceré respetando la libertad de culto, la importancia de la iglesia católica y la formación cultural y moral de todos los peruanos, muchas gracias”. Este elemento nos advierte de un conservadurismo marcado. A esto hay que añadirle los grupos que lo han rodeado y la actuación que tuvo un corte muy tradicional y del siglo XIX. Ahora veamos a cada actor y sus discursos.

Martín Vizcarra Cornejo

En 2018, el hoy exmandatario Pedro Pablo Kuczynski, quien debía cumplir el período de gobierno 2016-2021, enfrentó una vacancia y posterior renuncia debido a dos razones: los

actos de corrupción y el obstruccionismo del parlamento. El que asumiría el mandato sería finalmente, luego de varios momentos de tensión, el primer vicepresidente Martín Vizcarra Cornejo, un moqueguano con estudios en ingeniería civil que regresó de Canadá, donde había dejado sus funciones de embajador político. Al llegar a Lima ofreció un discurso de asunción, el 23 de marzo de 2018, que presentamos bajo la técnica de análisis de nube de palabras. Ver tabla 3.

Comparando los discursos mediante la nube

Tal y como podemos apreciar, las palabras que más destacan son *todos, peruanos, nuestro, país, más, quiero, futuro*. En Vizcarra es más notoria la palabra *Perú* y *peruanos* que en Merino. Así también *institucional* y *futuro*. Esto, en cierto modo, se podría encontrar en lo que fue al inicio de su mandato.

El mandato del presidente Vizcarra duró dos años. En esto destacamos características que serán objeto de nuestra comparación.

En primer lugar, se consiguió una gran sintonía con la ciudadanía. Esto también es mencionado por Martín Riepl:

La más reciente encuesta de opinión pública, desarrollada a nivel nacional por la empresa Ipsos, reflejó que la gestión de acababa de caer apenas era apoyada por el 17% de la población, mientras que el Congreso raspaba el 14%. El estudio también tenía otro dato revelador: ocho

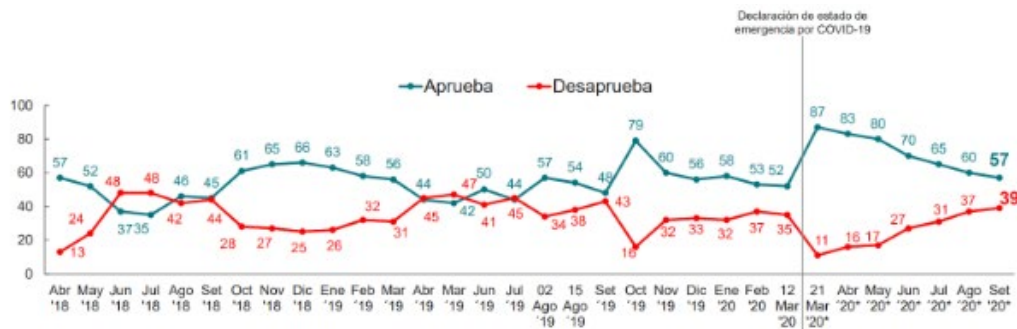
de cada diez peruanos no tenían idea de cómo se llamaba el primer vicepresidente de la República. La expectativa por Vizcarra era, en realidad, un intento angustiado de aferrarse al beneficio de la duda. En un país en donde todos los expresidentes vivos estaban hundidos en sentencias o procesos por corrupción, el primer vicepresidente, pese a tener sus cuestionamientos, parecía

un lienzo en blanco sobre el que los ciudadanos estaban ansiosos por dibujar al estadista honesto que creían merecer (2019: 13).

Así también lo presentará Ipsos, para octubre de 2020 (ver Fig. \$), donde se observa la constante aprobación del ahora exmandatario.

Figura \$

¿Aprueba o desaprueba la gestión del Presidente de la República Martín Vizcarra? (%)



Nota: Encuesta Nacional Urbana, realizada el 12 de setiembre de 2020 por IPSOS.

Asimismo, Martín Riepl, señaló, antes de los más recientes escándalos del Vacunagate:

¿Quién es Martín Vizcarra?, resulta una pregunta tan urgente como contradictoria pues, a pesar de la parquedad del político, durante sus primeros doce meses de gestión se convirtió en el jefe de Estado peruano más popular del siglo XXI, promovió una amplia reforma constitucional, se enfrentó

al Congreso para quebrar a la principal fuerza opositora y puso en marcha cambios profundos en el sistema de justicia que trascenderán su gestión y probablemente se conviertan su principal legado (2019: 16).

Para Riepl y muchos peruanos Vizcarra era el más popular en los que va del siglo XXI.

Esto ya no será así en 2022.

Manuel Merino de Lama

Por otro lado, Manuel Merino de Lama, presidente del congreso, luego presidente de la república por 5 días, ¿cómo y por qué llegó al sillón presidencial? Del porqué nos encargaremos más adelante, por ahora responderemos al cómo.

Luego de dos intentos de vacancia presidencial en contra de Martín Vizcarra, buscaron lograr lo conseguido con Pedro Pablo Kuczynski. Luego que el congreso había fracasado en vacar a Vizcarra y llegar incluso a juramentar fallidamente a la segunda vicepresidenta, Mercedes Araoz, terminó consiguiendo su cometido al vacar a Vizcarra por “incapacidad moral” debido a las acusaciones de corrupción.

Manuel Merino de Lama, prácticamente un sexagenario, nacido en Tumbes, con estudios en agronomía en la Universidad Nacional de Tumbes. Según la biografía del mismo Congreso que representó, dice:

En 1983 se inicia como comerciante de plátano, uva y también en la ganadería, actividades que por tradición le son familiares (...) es comerciante, agricultor, productor de arroz, soya, frijol y plátano; integrante del Fondo Ganadero de Tumbes (FONGAN), siempre se ha identificado con los trabajadores, con los más necesitados, con Tumbes su tierra heroica e inmaculada.

Utilizamos la técnica de análisis de nube de palabras al discurso dado el 10 de noviembre del

2020, al ascender a la presidencia, y obtuvimos el siguiente resultado: ver la tabla 3.

Comparando los discursos mediante la nube

En este se evidencia que no hay alguna gran notoriedad, pues las palabras que se divisan son: *apoyo, todos, nuestro, país, peruanos*. Pero definitivamente no hay una palabra que logre resaltar si lo comparamos con la nube de palabras de Vizcarra. Efectivamente, el discurso no es su fuerte.

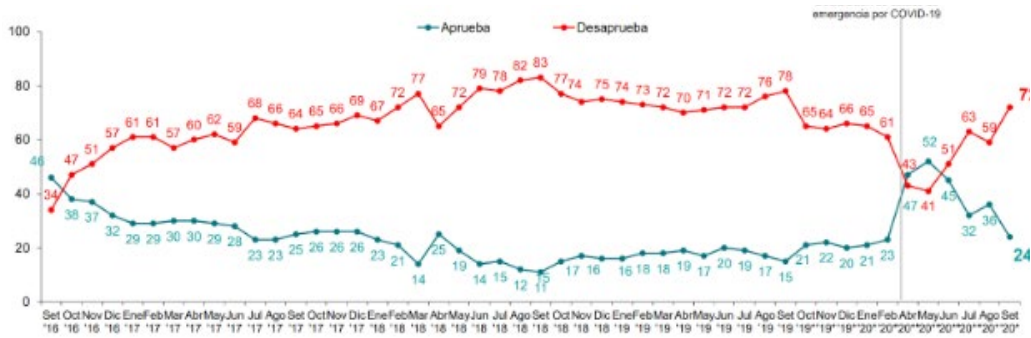
Por otro lado, la aprobación de Merino de Lama es sumamente cuestionable, debido a que solo cuenta con 5,271 votos¹.

Incluso la aprobación de su gestión como presidente del congreso es bastante llamativa, con una marcada desaprobación como apreciamos en la Figura 1 y Figura 2.

¹ <https://www.congreso.gob.pe/congresistas2016/ManuelMerino/>

Figura 1

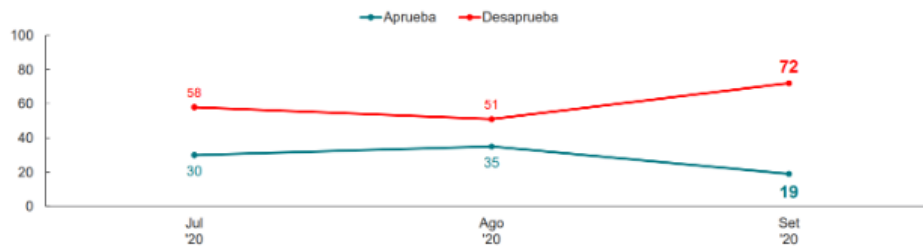
¿Diría usted que aprueba o desaprueba al Congreso de la República? (%)



Nota. Es una Encuesta Nacional Urbana, realizada el 12 de setiembre de 2020, por IPSOS

Figura 2

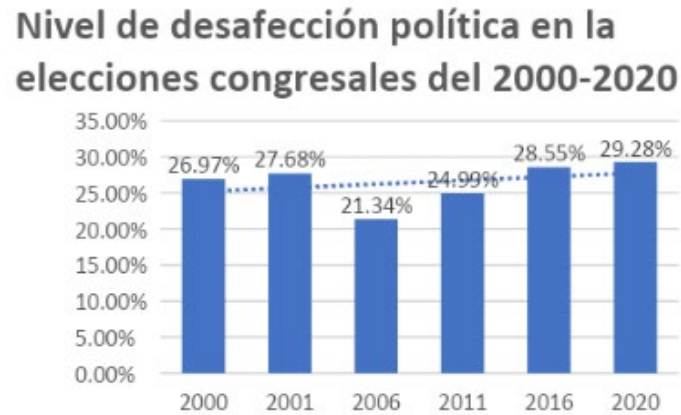
¿Diría usted que aprueba o desaprueba la gestión del Presidente del Congreso, Manuel Merino? (%)



Nota: Es una Encuesta Nacional Urbana, realizada el 12 de setiembre de 2020, por IPSOS

Figura 3

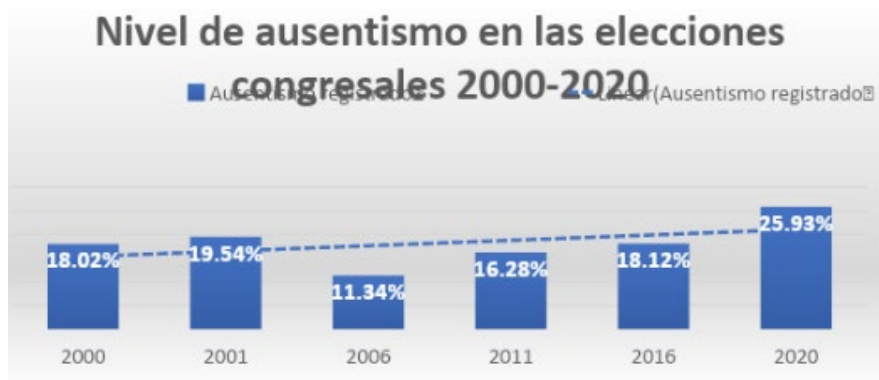
Desafección política (ausentismo + votos en blanco en las elecciones congresales 2000 – 2020)



También si vemos el ausentismo registrado en los procesos electorales congresales, estos arrojan: 11,34% (2006), 16,28% (2011), 18,12% (2016), 25,93% (2020). Así se observa en la Figura 4, elaborado también por Martín Hidalgo, 2020:

Figura 4

Ausentismo en las elecciones congresales 2000-2020



En esta línea explicativa también advertimos que Merino es el resultado de un congreso desprestigiado, donde la institucionalidad está hecha a la medida de los intereses económicos que representan. Es decir, una institución política extractiva y nada inclusiva. Para afirmar esto nos apoyamos otra vez en Hidalgo:

Las cifras arrojan que el Congreso 2020-2021 es el menos representativo de los últimos 20 años. La suma de sus votos válidos representa a menos de la mitad

de electores hábiles, algo que ya se había mostrado en el Congreso anterior elegido en el 2016 y disuelto en el 2019. En los cuatro quinquenios anteriores, al menos los parlamentarios podían decir que representaban a la mitad del país. (2020: 20)

Esto también se puede evidenciar en el siguiente cuadro (ver tabla 4 y Figura 5).

Tabla 4

Nivel de representación de los partidos políticos elegidos para el Congreso de la República (2000-2020) en función de votos válidos:

| Proceso electoral | Electores hábiles | Partidos que lograron curules (pasaron la valla electoral) | Porcentaje de representación (suma de votos válidos de partidos que lograron curules) |
|-------------------|-------------------|--|---|
| 2000 | 14 567 468 | 10 | 68.20% |
| 2001 | 14 868 435 | 11 | 61.15% |
| 2006 | 16 494 906 | 7 | 55.65% |
| 2011 | 19 949 915 | 5 | 48.71% |
| 2016 | 22 902 954 | 6 | 48.71% |
| 2020 | 24 799 384 | 9 | 40.98% |

Figura 5

Es decir, el porcentaje de representación en vez de subir, tiende a bajar.

Comparación de discursos

Discurso de Merino

Utilizando la herramienta de análisis cualitativo Atlas.Ti, el discurso de Manuel Merino sería nuestra unidad hermenéutica, y en esta

encontramos tópicos que hemos codificado de la siguiente manera en la tabla 5.

Tabla 5

Tópicos hallados en el discurso de Merino.

| Discurso de Merino (tópicos) | |
|-------------------------------------|--|
| 1 | Bicentenario |
| 2 | Educación y seguridad ciudadana |
| 3 | Representación |
| 4 | Apela a las Fuerzas Armadas |
| 5 | Elecciones y transición |
| 6 | Corrupción y transparencia |
| 7 | Apela al pasado de Acción Popular |
| 8 | Reactivación económica y empleo |
| 9 | Unidad nacional y lucha contra la corrupción |
| 10 | Salud |
| 11 | Descentralización |

Discurso de Vizcarra

Utilizando también la herramienta de análisis Atlas.Ti, encontramos los siguientes tópicos.

Tabla 6

Tópicos hallados en el discurso de Vizcarra.

| Discurso de Vizcarra (tópicos) | |
|---------------------------------------|--|
| 1 | Bicentenario |
| 2 | Institucionalidad |
| 3 | Apelación a la historia-héroe |
| 4 | Desarrollo calidad de vida y educación |
| 5 | Crecimiento credibilidad y estabilidad |
| 6 | Estabilidad institucional |
| 7 | Anticorrupción |
| 8 | Unidad |

En el discurso de Merino (tabla 5) hay más tópicos, pero no son desarrollados de la forma adecuada. En el discurso de Vizcarra (tabla 6) hay menos tópicos y tienen una estructura y coherencia en el mensaje y sobre todo con su respectiva coyuntura.

este gobierno el discurso de institucionalidad política inclusiva, pero hasta donde se sabe, no hubo una reforma política que garantice o blinde la institucionalidad que ahora, en 2022, se encuentra en una crisis cada vez más aguda.

Si tuviéramos que comparar la nube de palabras de Paniagua y de Vizcarra, hay una mayor similitud; pero no así entre la de Paniagua y Merino, donde la nube de este último se pierde y no logra destacar.

Por otro lado, podemos también encontrar similitud entre los escenarios del tercer militarismo con el contexto de la crisis de 2020; entre la pandemia y el crac de 1929. Mientras que en el tercer militarismo hubo un golpe que desencadenó el ascenso de hasta cinco presidentes en un año. Así lo señala Basadre, 1983:

Desde el 22 de agosto de 1930, en que surge el pronunciamiento del comandante Sánchez Cerro contra Leguía, hasta que el comandante Jiménez ingresa a Palacio de Gobierno el 5 de marzo de 1931, la insignia del poder presidencial cambió cinco veces de dueño: Leguía, Ponce, Sánchez Cerro, Elías y Jiménez, sin contar las horas que tuvo encargado el gobierno de monseñor Holguín (tomo X).

No tiene Sánchez Cerro de Merino, ni este del otro; sin embargo, existe una increíble similitud, entre Manuel Merino de Lama y Ricardo Leoncio Elías Aris. Ambos no lograron congregarse en el poder,

ambos no pudieron convocar a elecciones, ambos tuvieron discursos poco decorosos y que fueron olvidados rápidamente, y lo más impresionantes es que ambos estuvieron 5 días en el poder. Un dato curioso, es que ambos estaban a punto de cumplir 60 años, Ponce con 57 y Merino con 59 años. Lo que no es curioso es que ambos representaron, en su momento, a los grupos más viejos y tradicionales, por no decir oligárquicos. Así lo podemos encontrar en el aferrarse a la biblia con tanto énfasis, así también lo hizo un año antes Jeanine Áñez en Bolivia, que, ante una crisis, se autoproclamó presidenta de Bolivia. Otra similitud es que tanto Áñez y Merino, en sus discursos, apelaron a sus familias, lo cual no es cuestionable, sino lo que sí lo fue es el tono en el que lo hicieron demostrando que no entendían la gravedad de las circunstancias y la investidura ni mucho menos la coyuntura histórica. En lo que sí no se parecen es que Áñez ingresó al palacio de gobierno en Bolivia con una pesada y desproporcionada biblia en mano. Ella ha sido condenada a 10 años de prisión; en el caso de Merino, la fiscalía le abrió investigación por violación grave a los derechos humanos. De cualquier modo, si partimos desde el discurso, los rituales al asumir el mando y el tono de sus lenguajes, podemos relacionarlo con un marcado conservadurismo. Si entendemos las dos ideas que maneja Chilton Williamson (2015) al definir el conservadurismo como (1) “la voluntad del hombre de discernir por sí mismo y aceptar de Dios, un fundamental, práctico, justo, humano e invariable plan para el hombre y apearse a

este” y (2) la idea que constituye el núcleo duro del conservadurismo, que implica creer que en “una divina voluntad gobierna la sociedad así como la conciencia, forjando una eterna cadena de derechos y deberes que interconecta todos los aspectos de la vida humana. Los problemas políticos son en el fondo, problemas religiosos y morales”. Entonces, estas dos ideas las encontramos en Áñez y en Merino de forma marcada en sus discursos y en la ritualidad de asunción de mando. Ambos apelan a la familia en situación de crisis, ambos no tienen

un discurso modernizante, o ciudadano, sino tradicional, y ambos tienen un origen en el que no han destacado por una formación profesional, lo cual no es un impedimento para desarrollarse en muchos aspectos, pero en estos casos, Merino dejó los estudios y lo justifica diciendo: tuve que cumplir mis deberes de hombre al asumir gastos de familia; y en el caso de Áñez, si vemos en su discurso de autoproclamación, apelando a la familia y la biblia, podríamos relacionarlos con el conservadurismo.

Tabla 8

| |  |  |
|-------------|--|---|
| | DISCURSO DE MERINO | DISCURSO DE VIZCARRA |
| SIMILITUDES | Bicentenario | Bicentenario |
| | Pasado partido | Apelación a la historia-héroe |
| | Corrupción | anticorrupción |
| | Educación y seguridad ciudadana | Desarrollo, calidad de vida y educación |
| | Reactivación económica | Crecimiento, credibilidad y estabilidad |
| | Unidad nacional | Unidad |
| | DISCURSO DE MERINO | DISCURSO DE VIZCARRA |
| DIFERENCIAS | Descentralización | Institucionalidad |
| | Elecciones y transición | Estabilidad institucional |
| | Representación | |
| | Salud | |

Cuadro comparativo de los discursos de ascenso de Merino y Vizcarra

Conclusiones

Es en la tabla 8 que se puede ver las coincidencias y diferencias. Nótese que en las diferencias existe una tímida afinidad en el discurso de Vizcarra con la categoría que mencionamos líneas arriba sobre la institucionalidad política inclusiva. Esto es importante, según lo explicado, pero al no tener partido, se encontraría en desventaja frente a las fuerzas que representa Merino, pues si buscamos el término marco ético fujimorista, explicado por Carlos Meléndez, se entenderá que la forma de práctica política de la fuerza que representa Merino está más arraigada y se hace mucho más tradicional.

También comparando las tablas 5 y 6 podemos concluir que menos es más. Esto también guarda una correlación entre la tabla 3, en que se comparan ambas nubes de palabras de Vizcarra y Merino, donde el primero posee mayor habilidad comunicativa, lo cual explica el alto índice de aprobación en su momento que consta en la figura 4.

Otra conclusión es que en el discurso de institucionalidad política inclusiva de Vizcarra se reflejan dos aspectos: en el discurso y en la sintonía que tuvo con la ciudadanía, siendo lo más inclusivo en comparación al congreso que cuya legitimidad está en declive.

Para el caso en cuestión, se evidencia que el discurso coincide con la realidad política al comparar si podemos encontrar evidencia discursiva con la estadística y la realidad material institucional de nuestro país.

Prescripción

La comparación es esencial a nuestro pensamiento humano; esto quiere decir que no solo se ha estudiado por qué las cosas son como son, sino también cómo deberían ser.

En esta línea es que buscamos prescribir qué es lo que podría pasar en los siguientes años. La situación de confrontación que he descrito desde el plano discursivo, es una mirada preliminar; sin embargo, el especialista en grupos de poder, Francisco Durand, señala y coincide con las evidencias que se presentan en este trabajo, pero desde el aspecto económico. En torno a la CONFIEP como un órgano golpista, nos dice:

Durand, F. (Francisco Durand) (15 de noviembre de 2020). Estos tres pivotes son: Uno, los grandes empresarios que agrupa la CONFIEP, el gremio de gremios liderado por los intereses extractivistas y financieros. Dos, la tecnocracia neoliberal que rota entre grandes empresas, organismos internacionales y altos puestos de gobierno. Véase la trayectoria de Fernando Zavala, el caso más representativo de "puerta giratoria": fue del grupo Apoyo al MEF, del MEF a Backus, de Backus de vuelta al MEF, y ahora en Intercorp. Tres, los grandes medios de comunicación de masas (El Comercio, Cadena Correo, RPP, Willax, este último muy comprometido con el golpe) que inciden en la opinión pública para evitar el debate sobre un cambio económico de la Constitución, al mismo tiempo que, en caso de los conflictos, acentúan las tomas de violencia de los manifestantes y justifican el llamado al

orden y la violencia policial. Estado de derecho, dicen. Su Estado, su derecho. [Publicación de estado]. Facebook. <https://www.facebook.com/Francisco-Durand265279311311>

Prepotencia y divisionismo se muestran en los grupos de poder, lo cual hace que afloren sin refinamiento sus intereses. Finalmente, la alarma la encontramos en el pensamiento de Locke, como ha señalado Carlo Alberto Brioschi:

John Locke, que desconfiaba de manera decidida de los criterios éticos enarbolados con excesivo fervor, solía decir que en ellos se esconden los gérmenes del totalitarismo. Es una sentencia que vale más que una oración cotidiana. No es casual que las grandes dictaduras que promovían el nuevo orden de la honradez la corrupción se convirtiera en arte de gobierno (2010: 156)

Esto significa que antes de ejercerse el autoritarismo o la dictadura, florecen tales “criterios éticos”. Esperemos que no. Este es el riesgo que corre nuestra democracia en el Perú. No es adecuado seguir actuando en función al marco ético fujimorista, que trata de imponer una institucionalidad política extractiva, porque la institucionalidad económica extractiva viene de décadas pasadas. Esto último por ahora no tiene visos de cambio, aún en estas épocas del bicentenario.

Bibliografía

Acemoglu, D., & Robinson, J. (2012). *Por qué fracasan los países. Los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza*. DEUSTO.

Basadre, J. (1983). *Historia de la República del Perú (1822-1933)*. Editorial Sudamericana.

Brioschi, C. (2010). *Breve historia de la corrupción, de la antigüedad a nuestros días*. Taurus.

Congreso de la República del Perú (2020). *Manuel Merino de Lama*. https://www.congreso.gob.pe/Docs/participacion/museo/congreso/files/files/2020-merino_de_lama.pdf

Degregori, C., & Meléndez, C. (2007). *El nacimiento de los otorongos, el congreso de la república durante los gobiernos de Alberto Fujimori (1990-2000)*. IEP.

Hidalgo, M. (2021). *Congresopedia, veinte años de un sistema parlamentario fallido*. Planeta.

Institut de Publique Sondage d’Opinion Secteur. (12 de setiembre de 2020). Informe de Opinión. https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2020-09/encuesta_nacional_urbana_setiembre_2020_-_crisis_politica.pdf

Llamazares, I., & López, M. P. (2017). El análisis comparativo en la ciencia política: describir, explicar, prescribir. In *Curso de ciencia política* (pp. 17-38). Senado de la República.

Levitsky, S., & Ziblatt, D. (2018). *Cómo mueren las democracias*. Barcelona: Planeta.

Riepl, M. (2019). *Vizcarra, una historia de traición y lealtad*. Planeta.

Ríspolo, F. (2020). *El campo de la comunicación política: el lugar de la comunicación de gobierno*. *POSTData*, 25(1), 99-135.

Sartori, G., & Morlino, L. (1994). Comparación y método comparado. En *La comparación y las ciencias sociales*, pp. 29-50. Alianza.

Tanaka, M. (2005). *Democracia sin partidos. Perú 2000-2005: los problemas de representación y las propuestas de reforma política*. Lima.

Williamson, C. (2005). *The Conservative Bookshelf: Essential Works that Impact Today's Conservative Thinkers*. Citadel Press.

Zavaleta, M., & Levitsky, S. (2019). *¿Por qué no hay partidos políticos en el Perú?* Planeta Perú.



Arte y literatura



Portada Arte y literatura

Yaku Tika

Sheila Alvarado

Técnica mixta

21 x 29.7 cm

2018

Chapar aru Poesía Chhaypt'at qhana Luz ofuscada

Marleni Yujra Huanca

Amuyt'anakax jalsumjamaw jalana.
jichax suma panqarqir amuyunakax wañsuwayi.

Alaxpacha!

Kuna qhuru wayrax jallumanakam t 'isktayi?
phara urunakaw chumajan saynuqasi.

Amuyunakax warawaranakjama
ch'amak arunanx lliphiphixäna,
Jichax thakhinakapax inar ch'amaktawayapxi.

Alaxpacha!

lliphiphir pillpintunakamax kawkirus
chhaqhawayapxi?

Jakaw thakhinakax ch'amak urpun urpuntasipxi

Willjtax ch'amak urpumpiw qhumantat willxti.

Tata willka, kawkharus khanam imantasta?

Mama paxsi, khawkharus kusicit ajanum
imantasta?

Las ideas fluían como vertientes de un
manantial.

Ahora la mente fresca en primavera se seca.

¡Oh cielo!

¿Qué vientos espantaron tus lluvias?

El invierno en mi corazón se estaciona.

Los pensamientos cual estrellas destellantes
en noche oscura alumbraban,

ni rastros de sus caminos están, ahora son
fugaces.

¡Oh cielo!

¿A dónde migraron las luciérnagas titilantes
que alojabas?

El camino de la vida se pierde en oscuras
brumas

Ahora la mañana amanece lóbrega y fría.

¡Oh sol! ¿Tu resplandor y tu calor, dónde
escondiste?

¡Oh luna! ¿Tu bella sonrisa, dónde escondiste?

Tan solo un rayo de luz para continuar imploro.

Mä jisk'a qhanakispasa, art'asta.
Sapa chillqtan urpukiw urpuntawayi.
Sapa lup'iwix qarqan sayt'ata,
jichax ch'alljamaw tukusi
Payach wayrax phust'as phust'as ch'ust'ayi.

Janq'u, ch'iyar saminpix nuwasipxi.
Uñjkir nayranakatakix jasakiw ajllispa.
Juykhutakix taq ch'amakti.
Janq'ux ch'iyarawa, ch'irax janq'uwa
Janukast naynis naynisa
Taqpach chhaypt'i, payachastwa.

Wali, jan wali, pä uñisit ajanunaka.
Amuyt'awix jasak ajllispa.



Cada paso se torna confuso.
Cada ideal, rocas con sólido cimiento,
parecen derrumbarse como arena
esparcida por los vientos de duda.
Blanco y negro, dos contrastes del color.
Para los ojos que ven, son tan fáciles de
distinguir.
Pero al ciego se le hace difuso.
El blanco es negro y el negro blanco
o quizá, ni lo uno ni lo otro
Se torna gris, es confuso.
Bien o mal, dos polos opuestos.
Son fáciles de distinguir para la razón.
Pero, para el corazón ofuscado,
lo bueno es malo o lo malo es bueno.
O, quizá, ni lo uno ni lo otro
Se torna gris, está confuso.
La boca enmudece, porque el corazón paralizó.
El silencio con ecos ensordecedores calla la voz.
El no es sí y el si es no
O quizá, ni uno ni lo otro.
La lengua se enreda, es confuso.
Los pensamientos, pequeños fuegos
Se entremezclan causando un incendio en la
cabeza.
Las voces de afuera son ruidos
Que no logran alcanzar a la mente que vuela en
llamas.
Todo queda oscuro, está confuso.

Harawikuna-Poesía¹

Ch'aska Eugenia Anka Ninawaman

Phillpintu

Pallay-pallay pillpintucha,
urqu q'asapi waytaq t'ikacha,
awana miniywan mat'iykusqa,
quyllurkunawan q'inqukusqa,
chay laphallaykin,
ima munayta, t'ikay t'ikayta, phararashan,
chay laphallaykin allillamanta liyina kashan,
chay laphallaykipin
urqkunapas, mayupas lliphipipishan,
chay laphallaykipin
awichiskunapas ch'ayñataraq
ch'ayñaykushanku,
kay yaku mamanchispa ñawintaq,
ima munayta, ñawpaqman phawashan,
chay laphallaykiq wachu-wachunta,
t'ika rurukunata phallcharichispa,
lliw willakuyninchiskunata chhururuykuspa.
Ananaw!

Mariposa

Mariposa de alas decoradas,
láminas floridas de mi paraje,
entramadas con finos hilos,
alitas de universos constelados,
delicadas flores palpitantes,
lecturas encarnadas,
fulguran en tus alas los paisajes y cascadas,
los abuelos susurran a través de tus polvillos,
y el dorado líquido del agua
serpentea por el surco de tus delicadas venas,
bulle de flor en flor
y aviva historias antiguas.

Qué mariposita la mía,
tan fina y delicada,
sin heridas, sin dolores,
fascinante, seductora,

¹ Poesía tomada del poemario inédito Pillpintu

phillpintuchay kapuwanki,
mana k'irillayuy, mana thutallayuy,
 ichaqa,
llamiy llamiykuyraq chay laphallayki,
chaylla, quyqaylla llamiyurusqayki,
“ananaw” nispa chay paqñu paqñu laphallaykita,
 chaylla,
 libruchay ch'usaqyarqun,
imatan kunan ñawinchasaq?
Urqukunapas, q'asakunapas
 mana t'ikayuy karqapun,
 mana ima mayukunayuy,
mana yuyayniyuy karqapuni,
imatan kunan ñawinchasaq,
“asnu uma” nispas niykapuwanqaku riki.

la palpe
sin darne cuenta,
y todo mi mundo se disipó.
¿Ahora qué voy a leer?
si mi libro está en blanco,
mi paisaje ha quedado desolado,
sin flores, sin manantes,
sin hilos y sin nudos,
sin memoria.
¡Qué voy a leer!
“Cabeza de asno” me dirán.



Q'inti

Q'intichallay-q'inti,
apukunaq kuyasqa q'inticha,
chay laphallayki munaylla phararaq,
pisillatawan phararaspa,
suyaylla suyayullaway,
kushka wakilla ripukapusun.
Suyaylla suyaykullaway,
kay qhunchu mayullas hark'ayushawan,
kay manchay qaqallas manchachishawan,
rass niytaraq atipashawan,
suyaylla suyaykullaway.

Ichanmi,
kaykunapipas,
waqasqalla chiqnisqalla, niymanchu karan?
q'intichallay q'inti,
k'achay k'achay phararaq laphalla,
chay phararaq laphallaykiwan,
kay qhunchu mayuta pasarachiway,
chay lliphipiq laphallaykiwan,
kay manchay qaqata chinparachiway.
Yana phuyu,
wiyiq llakiyllaq apamuq,

Picaflor

Picaflor de alitas doradas,
mensajero de las divinidades,
espérame un poquito más
y nos iremos juntos.
Este río turbio me detiene,
este afilado barranco me estremece,
sus injurias me encogen el alma,
aguanta un tantito más.

¿Quién hubiera dicho
que en estos lugares
también me vería llorando y sufriendo?
Tus alitas esmeraldas
qué bonito parpadean,
con esas tus alas encantadas
ayúdame a cruzar este río turbulento,
con tus alas de mensajero,
ayúdame a bordear este barranco empinado.
Negra nube,
tormento de mis lágrimas y tristezas,
no me aplastes,
no me postres.
Saladas habladurías de mis enemigos

amalla ñit'iruwaychu,
amalla p'amparuwaychu.
Awqaykunaq hayaq simin,
amalla chayaruwaychu,
amalla ñitiruwaychu,
mayraq nuqaq purikunayqa.

Ay vida-vidallay,
ikiraqsis vidallayqa,
tukuy timpu k'irisqalla,
ikiraqsis maqasqalla chiknisqalla,
llakiy llakiylla amalla hap'iruwaychu.

Silvarimullaway q'intichay-q'inti
chay quri-qullqi pikuchaykiwan,
allin phawaytan phawamushani,
iphu iphullaq, urqu q'asanta, muyuykamuspa,
kuska wakilla ripukapusun q'intichay-q'inti,
laphachanchista chhawchirikuspa
chinkarapusun,
yuyarispa yawar waqayta waqanantaraq,
suyaylla suyaykullaway,
quri lapha riw-riw q'intichay.

no me deshojen, no me ultrajen,
que tengo mucho por caminar.

Hay vida-vida,
qué vida la mía,
herida el alma todo el tiempo,
murmurada y cacheteada,
y tú, maldita pena, no me atrapes.

Sílbame fuerte, picaflor, con tu piquito de oro,
vengo corriendo entre neblinas y quebradas,
juntos nos perderemos por lugares remotos,
y alzando las alas nos iremos para nunca más
volver,
al vernos lejos, nos recordará llorando sangre,
Espérame un tantito,
riw-riw, picaflorcito.

Margarita

María José Montezuma

Desde niña había sentido un apetito voraz. Doble sopa, tres o cuatro platos de arroz, cinco presas de pollo, seis chocolates de postre... y seguía con hambre. A la ferocidad de su mandíbula se le sumaban sus insaciables ganas por conocerlo todo: de dónde vienen los bebés, cómo se restan números de 3 cifras, por qué su padre se había mudado de casa y formado otra familia. Muchas noches las imaginaba en su pijama de pipas arrojando a otra niña idéntica a ella, dándole un beso de buenas noches, dejándole el séptimo chocolate a escondidas de la mirada de su madre. Una tarde, algunos años después, tocó el

timbre un grupo de chicas que vendía galletitas con algún motivo filantrópico. Fue ahí donde se vieron por primera vez, eran exactamente iguales, de inmediato supieron que compartían algo más que un padre. Su madre salió a la puerta, compró algunos paquetes para despedir cuanto antes a las visitantes. Esa noche, a solas en su habitación, masticó aún con el asombro de quien se ve en el espejo por primera vez, la última galleta en forma de flor: pétalo a pétalo. No me quiere. Hasta que, con la última migaja, sintió que había aplacado su hambre de años de preguntas: me quiere.

Entrevista



Portada Entrevista

La transformación del jaguar

Brus Rubio

Acrílico sobre tela

100 x 150 cm

2017

Un homenaje para tu ausencia

*“Que tenemos que hablar de muchas cosas,
compañero del alma, compañero”
Elegía, Miguel Hernández*

Justo Soto Castellanos

Justo Soto Castellanos entrevista al filósofo boliviano Juan José Bautista Segales en torno a la Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)¹.

En el contexto del VI Foro Internacional de Filosofía de Venezuela, que se celebró entre el 5 y el 12 de septiembre de 2011 y que se inició en la Ciudad de Maracaibo con la intervención del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, profesor Álvaro García Linera, sobre “el Estado y la construcción de la nueva hegemonía”, tuvimos la oportunidad aprender e interactuar con más de 50 filósofos procedentes de todos los continentes del planeta. Realmente personas supremamente valiosas, hombres y mujeres oriundos de diversos pueblos del mundo, quienes con su trabajo intelectual vienen luchando, a su manera, por la defensa de la vida y de la humanidad, aportando

elementos fundamentales y fundantes de la praxis transformadora y liberadora de los pueblos del mundo.

En ese contexto, tuvimos la ocasión de encontrarnos con el profesor Juan José Bautista Segales, filósofo boliviano, de raíces profundamente indígenas, que tiene, entre otras peculiaridades, la de ser profesor en la Universidad Autónoma de Ciudad de México, junto con el destacado profesor Enrique Dussel, con quien desarrolla conjuntamente la cátedra.

En el contexto de este riquísimo foro, organizado por el Ministerio del Poder Popular para la Cultura, tuvimos la ocasión de dialogar con él de distintos temas, entre otros, sobre sus seminarios de la Ciencia de la Lógica de Hegel, así como de la Fenomenología del espíritu y el espíritu de la dialéctica en este autor. Además, hablamos sobre sus últimos viajes a tierras alemanas, en donde estuvo visitando la Academia de Ciencias de Berlín y allí inquirió, profundizando sobre la obra de Carl Marx, e hizo interesantes averiguaciones

¹ Esta entrevista se realizó en septiembre del 2011, en la Ciudad de Caracas, cuando Juan José Bautista, así como el entrevistador, Justo Soto Castellanos, coincidieron como invitados en el VI Foro internacional de filosofía, la cual fue transmitida por Montaña TV, en el Estado Táchira, en el programa del entrevistador, Filosofía Popular, y se encuentra en la red. <http://justosotoc.blogspot.com/2012/01/mega-obra-completa-de-marx-y-engels.html?m=1>

que el día de hoy vamos a compartir con todos ustedes, gracias a que se nos ocurrió la feliz idea de grabar su experiencia.

Algunos podrían opinar que este es un problema interesante sólo para eruditos. Seguramente de filósofos para filósofos, de intelectuales para intelectuales, ya que piensan que la filosofía y todos sus aspectos intelectuales son casi totalmente ajenos a la realidad cotidiana, a la vida del ser humano común. Pero, desde nuestra perspectiva, esto no es así, máxime si estamos hablando de la filosofía de Carlos Marx, ya que para él la filosofía es una cuestión que surge de la vida y vuelve a ella, para enriquecerla, y al volver busca transformar la vida misma, esta vida que ha sido amenazada por la racionalidad irracional del capitalismo hoy reinante en el mundo y que, bajo una racionalidad compleja que surge de la vida misma -la que podríamos llamar con Juan José, así como con Franz Hinkelamert, la racionalidad de la vida-, busca recuperarse, desalienarse y llevar a la vida humana a nuevos niveles de plenitud, es decir, a nuevos niveles de humanidad.

Marx, y nosotros mismos, tenemos la esperanza de que esta racionalidad de la vida, que se opone a la “racionalidad irracional del capitalismo”, “la racionalidad de la muerte”, triunfe, y con ello, triunfe la vida en su pluridimensionalidad, en su verdadera y abundante riqueza. Veamos, pues, este texto que, más que una entrevista, es una exposición de algunos aspectos de los avances sobre los estudios que se han hecho sobre Marx

y su obra, leídos desde Latinoamérica, al igual que una propuesta para continuar el camino del filosofar.

He aquí, la intervención del Profesor Juan José Bautista Segales:

JSC: Apreciado profesor, me hablabas sobre la última edición de la obra de Marx-Engels (MEGA) y lo que pudiste indagar sobre ella en tu último viaje por tierras alemanas. En ese contexto, ¿qué nos puedes comentar?

JJBS: Se trata de ver un poco no solamente cómo ha surgido el proyecto, el plan de publicación de la obra de Marx en pleno siglo XXI, sino contestar un poquito históricamente para saber lo que ha pasado, lo que no hay que hacer y lo que se debiera hacer ahora.

Entonces, en esta pequeña estancia que tuve en Berlín hice contacto con la gente del MEGA, y me pude percatar de un montón de cosas que, uno las sabe, pero de modo vago, de modo nebuloso, no las sabe exactamente bien y por la obra de Dussel y por el trabajo que hicimos con Dussel, nosotros sabíamos que el plan de la obra completa de Marx y de Engels no sólo no estaba publicado, sino que faltaba bastante tiempo para que se pudiese publicar en alemán, solamente. Ahora, nos hemos enterado que la Academia de Ciencias de Berlín, que es la que se está haciendo cargo del proyecto, tiene programado publicar el plan completo de 114 volúmenes, todo lo que Marx y Engels escribieron en vida, de los cuales, hasta ahora, solamente, se han transcrito y

publicado en alemán, 54 de los 114 volúmenes, o sea, menos de la mitad.

¿Qué quiere decir esto? Que en lengua alemana se conoce menos de la mitad de lo que Marx y Engels escribieron en vida. Si en alemán se conocen 54 volúmenes, en español es más atroz la cosa porque conocemos menos de esos 54 volúmenes. Ahora, el asunto es saber por qué. Yo he estado en Alemania conversando fundamentalmente con dos personas, uno es el politólogo alemán Mijail Heinrich. Muchos de los estudiosos en Alemania coinciden en que él es quien mejor conoce, no solamente el plan de la obra, sino lo que se ha publicado de Marx y Engels, porque él los ha estado leyendo. Los manuscritos de Marx son cuasi ilegibles, entonces, se necesitaban filólogos y filólogas, especialistas, para descifrar lo que Marx ha escrito, porque escribía mal.

De hecho, sabemos que cuando vivía en Inglaterra y quería conseguir trabajo -porque no tenía trabajo-, estaba viviendo muy mal. Va al ferrocarril de Londres para aplicar un trabajo y lo rechazan porque tiene mala letra, porque él escribía bien chiquito, bien menudito, para ahorrarse páginas y páginas de las miles que escribía.

Marx tenía la costumbre de escribir en tres columnas. Por ejemplo, en los Manuscritos económico filosóficos de 1844, Marx muchas veces escribía un párrafo y lo tachaba porque no estaba conforme con la forma de redacción de un párrafo, pero lo tachaba de un modo y [Mijail

Heinrich] decía que ahora hemos descubierto que cuando Marx tacha de un modo, digamos diagonal, eso quiere decir que Marx, ese párrafo, lo ha reescrito en otro cuaderno, y cuando, en otro párrafo, lo tacha de otro modo, eso quiere decir que no está de acuerdo con eso y lo va a escribir inmediatamente, y así sucesivamente, pero en medio de eso, Marx agarra palabritas que las saca, les pone un circulito y dice “esto debe ir acá” o al revés, etc.

Una cosa es transcribir lo que Marx ha escrito y otra cosa es ordenar el modo como Marx ha ido escribiendo todo eso para hacerlo inteligible. Ese es otro tipo de trabajo.

Tenemos una foto de La ideología alemana. La columna de la izquierda pertenece a Engels y la derecha pertenece a Marx. Marx se la pasaba haciendo dibujitos, monitos, tipo cartoon. Parece que en esos tiempos no tenía ideas muy claras, quien tenía las ideas muy claras era Engels, de hecho, yo tenía bastantes reticencias sobre Engels, en el sentido de que Engels no habría comprendido muchas cosas fundamentales de Marx, pero, ahora estamos reevaluando la cosa porque, parece que, al principio, el de las ideas geniales era Engels y no Marx. En el manuscrito de La ideología alemana eso se nota porque, en las páginas en la columna de la izquierda, que es la que le corresponde a Engels. Engels escribe, pero, en la columna de la derecha que le corresponde a Marx, hay todo tipo de dibujitos, garabatos, o sea que no tenía nada que ver, pero, que, poco a poco, Marx va agarrando la claridad

y al final, el genio de él es aquello que le permite desarrollar todo el plan del proyecto que no pudo hacer Engels. Pero ¿qué hace Engels frente a todo eso?

Se comporta como debe comportarse no solamente un amigo, un cuate o un carnal, como dicen en México, sino como debiera ser un revolucionario. No le entra envidia, celos, nada de eso, sino que él se da cuenta que lo que Marx puede hacer, Engels no lo puede hacer. Entonces, ¿qué hace Engels? Bueno, le da todo el apoyo y al final quien desarrolla todo es Marx, pero, al principio, no... digamos, no daba "pie con bola", pero después de eso, cuando agarra el carril de la locomotora, por decirlo, va hasta el final...

JSC: ¿Cómo y cuánto trabajaba Marx?

JJBS: Después de eso hay un tercer equipo de trabajo, es el que se encarga de recoger, me explicaba Geral Huffman, La contribución a la crítica de la economía, de 1859. El manuscrito es de 50 folios, 50 páginas. Entonces, ese es más o menos el texto limpio, pero, junto con eso, ellos están publicando lo que ellos llaman, en alemán, el aparat, que serían los borradores que Marx había trabajado para escribir ese manuscrito y eso, más o menos, son como 300 o 350 páginas; entonces Marx ensayaba muchas formas de redacción, para, al final, trabajar una redacción definitiva.

Entonces, en la edición crítica que ellos están trabajando, van mostrando, señalando, cuál era el párrafo fundamental, cuál era el párrafo que

se había borrado, cuál es el párrafo que aparece en otra redacción, qué tipo de palabritas está insertando, qué palabras él las ha tachado y eso tiene que ver mucho, por ejemplo, cuando él descubre la teoría del valor que están explicando... Al principio él no tenía nada claro, poco a poco va descubriendo las categorías, la manera de decir, porque Marx es perfectamente consciente que muchas cosas que él está descubriendo, nadie las ha dicho... ¿Por qué? Porque él conocía toda la bibliografía al respecto del tema, entonces, cuando él descubre lo nuevo, siempre que aparece un nuevo descubrimiento, junto con el descubrimiento se tiene que crear el lenguaje con el que se va a decir lo nuevo, porque si yo utilizo el lenguaje viejo o el anterior, pues desaparece lo nuevo.

Marx es consciente de eso, esa es la producción, no solamente de las categorías sino del contenido de los conceptos. Entonces, va ensayando formas de decir, cómo decir del mejor modo, cómo escribir del mejor modo, cómo redactar del mejor modo, aquello que él está pensando, donde él agrega lo nuevo... Entonces, en el aparat, cuando se tiene el texto, por ejemplo, de La contribución..., hay que estudiar el aparat, porque en el aparat se sabe que es aquello que Marx quería decir.

Cuando llegamos a este plano, o a este nivel, nos encontramos con la siguiente sorpresa: es un poco el defecto del marxismo del siglo XX. El marxismo del siglo XX no conocía esto, por eso podía hacer lecturas, no superficiales sino fixistas, digamos, como si Marx habría publicado

tal o cual tipo de texto, o escrito tal o cual tipo de texto como si fuera el definitivo y no es el definitivo, Marx está ensayando muchas formas de decir y en el aparat se sabe eso.

Helmut Reichelt es un marxista de Bremen que ha estado trabajando muchos años la edición de la Academia de Ciencias en la Marx, Engels Gesamtausgabe, MEGA, y dice algo que nosotros descubrimos antes con Franz Hinkelammert. Él es un señor retirado, es de 1935, y fue alumno de Adorno, hizo su tesis doctoral de habilitación con Adorno y después de eso trabajó en la Escuela de Frankfurt... Toda su vida trabajó Marx y sigue trabajando Marx. Entonces, él decía, “la única vez que Marx habla de infraestructura, superestructura, es en ese famoso prólogo, pero, después de eso, nunca más... vaya a saber, él, decía, por qué Marx pone eso, porque no hay antecedentes de eso, pero tampoco desarrolla eso”. ¿Qué quiere decir eso?

Que el método de Marx no está en el prólogo a ese libro, pero, lo mismo pasa con la Introducción de los Grundrisse, tampoco está el método ahí. Marx permanentemente va haciendo reflexiones metodológicas, porque en la medida que va descubriendo otro tipo de problemas, eso inmediatamente se refleja en la cuestión metodológica, por eso es que de principio a fin no tiene una metodología definitiva.

Él no procede como procede la ciencia moderna. La ciencia moderna primero trabaja el método y después de eso conoce el método y se lo aplica a todo. ¡No! En Marx, como en Hegel, el método

aparece al final, el método es el resultado, o sea que, después de haber escrito los 23 volúmenes relativos a El Capital, debió haberse dedicado a escribir un libro relativo al método, pero no.

Después le publican el tomo I, empieza a tener reacciones a la publicación de ese tomo, especialmente de los populistas y empieza a considerar un montón de cosas. Dussel decía, “se le cae la pluma”, no, no se le cae la pluma, sino que sigue investigando, pero entonces, decía Helmut, ¿dónde aparece el problema del método? Especialmente en el tomo I, en la teoría del fetichismo. Lo mismo dice Dussel y lo mismo dice Hinkelammert, ahí sí coincide y eso contradice toda la teoría del marxismo relativa al método de los marxistas del siglo XX.

¿Cómo sabemos eso? ¿Cómo nos podemos dar cuenta de eso? Atendiendo al modo como Marx va reflexionando, escribiendo, pensando, etc. Por ejemplo, los cuadernitos Marx los dividía en tres. En una página escribía los extractos, iba leyendo los libros; como era pobre, no podía tener libros en la casa, entonces iba a la biblioteca, leía los libros y en una columna escribía los extractos de los libros, en otra columna escribía las ideas que le iban surgiendo y en la otra columna, escribía la reflexión al respecto y así sucesivamente. Es una técnica de trabajo que él va desarrollando, pero que posteriormente la va a cambiar.

Ahora, yo creo que vamos a hacer una buena reconstrucción de cómo Marx y Engels -pero fundamentalmente Marx- estudiaban. Nosotros no tenemos la cultura de cómo pensar a la

manera de Marx, cómo trabajar a la manera de Marx, cómo escribir a la manera de Marx. Yo estaba un poco preparado por Dussel, pero ahora que he visto eso directamente, me he quedado literalmente con la boca abierta.

En cuestión de meses, digamos, tres cuatro meses, Marx escribía miles de páginas, es lo que se tiene registrado en los textos, pero eso no es lo impresionante, paralelamente a los manuscritos que tiene registrados para El Capital, hay algunos otros volúmenes. El volumen más chiquito tiene como cuatrocientas setenta páginas y el volumen más grande tiene como mil ochocientos y pico de páginas. Entonces, son 23 volúmenes. ¿En qué tiempo escribía eso? Paralelamente escribía los artículos para el New York Tribune; en la tercera o cuarta sección, si no me equivoco, están publicados los artículos que escribía, y, paralelamente, escribía cualquier cantidad de correspondencia. Siempre estaba recibiendo cartas y respondiendo. Y son volúmenes y volúmenes de cartas, o sea, se la pasaba escribiendo y no tenía computadora, y encima, cuando tiene dinero Marx, al final de su vida, escribe con pluma fuente, pero antes escribía con pluma, o sea, tenía la tinta aparte y aparte la pluma; entonces, chupaba en la tinta... ¿Con qué tiempo escribió todo eso?

JSC: ¿Qué puedes comentar sobre la redacción de El Capital?

JJBS: Personalmente, a mí lo que más me interesa es todo aquello que tiene que ver con El Capital, que son 23 volúmenes; son los sweiter

abschnitt, que en español sería, la sección segunda. En el pequeño catálogo Marx, Engels Gesamtausgabe, que serían las obras completas de Marx y Engels, los del MEGA, ponen cómo han dividido toda la obra completa: la primera sección, la segunda sección, tercera sección, cuarta sección y así sucesivamente.

A mí, lo que más me interesa, es la segunda sección, la de El Capital, mas los escritos previos y complementarios. Por ejemplo, para poder entender esa redacción, de los 23 volúmenes, Marx en vida publicó dos. La contribución a la crítica de la economía, en 1859, y el tomo I de El Capital, y el resto no. Hubo una edición del tomo I de El Capital francesa, que Marx cuidó e hizo algunos agregados, y está aquí, incluida, esa publicación.

Después de eso hubo la segunda edición del tomo I, que nosotros no conocemos. Lo que nosotros conocemos es la tercera edición del tomo I de El Capital, que publicó Engels. De hecho, cuando nosotros tenemos la versión de Wenceslao Roces o de Pedro Escalón y de su equipo de la editorial Siglo XXI, nosotros vemos el tercer prólogo, escrito por Engels, ya después de que había muerto Marx... es su versión.

Entonces, de acuerdo al modo como están divididos aquí los tomos, vemos el tomo I de El Capital, el que ha publicado Engels, que sería de 1890 -Marx muere en 1883-, tiene 1288 páginas; en cambio, en la segunda edición que se publica en vida de Marx, en 1872, tiene 1741 páginas. Son como 500 páginas más. Entonces, Mijail Hanyek

decía que ese es el tomo que tenemos que leer. O sea, para la edición que preparó Engels, un montón de cosas quedaron por fuera. ¿Por qué? Ahí también hay criterios para seleccionar, introducir, meter textos, todo ese tipo de cosas.

JSC: ¿Cómo se ha producido la edición de las obras completas de Marx-Engels?

JJBS: Nosotros necesitamos tener eso, y ahora sí voy a la pequeña historia a ver cómo es que se han editado las obras completas de Marx.

Una vez que triunfa el Partido Comunista, el socialismo soviético en la URSS, deciden emprender, en el tiempo de Lenin, la tarea de publicar las obras completas. Entonces, quien encabeza esa tarea es David Raziánov, quien en vida había conocido a Danielson. Danielson es el traductor de *El Capital* al ruso, y David Raziánov conocía muy bien el alemán y es el cabeza del equipo, pero él empieza a publicar los primeros 16 tomos. El último que publica es de los *Grundrisse* y empieza a descubrir este Marx crítico, inclusive del socialismo real, que estaba empezando a contradecir la versión soviética del marxismo que ya había aparecido en tiempos de Marx, y esto se puede ver en las cartas que Vera Zasúlich le escribe a Marx: “hay gente que en su nombre está diciendo cosas que están en contra de lo que usted dice en *El Capital* y se dicen marxistas, y cuando uno les dice “pero Marx no lo dijo”, esta gente dice “si no lo dijo, pues, debiera de haberlo dicho”.

De Marx empiezan a decir un montón de cosas, y esa tendencia se mantiene en el tiempo de Lenin,

pero aflora en el tiempo de Stalin, en donde se establece una ortodoxia -en el pésimo sentido de la palabra- que manipula la interpretación de los textos de Marx. En ese tiempo aparecen los Manuscritos económico filosóficos, que están cuestionando el materialismo de la Academia de Ciencias de la URSS, en el sentido en que el materialismo es aquello que parte de la materia... eso no tiene absolutamente nada que ver con Marx o con Engels, especialmente con Marx. El materialismo tiene que ver con la materialidad de la producción y la reproducción de la vida, del género humano. Hasta Engels dice eso. Eso tiene que ver con el materialismo y no con la materia.

Estos textos que se empiezan a publicar, empiezan a contradecir este tipo de marxismo. Stalin dice “esto hay que hacerlo desaparecer” y los hacen desaparecer. Purgan a todo el equipo de David Riazánov y cancelan este tipo de proyecto, y después de eso ellos deciden hacer su propia versión, que son los volúmenes que publica el Partido Comunista de la Unión Soviética.

Gerald Hubmann, quien es la cabeza visible en el MEGA, dice: hacen una publicación, una selección, una compilación ad hoc, ideológicamente a los intereses y a la visión que el Partido Comunista de la Unión Soviética tenía.

Hacen una compilación ideológica y esa versión, él dice, de las obras completas de Marx y de Engels, es la que el marxismo del siglo XX ha conocido, o sea, ha conocido una compilación más o menos ideológica que no los cuestiona a ellos, y dice que el ejemplo más grueso, más

crudo de eso, es exactamente La ideología alemana.

El plan original que Marx y Engels diseñaron con respecto a La ideología alemana no tiene nada que ver con lo que nosotros conocemos como La ideología alemana. Han tomado una serie de textos de por aquí y por allá y los han compilado y los han hecho aparecer como si Marx y Engels lo hubieran pensado. Entonces dice, nosotros, en lo que hemos trabajado, hemos demostrado que eso es falso.

Luego, dice él, por ejemplo, las 11 tesis sobre la obra de Feuerbach, corresponden a otro momento, a otros manuscritos, a otra compilación y no corresponden a La ideología alemana, y agrega: hubo casos en que los soviéticos tradujeron del alemán al ruso y del ruso hicieron traducir al alemán, para que eso apareciese como si fuese original, o sea, hicieron traducción de la traducción... Bueno, ahí cualquiera que sabe de hermenéutica y de traducción, entiende las atrocidades que se pueden cometer con todo eso.

Una vez que se conoce toda la intención ideológica, deciden retomar el proyecto, pero ya ha pasado la época de Stalin, de Nikita Jurshev. Deciden retomar el proyecto porque se dan cuenta que el socialismo está viniendo a menos y hay que relanzar la cosa, pero ya no en la URSS, sino esta vez en la República Democrática Alemana; pero, digamos, también en conjunto con la parte occidental que parecen ser los más interesados, es el conjunto de volúmenes de la editorial Dietz, que hasta ahora sigue publicando

algunos volúmenes y muchos otros que nunca más se han publicado, se han discontinuado, pero igual siguen siendo una parte de las obras completas de Marx y Engels.

JJC: ¿Qué sucedió una vez que desapareció la URSS? ¿Algo cambió en la lectura de Marx?

JJBS: Una vez que se vino abajo el muro de Berlín, me estaba platicando Gerald Huffman, se enfrentaron a problemas de financiamiento. Me comentaban algunos amigos que se fueron para Alemania en 1990 o 1991, que daba rabia, daba vergüenza, pues antes se publicaban las obras completas de Lenin, Marx, Engels, Stalin, Trotski, etc., pero ahora, como se había venido abajo el muro y el socialismo, entonces ya no se quería saber nada de eso y los libreros sacaban a venderlos por kilo, querían deshacerse de ellos porque, supuestamente, a nadie más nunca le iban a interesar.

Yo le digo a esta gente del MEGA que hay que hacerles algo así como un monumento, porque en medio de todo este desconcierto, de zozobra, esta gente decide emprender, ahora sí, la tarea de editar la obra completa de Marx y de Engels de modo científico.

Como ellos tienen Academia de Ciencias, tienen toda una infraestructura y un modelo. Me estaba platicando él el caso de Leibniz, que creo que tiene ya publicada la Obra Completa que son como 150 volúmenes. Entonces, decía ¿cuántos volúmenes ha publicado Leibniz en vida? Uno no sabe, ninguno, pero lo que ha escrito es

cualquier cantidad, una obra impresionante... ellos desarrollaron ya una técnica. Entonces decía, “eso nos sirvió a nosotros de modelo para empezar a hacer lo de Marx y Engels”.

Ahora, después de eso nos vamos a lo que el día de hoy se ha publicado de la MEGA. Son 54 volúmenes, el volumen 55 va a salir en el mes de marzo e iba a salir en el mes de noviembre, pero siempre hay retrasos, y dice: “cuando nosotros hicimos el contrato, más o menos al principio de la década de los 1990 con la Academia, calculamos mal, que nosotros íbamos a terminar todo entre el 2013 y el 2015; estamos en el 2011 y no hemos publicado ni la mitad. Ahora, tenemos que volver a negociar el financiamiento para que se pueda publicar la obra completa. Es increíble, pero ahora mismo no se lee a Marx en la Academia alemana”. Hay gente que lee, pero está fuera de la Academia, por ejemplo, Mijail Heimmer, un joven politólogo que no pasa de 55 años, muy buen marxista, con muy buena formación, de los que están trabajando el Marx-Engels; da clases en una preparatoria, no da clases en la Universidad. Dice: “no me dan trabajo. Yo de lo que vivo es de dar clases en una preparatoria”. Eso sería en México; en Bolivia sería un bachillerato. No sé cómo será aquí, en Venezuela. ¡Da clases ahí! Y los marxistas, los pesos pesados, todos ellos ya están retirados, excepto dos de los que hemos entrevistado, todos ellos están retirados. Daban clases de Marx hasta mediados de los 90, después de eso se jubilaron y ya nunca más han vuelto a dar clases sobre Marx.

En general, en la Academia del primer mundo, no se le trabaja. Entonces me dice: “No hay interés. Paradójicamente, quienes están interesados en traducir este proyecto son los japoneses y los chinos”.

¿Por qué? Porque los japoneses y los chinos, los académicos, economistas, filósofos, se han dado cuenta de que más allá del capitalismo, desde la perspectiva del capitalismo, no hay nada. Entonces hay que pensar en algo totalmente distinto, entonces hay que acudir a fuentes teóricas a partir de las cuales se pueda conocer lo nuevo, producir lo nuevo, etc. Por eso ellos, estratégicamente, están formando sus propias Academias de ciencia en China y en Japón, para traducir del alemán al chino y al japonés, de tal modo que su nueva gente, la nueva generación, se pueda formar en eso. Es lo que dicen ellos.

JSC: ¿Cómo ves la lectura de Marx desde América Latina?

JJBS: No hay un solo contacto con un país, no diré latinoamericano, sino en lengua hispana. O sea, nadie de América Latina está trabajando a este Marx ¡Ese es el problema!

Y, después de haber trabajado el Marx de Dussel y el Marx de Hinkelammert -y después de haberles hecho la entrevista, y dialogado, a estos marxistas eminentes en Alemania-, me parece que el Marx que estamos empezando a producir en América Latina, con Dussel y Hinkelammert, es el marxismo que se va a abrir paso en el siglo XXI. Es el nuevo marxismo.

¿Por qué digo esto? No solamente porque es un marxismo que no se funda, que no parte de los prejuicios del marxismo del siglo XX, sino que aquí hay dos problemas: primero, que es un marxismo pensado desde América latina, y segundo, que es un marxismo que está tomando en cuenta estos estudios. Digamos que el caso más ilustrativo es el de Dussel. Él se tomó la molestia de leer todo lo que hasta 1990 había publicado el MEGA. Él fue y leyó y por eso tiene su teoría de las cuatro redacciones de El Capital, entre 1857 y 1867, que es cuando se publica el tomo I de El Capital. Y ahora, cuando Dussel empieza a hablar de la quinta redacción de El Capital, ellos son los primeros en decir que el método de Marx no está en la Contribución a la crítica de la economía política de 1857, y tampoco en la introducción a los Grundrisse; no está ahí, sino que está en el tomo I.

Marx, en las cartas, dice “ahí está mi arquitectónica”. Ese es un todo muy bien estructurado, dialécticamente está muy bien pensado y a mí me ha tocado la oportunidad, después de trabajar el Marx de Dussel y el Marx de Hinkelammert, enfrentarme directamente a Marx y comprobar cómo es que, en el caso mío que soy boliviano, leyendo a Marx desde el proceso boliviano, sale literalmente otro Marx. Esto solamente con el Marx de Dussel y de Hinkelammert; ahora, imagínate el Marx que va a salir después de conocer este Marx, en el cual vamos a ver cómo Marx va elaborando, cronológicamente, las categorías, paso a paso, con estos ejercicios de redacción de Marx.

Él está pensando estratégicamente y no solamente en el tipo de lector que tendrá, sino el grado de influencia política que sus textos van a tener. Está pensando en eso, pero para elaborar la redacción definitiva, él va ensayando formas de decir y ensayando esas formas de decir, él va diciendo lo que realmente quiso decir; entonces, ya no tenemos que inventarle o agregarle cosas que Marx no dijo. Yo creo que se van a descubrir cosas impresionantes, por ejemplo, relativas a las tesis del fetichismo, que el marxismo del siglo XX no entendió. Recuerde que esto tiene que ver con el problema de entender dónde se podría ubicar la famosa comprobación del método de Marx. Ahí vamos a poder comprobar bien, con los textos, las hipótesis, pero después de conocer el plan de redacción completo de los 23 volúmenes.

JSC: ¿Qué perspectivas ves para el trabajo con la MEGA?

JJBS: Gerald Huffman, la cabeza visible, está encargado de la edición de las obras y están muy dispuestos a colaborar con nosotros, para que nosotros difundamos este Marx y Engels, por supuesto, en español. Para que se conozca esto, ¿qué hay que hacer? Esto tiene que ver con las nuevas generaciones.

Los grandes traductores de El Capital -como Pedro Escalona- han cumplido una muy buena función. Wenceslao Roses pasó a mejor vida hace mucho tiempo. Hay que formar nuevos traductores, pero junto con los nuevos traductores, una institución en la cual la gente empiece a trabajar este nuevo Marx, porque no

solamente necesitamos un nuevo Marx, sino que necesitamos una nueva concepción del pensamiento crítico con el cual no solamente poner en tela de juicio el capitalismo y la modernidad, que ha producido el capitalismo durante estos cinco siglos, sino que necesitamos una teoría crítica con la cual evaluarnos críticamente cómo vamos a producir lo nuevo, independientemente que se llame socialismo o no. Ahora, yo tengo bastantes sospechas en qué medida Marx afirmó positivamente al socialismo, por el tipo de descubrimiento que yo he estado haciendo.

Ahora, de lo que se trata es de traducir una pequeña sección de la MEGA aquí, en América Latina. Yo creo que el lugar ideal sería Venezuela, por las condiciones, el tipo de proceso que está atravesando. Fíjate, si Alemania fue un centro a partir del cual surgió el pensamiento crítico, ¿por qué no, en el siglo XXI, ese centro puede ser Venezuela? O sea, ¿América Latina?

Que los grandes pensadores críticos vengan aquí a formarse. Hay que empezar desde los cimientos, tenemos que empezar con gente joven porque los viejos, en parte, tienen el marco categorial del marxismo del siglo veinte bien metido y eso es difícil de cambiar. No es cuestión de inteligencia, sino de tener otro tipo de categorías y en parte vivir esta otra realidad. Es un poco lo que yo veo en los procesos en Venezuela, en Bolivia, en Ecuador.

Muchos marxistas educados durante el siglo XX quieren participar activamente en la formación de nuestros procesos, pero en vez de ayudar,

obstaculizan. No porque sean mala gente, sino porque están pensando lo nuevo con categorías viejas, y ahora se trata de hacer el pasaje a las categorías nuevas. Es un poco lo que siempre digo a partir de lo que decía Alain Touraine, en 2005, en la UNAM: "Haciendo un balance de la ciencia social del siglo XX, podemos decir que ella ha entrado en crisis porque ella intentó pensar el siglo XX con categorías del siglo XIX".

Me parece que, en el siglo XXI, donde queremos construir otro tipo de socialismo u otra forma de vida distinta del capitalismo, no vaya a ser que queramos construir lo nuevo con categorías del siglo XX; entonces, producir otro tipo de categorías, es fundamental, y para eso es necesario aliarnos con este Marx que no conocemos.

Después aparecerán otros Marx que no conocemos, pero, hay que empezar por algo y, personalmente, lo he estado comprobando en mis seminarios allá en Bolivia, en donde estamos leyendo a Marx desde el proceso boliviano. Por poner el ejemplo, ¿a quién se le ocurriría leer la Fenomenología del Espíritu de Hegel desde la lucha de Túpac Katari? ¿A quién?

Cuando hacemos ese ejercicio -la lucha de Túpac Katari, 1780-1781-, y desde ese proceso leemos la Fenomenología del Espíritu de Hegel, ¿qué nos aparece? La fenomenología del espíritu de la liberación, más allá de la modernidad, que la fundamentó muy bien Hegel. Sale una cosa totalmente distinta; con Marx es igual.

Cuando vemos el marxismo del siglo XX, es un marxismo pensado desde Europa, eurocéntrico; entonces, ahora necesitamos un Marx no eurocéntrico y un Marx pensado desde estos problemas y ahí, yo creo que Marx tendrá mucho que decir.

JSC: Hemos visto, la excelente exposición del profesor y filósofo Juan José Bautista Segales, quien ha dejado, al final de su intervención, una verdadera tarea que consiste en releer y, por consiguiente, reinterpretar las obras completas de Marx y Engels, MEGA, desde un horizonte de comprensión distinto que asuma un nuevo modelo, un nuevo paradigma “transmoderno”, en el cual se toma, se retoma y se lleva a un nuevo nivel, es decir, se supera, el paradigma de la simplicidad, de la división, de la compartimentación unilineal que dominó la modernidad y su cultura, la cual fue producto, y a la vez productora, de ésta por un nuevo paradigma que podríamos llamar de la complejidad, entendiendo por tal el nuevo modelo que intenta ver simultáneamente, en la unidad y en la variedad, los distintos elementos del proceso y, con ello, busca superar la visión parcializada, individualista, simplista, simplificante, cercenada y cercenante de la realidad, producida por el capitalismo moderno, para realizar una lectura en la cual intervengan los distintos elementos que se manifiestan en la unidad múltiple y diferenciada que constituye y que se hace presente en la vida misma.

En ese sentido, la propuesta de Juan José Bautista Segales busca leer las obras de Marx y Engels

desde la riqueza ofrecida por la complejidad de la vida, y más específicamente, la complejidad de su producción, para leerla desde el horizonte de la vida de los pueblos latinoamericanos que está formado por la caleidoscópica riqueza de la confluencia y la divergencia de las miradas indígenas en su multiplicidad, su pluralidad, así como las miradas mestizas, que parten de la fusión de los distintos universos culturales que convergen en la unidad y la variedad, en ocasiones antagónicas y en ocasiones complementarias, pero siempre dialécticas.

Nuestro compañero, amigo, profesor y filósofo, Juan José Bautista Segales, ha planteado todo un desafío, arrojado al futuro, para releer desde la vida, con la vida, y sobre todo para la vida, la obra de Marx, un filósofo que vivió para comprometerse con la liberación multidimensional de la humanidad toda.

Hoy, después de la partida del mismo Juan José Bautista, los que tuvimos la fortuna de conocerlo y dialogar con él, tendremos que decir con Engels lo que él decía de su entrañable amigo Carlos Marx: Juan José Bautista Segales fue ante todo “un revolucionario” y sus planteamientos nos darán mucho qué pensar, porque tenemos mucho qué hacer en el camino que él señaló para liberar a nuestro amado pueblo latinoamericano y defender a la PachaMama del capitalismo depredador con su razón irracional que promueve la muerte.

Conversación con Rafael Bautista Segales

Luis Sihuacollo

En la mañana del 25 de mayo de 2022, luego de un edificante recorrido a través de los pueblos que conectan el sur andino del Perú con Bolivia, llegamos hasta la ciudad de La Paz, donde nos esperaba Rafael Bautista Segales. El encuentro había sido previamente coordinado por Rodrigo Leopoldino Cavalcanti, director académico de Ayrampu, quien reside en Brasil y quien nos presentó, hace dos años, por vez primera, la obra de los hermanos Bautista Segales. Las preguntas de esta entrevista le deben mucho a su sagacidad y atenta lectura.

Luis Sihuacollo: Nos gustaría preguntar, Dr. Rafael Bautista, ¿cuál es la formación que tuvo dentro de Bolivia y fuera de ella?

Rafael Bautista Segales: En primer lugar, no soy doctor. Renuncié a la academia desde muy temprano, cuando me decepcioné del tipo de formación que allí se daba. Abandoné Bolivia, en el año 1993 o 1994, y con mucho entusiasmo quise conocer el mundo académico internacional. Mi decepción fue muy grande porque todo se había

vuelto un circo; conocí lo que hoy se llama la industria de los títulos y también la pompa de los intelectuales a la hora de hacer inflamar sus egos. Y eso que, al principio, tuve una buena formación en la carrera de filosofía en Bolivia con docentes eméritos, los antiguos, porque una vez que estos se jubilan, los nuevos que llegan no están a la altura de los anteriores. También fue una de las razones por las que abandoné Bolivia y me fui a Nueva York, donde pude experimentar lo que debió sentir Marx cuando estuvo en Londres, porque ahí estaba toda la información empírica que le sirvió para corroborar todas sus hipótesis.

En Estados Unidos ingresé a los círculos universitarios, pero de modo esporádico, pues había la facilidad de un tipo de educación continua que se validaba con la acumulación de créditos universitarios. Eso me dio la ventaja de asistir a cursos que me convenían y que no me limitaban. Fui versátil y estudié no sólo filosofía, sino también música, literatura y hasta teología. Todo el saber que iba acumulando y que ahora expongo como algo propio no se lo debo a la

universidad, se lo debo más bien a lo que dijo el actual vicepresidente, David Choquehuanca, cuando fue canciller: “no leo libros, leo más bien las arrugas de los abuelos”.

Me tomé en serio esa afirmación y empecé a escudriñar por otros lados: los apus, las huacas, la Pachamama y toda la antigüedad sagrada. A ellos les debo lo que ahora puedo hilvanar como un pensamiento propio que tiene la pretensión de irradiación, no solamente a nivel local sino global, y esa es la insistencia que estamos pretendiendo mostrar, no solamente aquí, sino también cuando visitamos lugares que están más allá de nuestras fronteras para exponer lo que estamos pensando. Así que los títulos para mí son halagos pero nunca me he presentado con ese tipo de nominativos académicos.

LS: En su trabajo en torno al racismo, usted señala que se trata de un mito fundacional que tiene implicancias en la modernidad. ¿Podría explicarnos un poco sobre ello?

RBS: Nosotros tuvimos acceso a los trabajos del colectivo modernidad-colonialidad y, debido a ello, nos acercamos a la obra de Aníbal Quijano, quien tiene muchos trabajos sobre el concepto de raza. Nosotros, en cambio, provenimos de otro tipo de tradición, si es que se le puede llamar así. Enrique Dussel marcó un antes y un después entre nosotros. Lo que a mí más me atrajo de la obra de Dussel fue la parte histórica y teológica, porque es algo que está ausente dentro de la reflexión de las ciencias sociales, incluso de la filosofía. Lo que Dussel estaba presentando era

otra visión de la historia desde lo negado por la historia oficial. Dos libros fueron claves en esa época: El humanismo semita y El humanismo helénico. Poco a poco fuimos comprendiendo la crítica que Dussel le hacía al helenocentrismo, es decir, al pensar que la filosofía nace en Grecia. Desde ese momento empezamos una autocrítica a nuestra propia formación helenocéntrica y eurocéntrica, que es algo que también Dussel rescata y que tiene su referencia en otro autor egipcio llamado Samir Amin, quien publicó El eurocentrismo. Eso fue para nosotros un punto de quiebre. Desde ahí pudimos ver lo que después se llamó descolonización. Es lo que nos permite dialogar con ese colectivo y encontrar referencias bastante interesantes como la de Aníbal Quijano. Después, gracias a Ramón Grosfoguel, nos enteramos que estos conceptos tampoco habían sido de Aníbal Quijano sino de autores negros que él detalla muy bien cuando hace referencia a los marxismos negros, como, por ejemplo, la obra de Cedric Robinson.

Por eso es interesante estar en el centro del mundo. Aníbal Quijano fue ayudante de Immanuel Wallerstein en la Universidad de Binghamton, en Nueva York. Allí tuvo acceso a toda la información del mundo y de los autores marxistas negros, pues abunda ese tipo de literatura allá, porque además hay una referencia inmediata de lo que se hace, lo que se piensa y lo que se produce en el Caribe.

Cuando nosotros empezamos a leer a Aníbal Quijano, descubrimos que el capitalismo no

es solamente un sistema económico, ya que se encuentra atravesado por un conjunto de relaciones de dominación que complejizan el asunto a la hora de hacerle la crítica al capital. Entonces, descubrimos que el concepto de raza no era una simple discriminación fenotípica. Quijano se quedaba en el acento fenotípico del concepto de raza, pero como nosotros provenimos de ese tipo de discriminación -pues venimos de un mundo profundamente racista como es el mundo boliviano y el peruano, sobre todo en las urbes- no cuajaba una descripción que considerábamos sólo fenoménica, la que hacía Quijano, que estaba muy bien para ese entonces, pero nosotros necesitamos ahora un punto de apoyo mucho más sustantivo.

Luego trabajamos el concepto de colonialidad, que está en Quijano y en otros autores precedentes, lo cual nos sirvió para distinguir el colonialismo clásico del nuevo tipo de colonización de la subjetividad que inicia la modernidad, más eficiente y perdurable en el tiempo: una colonización en el propio sistema de creencias, principios y valores, en la estructura misma de la subjetividad de los colonizados. Es ahí cuando trabajamos el concepto de colonialidad, pero lo desarrollamos. El libro que usted tiene en las manos [La descolonización de la política] representó un adiós y un gracias a los maestros como Enrique Dussel, Hugo Zemelman y Franz Hinkelammert. La pregunta que teníamos era entonces: ¿ahora qué hacemos con todo esto?

Necesitábamos hacer una destrucción en regla del sistema mundo, pero no solo en su complejidad sino en la actualidad que estábamos presenciando, lo que ahora se llama “la crisis civilizatoria” y que nos servía de plataforma epistemológica para empezar a proponer la necesidad de que lo nuestro tenga una posibilidad de irradiarse a nivel global. Para ello había que hacer filosofía, había que emprender una ruptura epistemológica, había que partir de nuevos criterios, de nuevas referencias, de nuevos marcos categoriales (según el lenguaje de Hinkelammert) y es lo que ya estamos desarrollando en nuevas reflexiones descoloniales.

En otras palabras, la raza es para nosotros el mito fundacional del mundo moderno. Sin racismo no habría mundo moderno, no habría capitalismo, porque la raza es la clasificación antropológica de la humanidad que necesita el mundo moderno para justificar su proyecto como el único verdadero, posible y deseado. Clasificando a la humanidad logran establecer un evolucionismo que va de lo inferior a lo superior. Así, todos nuestros pueblos aparecen como inferiores: sus habitantes, cultura, espiritualidad, sistemas de alimentos, medicina, conocimiento y filosofía. Todo aparece como pre moderno y, desde los prejuicios modernos, lo “pre” no solamente es anterior sino también inferior. Entonces, desde esa perspectiva es imposible proponer lo nuestro como superación de la crisis civilizatoria actual. Tenemos que partir de otra narrativa y de otros criterios de

evaluación que nos permitan establecer los límites de la racionalidad moderna. Por eso, para nosotros, ahora la raza aparece como el gran clasificador.

La descripción fenotípica es apenas la punta del iceberg. Nosotros criticamos a Europa, pero no de modo geográfico, no a los europeos, porque también existen europeos de primera y europeos periféricos. La suma conjunta de lo que es la Europa dura, o sea, Alemania, Francia e Inglaterra, desprecia a la Europa periférica. El mismo supremacismo blanco norteamericano no considera blancos, por ejemplo, a los italianos inmigrantes en Estados Unidos y peor a los irlandeses. Siempre los trataron de esclavos. Es decir, no necesitas tener la piel blanca para ser considerado blanco. No te basta la blanquitud para ser considerado blanco. Lo blanco como resultado de una clasificación, afecta, incluso, al propio europeo periférico.

Florence Gaub, directora del Centro de Investigaciones Estratégicas de la Unión Europea, es profesora en Potsdam. Gaub dice, a propósito de los rusos, a propósito de la guerra en Ucrania: “los rusos, aunque parezcan europeos, no lo son”. O sea, está diciendo que los rusos, aunque sean blancos, con ojos azules, no son ellos, blancos. No son gente. No son seres humanos. El racismo, por eso, no es una mera discriminación del color de la piel. Por eso Frantz Fanon escribe *Piel negra, máscaras blancas*.

Hasta el colonizado puede adoptar actitudes racistas, cuando por el proceso de mestizaje

quiere ser más blanco que el blanco, porque sabe que no es blanco y la referencia visual le demuestra siempre aquello a la hora de mirarse al espejo. Él necesita demostrarse a sí mismo y convencer al blanco.

Entonces, el mestizo suele desatar más violencia sobre el indio que el propio blanco, porque el mestizo tiene una suerte de trauma que no le permite liberarse, porque, precisamente, apuesta por ser lo que no es y niega lo que realmente es. La racialización de la humanidad aparece como fundamento de la división internacional del trabajo, es decir, está detrás del capitalismo, porque solo el capitalismo puede generar una explotación indiscriminada del ser humano cuando le has quitado al ser humano dignidad. Cuando has hecho parecer que el ser humano no es nada comparado a lo que dice la biblia: imagen y semejanza de dios.

Por ejemplo, la teoría de la evolución es profundamente racista, pues todos los que no son europeos aparecen como más cerca del mono que del ser humano y, por lo tanto, quienes están más cerca del mono no son considerados seres humanos. Así, explotarlos no constituye pecado a los ojos del dios blanqueado que produce el racismo moderno occidental. Por eso, la raza es un concepto más complejo de lo que la gente imagina y, como clasificador antropológico de la humanidad, atraviesa al capitalismo, racializando las relaciones económicas, distribuyendo roles y funciones, descargando el peso de la injusticia global sobre los pueblos considerados inferiores.

Por eso, la raza está más allá de lo que Quijano pudo apuntar para nosotros. Resulta ahora un punto de apoyo, un criterio que nos permite visibilizar este tipo de contradicciones más profundas que se hallan, incluso, en el fundamento propio del capitalismo como sistema, como parte de un sistema-mundo que organiza roles y funciones. Organiza la división internacional del trabajo. La raza aparece como un criterio clasificador, organizador, estructural, ya no solo del capitalismo, sino de todo el mundo moderno. La izquierda nunca observó eso porque siempre concibió al racismo como una mera discriminación, como tantas otras, y nunca se dio cuenta que era un criterio organizador de la misma economía, del mismo derecho, de la misma política.

LS: Esa división que el mundo moderno ha generado a partir del racismo tiene también implicancias políticas. ¿Podría comentarnos su propuesta de una política comunitaria?

RBS: Eso ya es situarse en otro horizonte. Situarse más allá del paradigma moderno-occidental. La descolonización tiene dos momentos: el primer momento es negativo, es el desmontaje sistemático de todo el conjunto de narrativas que se hayan como criterios ordenadores de las narrativas que el mundo moderno ha producido para justificarse, a sí mismo, como lo más verdadero, lo más racional, lo más justo y lo más digno que existe, formalizándose después como ciencia y filosofía.

Entonces, sólo situándonos fuera, en la exterioridad, en lo que el sistema-ser considera

como no-ser, encontramos al otro, al otro ubicado más allá de la totalidad, al otro más allá del ser. O sea, donde hay más realidad, hay más existencia, hay más horizonte utópico. No es que no haya nada. Hay más. Situándonos allí, nosotros, que provenimos de lo negado por el mundo moderno, podemos establecer el verdadero diagnóstico de la patología del sistema-mundo. Desde ahí podemos hacer la crítica a la política-moderna y establecer que se trata de un ejercicio puro de la dominación exponencial.

Frente a eso establecemos que la única forma de liberarse de todo aquello es ya no partir de las narrativas modernas, sino partir de lo negado por ese horizonte-narrativo que afirma al ser y nada más que al ser de la modernidad. Desde ahí podemos hablar de una política comunitaria. Ese sería el segundo momento, el positivo, de la descolonización. O sea, situarse no sólo teórica sino categorial y existencialmente más allá del mundo moderno, y desde ahí empezar a describir en qué consistiría la superación de la política moderna en los términos ya no de una política representativa, participativa o todos los adjetivos benignos que uno quiera ponerle. A la hora de la verdad, son simples eufemismos para encubrir lo que es la política moderna: puro ejercicio de dominación, de control, de sometimiento. Un puro proceder mediante la dominación, la explotación y la destrucción de lo que es toda la vida del planeta, humana y natural. Solo desde ahí uno puede empezar a establecer en qué consistía la política que nuestros problemas tenían antes del mundo moderno y que se nos

presenta como un criterio fundamental para superar las limitaciones de esa política. Desde ahí tiene sentido hablar de una política comunitaria.

LS: Tenemos que el primer momento de la descolonización es una negación y el segundo, una afirmación. ¿Por qué es necesario apelar al desmontaje del otro para afirmarme a mí mismo como una subjetividad propia?

RBS: Nosotros estamos desmontando la totalidad. No hay que confundir la totalidad con el otro. Por eso el pasaje de Levinas a Dussel hay que tenerlo muy en cuenta antes de caer en este tipo de confusiones conceptuales, porque mucha gente, por ejemplo, no entiende el concepto del otro. Entonces dice: para nosotros el otro es Reagan o Bush o es Trump. Eso ya es un desconocimiento total del concepto. Cuando Levinas acuña el concepto del otro, incluso del otro infinito, no está hablando de la diferencia lógica: yo soy yo y tú eres otro. No. Está hablando de lo negado por el sistema-mundo. Lo negado por la totalidad ontológica. Lo negado por el horizonte del ser. Todo eso negado es el otro. No es el otro lógico que está a mi lado; es lo más negado, lo que no es posible de ser subsumido por completo dentro de la lógica de la dominación. Por eso se dice: “no se puede dominarlo todo”. Nunca puedes dominar a alguien de modo total, porque siempre hay un resto crítico que no es capaz de dominarse. Por ejemplo, el amo no puede dominar los sueños del esclavo. Desde esos sueños es que el esclavo puede reconstituirse a sí mismo con libertad,

como un sujeto digno. Desde ahí es que se puede impulsar un proceso de liberación.

Ahora, ¿por qué es necesario el momento negativo? Porque estamos atravesados por el mundo moderno. Necesitamos señalar este mundo como lo más nefasto y perverso que ha producido la civilización humana. De lo contrario, de qué serviría que digamos “hagamos el vivir bien”; nos iríamos al campo, como una aventura romántica, sin que la gente sepa la necesidad de esto, porque también se puede decir: “ya pues, ustedes váyanse con el vivir bien y nosotros nos quedamos con el vivir mejor”.

Debemos evidenciar que el “vivir mejor” nos está conduciendo al suicidio colectivo, por eso necesitamos el momento negativo. Nosotros, que hemos tenido formación académica, estamos atravesados por los prejuicios modernos occidentales, y si no somos conscientes de eso, en vano estamos emitiendo discursos de liberación, porque, en el fondo, seguimos creyendo en la narrativa moderna y occidental. Detrás de la modernidad está Occidente. La narrativa geopolítica, la narrativa capitalista, la narrativa imperial. Son varias narrativas que entretajan el conjunto de la cosmovisión moderna.

Entonces el momento negativo es fundamental, porque si estamos hablando de liberarnos de toda relación de dominación -y ya no de una emancipación particular- tenemos que plantearnos liberar al dominador. Lo paradójico es que, si realmente nos estamos proponiendo liberarnos de toda relación de liberación, tenemos

que plantear liberar, incluso, al dominador. Y por responsabilidad, no solo histórica, sino mesiánica, uno tendría que plantearlo de esa manera. Hay que mostrarle al dominador que su forma de vida le puede originar riqueza, pero lo priva de dignidad humana.

LS: ¿Y si el mismo dominador no quiere aceptar la liberación?

RBS: Nosotros cumplimos con haber iniciado la interpelación. Por ejemplo, no es posible un mundo en donde quepan todos los mundos, porque todos los mundos implicarían el mundo de la dominación, el mundo de la esclavitud. Eso no puede ingresar en un mundo más digno. Por eso dicen los zapatistas: “un mundo en el que quepan muchos mundos”. Se refieren a los mundos que han producido las culturas y civilizaciones. Tenemos que convivir entre esos mundos porque ninguna experiencia humana puede agotar todo lo que la humanidad. Cada religión, cada espiritualidad, manifiesta siempre algo de lo infinito, de lo eterno, lo divino. Ninguna cultura, por condición finita de la propia humanidad, podría agotar en su representación todo lo que es lo divino. Por eso necesitamos convivir entre todos.

Si esto llevara a una mala infinitud, como dice Hegel, a un discurso por la diversidad sin criterio, tendríamos que admitir al violador como parte de este mundo, pero no. Entonces, ¿qué significa eso? En un mundo donde quepan muchos mundos, la afirmación de la vida es el criterio que nos sirve para evaluar cómo se constituye

este mundo. Entonces, el momento negativo es fundamental, porque las narrativas modernas y los prejuicios modernos se han naturalizado de tal modo en nosotros que no nos damos cuenta. Tampoco es secuencial. El momento negativo es primero y después el momento positivo, no. Son paralelos. Necesitas situarte fuera para iniciar el desmontaje del mundo moderno. Esa es una apuesta existencial, no solamente teórica.

LS: ¿Y qué ocurre con aquellos que no aceptan la liberación?

RBS: Una vez le preguntaron eso a Hinkelammert, cuando él afirmaba aquello de un mundo donde quepan todos: ¿cabe allí George Bush? Y él dijo, en tono de broma, “hay excepciones”. Dijo también algo cierto: “entra George Bush en el mundo que soñamos todos, pero no con su poder”. O sea, entra George Bush como individuo recuperado, no como alguien que tenga el poder de destruir. Cuando a un rico le quitas todo su poder, todo su dinero, ¿qué hace el rico? Si ya no tiene poder y sus esclavos lo tratan como un igual, ¿qué hace? Un rico que tiene la soberbia como una posibilidad de sobrevivencia, tendrá que suicidarse, pero si realmente quiere abrirse a la experiencia de la convivencia en la justicia y la dignidad, tiene que cambiar. Ahí descubriremos que el propio rico se puede dar cuenta que su forma de vida es indigna, que ni a él mismo le genera dignidad.

Los ricos saben que su vida no es vida. Bill Gates, Rockefeller, Zuckerberg, Elon Musk, ¿crees tú que viven felices? Viven en el mundo

de la competencia más loca, más cínica, más devastadora y más inhumana. Como lo dijo Musk: “podemos hacer golpes de Estado a quien nos dé la gana”. Tienen el poder de matar millones de vidas. Tienen el poder de implosionar economías regionales. Tienen demasiado poder. Están luchando entre ellos para ver quién tiene más poder que el otro, porque no los domina el apetito personal, sino una lógica de muerte.

LS: ¿Cómo ha sido la recepción de estas ideas en una época en la que los jóvenes están influidos por las redes sociales, donde el sistema ha logrado captar su atención para guiarlos por el camino del entretenimiento?

RBS: Con los jóvenes hay una esperanza siempre. Son los que nos llaman y piden que hagamos contacto con ellos. Siempre digo: la esperanza está en ellos. No tanto en los docentes, porque los docentes ya tienen formateada no solo su cabeza, sino también su forma de enseñanza. En los jóvenes hay más predisposición para aprender porque no están del todo formateados.

Cuando hablamos de jóvenes no estamos refiriéndonos, por supuesto, a una caracterización etaria, biológica, porque a veces hay viejos que son más jóvenes que los jóvenes actuales que piensan como viejos. Eso se llama pensamiento senil. Hay muchos jóvenes que manifiestan este tipo de decrepitud senil a la hora de la toma de decisiones.

LS: ¿Cómo se vislumbra este proyecto iniciado hace ya varias décadas? ¿Cuál es la perspectiva que se tiene a futuro?

RBS: Hemos tenido más repercusión y acogida fuera de la academia, porque el mundo académico, sobre todo en Latinoamérica, es eurocéntrico, occidental céntrico y modernocéntrico. En esos espacios la descolonización resulta bastante molesta, porque les estamos diciendo “todo lo que ustedes saben no sirve, y la ventaja que tenemos sobre ustedes es que nosotros conocemos lo que ustedes piensan, porque también hemos recibido esa formación, pero ustedes no conocen las referencias que ahora nosotros sabemos, de las cuales partimos. En otras palabras, frente a nosotros, ustedes se hallan en desventaja. Nosotros conocemos su lenguaje. Conocemos sus conceptos y los conocemos mejor que ustedes, porque nosotros nos dedicamos a meternos a las entrañas de la bestia para iniciar el desmontaje, la implosión de todo ese sistema de categorías que fundamentan al conocimiento moderno-occidental”. Eso les molesta. Imagínate que después de haber estudiado y ejercido la docencia por treinta o cuarenta años, alguien venga y te diga que no sirve lo que haces. Eso molesta.

Si uno capta esto de modo honesto, recién puede tener la necesidad de empezar todo de nuevo. Eso no es difícil, pero sí es un reto, un desafío. John Lennon decía que la vida empieza a los cuarenta años. Empezar de nuevo es saludable. La descolonización es larga, pero la vida es corta. Entonces, este momento negativo es el que más incomoda, incluso a uno, porque la descolonización implica necesariamente la necesidad de tener autocrítica.

La autocrítica es lo menos cosechado, académicamente hablando. De ahí que cuando vamos a universidades, a circuitos universitarios teóricos o políticos, quienes se sienten realmente interpelados y quienes realmente ven la necesidad de realizar el tránsito existencial hacia una nueva forma de vida, son los que se animan a dar el salto. Lo fundamental es siempre dar el primer paso.

Nosotros teníamos lecturas previas, pero ninguna logró consolidar un sistema en la crítica de tal modo que nos esclarezca dónde estaba el meollo del asunto. Pero en el libro de Dussel, *Filosofía de la liberación*, estaba compilado todo eso de modo tácito, con frases lacónicas, porque su exposición se parece al *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein.

Todo eso es algo que ya está empezando a dar frutos, desde 1992 hasta ahora. Estamos hablando ya de un tránsito entre siglos. ¿Cuánto tiempo le ha costado a Dussel, por ejemplo, hacerle la crítica a todo el eurocentrismo? Hinkelammert, que abandonó su Alemania natal para instalarse en Costa Rica, ¿cuántos años invirtió para elaborar una crítica en regla a la modernidad? Él también es clave. Para él el problema no solo es el capitalismo, sino la modernidad. Y él apunta la crítica también a Occidente.

En nuestro caso, desde 1992, recién estamos empezando a bosquejar una teoría propia. Y está dando resultados. Nos encontramos con gente de otras tradiciones, otros procesos, otro tipo de luchas. Estamos tratando de hilvanar una red a

nivel internacional, que, en lugar de dispersar las iniciativas locales, como siempre sucede en Latinoamérica, más bien se conjuguen, se unifiquen y logremos tener un circuito no solamente de pensamiento sino de praxis política, que tenga correspondencia con esta nueva perspectiva.

LS: ¿Qué significa “creer en lo que el pueblo cree”?

RBS: Cuando publicamos *El Tablero del siglo XXI*, se lo dedicamos a Hugo Chávez, porque fue el único lúcido en toda esta historia. Es el único que se dio cuenta de lo que pasaba porque él tenía lectura geopolítica. Chávez se dio cuenta del nuevo tablero que estaba estableciéndose a nivel mundial con este tránsito producto de la crisis civilizatoria. El desorden bipolar que vivimos abría la posibilidad de pensarnos como región, porque solo así podemos hablar de igual a igual con las potencias emergentes y con las potencias decadentes. O sea, establecernos ya no como simples receptores sino como actores de lo que el mundo hace.

Mi hermano Juan José Bautista Segales decía: “no basta con creer en el líder, todos creen en el líder, pero eso puede degenerar en una suerte de fetichismo del líder”. No es lo mismo creer en el mesías que creer en lo que el mesías cree. La sutileza de esa diferenciación tiene que ver con lo siguiente: cuando tú crees solo en el líder como individuo, crees en sus capacidades individuales, en su fuerza individual, en su lucidez individual y crees que todo eso es propiedad de él, pero no

es así. Cuando hablamos del profeta, del mesías, no es algo que nace de sí mismo, sino que es producido por un espíritu que le antecede. En el caso del líder, quien lo produce es el pueblo.

El pueblo es la madre que ha de parir, en determinado momento, a un líder, como a su hijo o hija. No tener clara esta referencia hace que perdamos esa conexión y esa anterioridad. Si solo creemos en el líder como individuo, eso puede degenerar en un fetichismo, en un aura de idolatría que le atribuimos y necesitamos alimentar, privándonos de nuestras propias capacidades y transfiriendo todo aquello al líder, de modo que el líder se convierte en un dependiente de lo que nosotros le estemos ofreciendo como transferencia voluntaria.

Entonces, para sostener aquella imagen, el líder se ve incapacitado de generar por sí mismo ese tipo de fortaleza y se acostumbra a depender de lo que los otros le están transfiriendo, o sea, se convierte en un expropiador, en un usurpador de la fuerza de los demás, incluso del pueblo. Allí aparece la fetichización del líder o el caudillismo. Para recuperar al líder como ser humano, como sujeto, hasta como hermano, tenemos que situarnos en lo que el líder cree. Desde esa creencia, que es un horizonte de referencia, podemos juzgar al líder y encararlo ante lo que él cree y lo que nosotros también creemos. De esa manera ganamos al líder como sujeto, porque ya no está frente a objetos, sino frente a sujetos que pueden interpelar y, en su debido momento, llamarle la atención. Lo ganas como hermano.

Lo mismo pasa con el pueblo. Si crees en el pueblo, entonces puedes endiosar también al pueblo. Puedes degenerar en eso que muchos dicen sin saberlo: "populismo". O cuando dicen "el hombre le hace caricias al caballo para montarlo". El mucho acariciar al pueblo, el mucho mimarle, también puede llevar al pueblo a tener inacción crítica respecto de sí mismo. Por eso siempre hay que tener un grado de exterioridad, ya no solamente lógica sino existencial, de distanciamiento existencial, para permitirnos la crítica y la autocrítica. Por eso, situarse en lo que el pueblo cree, en lo que el líder cree, situarse en lo que el mesías cree, nos permite recuperar ese horizonte que hace posible la aparición del pueblo, la aparición del líder y la aparición del mesías. De lo contrario, si nos situamos solo en el mesías, en el líder o en el pueblo, podemos ser solo fetichizados y eso reproduce la lógica sujeto-objeto. Ahí hasta el propio sujeto acaba en un objeto. Es lo que aquí llamamos el "Síndrome del Rey Cercado".

Siempre aparece alrededor del líder un círculo que lo va encerrando con celo y envidia. Ese círculo le va privando de relación y cercanía con el propio pueblo. Lo van cercando de tal modo que el líder ya no ve con sus ojos y ve con los ojos del círculo que lo rodea. Ya no oye con sus oídos, oye con los oídos del séquito. Él mismo se va encerrando y lo único que hace posible que él se crea insustituible es la infalibilidad que los otros le hacen creer. Hacen que él crea que es el único posible, el único deseable, el único que puede resolverlo todo y se pierde él mismo, porque en

esa soberbia, cuando descubre la realidad, su caída es fatal. El séquito solo tiene posibilidad de existencia política a la sombra de ese líder que tanto ha idolatrado. Es un juego perverso está alrededor de reyes, profetas y líderes. Lo van encerrando y cuando el líder solo cree en sí mismo, empieza a creer que ese círculo lo protege, cuando es al revés.

El líder tendría que salir de su propia autopercepción y empezar a nunca distanciarse del pueblo. Es lo que Chávez decía: “yo ya no soy yo, yo soy pueblo”. Esto es lo que nos devuelve humanidad, nos devuelve incluso humildad, que es un factor fundamental a la hora de iniciar una aventura revolucionaria. Creer en lo que el pueblo cree es lo que nos devuelve la conectividad con todos los tiempos, con los pasados aplazados que tenían sus futuros y esos futuros no están cumplidos. Creer en el pueblo es creer en toda su historia, creer en todos sus muertos, creer en todo aquello que proyectaban a la hora de dar su vida por el presente, por el futuro que estaban proyectando.

LS: Este proceso descolonizador debe manifestarse también en otros ámbitos como la literatura o la música.

RBS: La descolonización es producto de una reflexión metodológica. Tenemos la necesidad de pensar un nuevo mundo, pues bien, ¿cómo se hace ese nuevo mundo? Eso es lo que piensa el método, y la descolonización apunta a hacer eso. Esto se da en todos los ámbitos, porque hemos dicho que las relaciones de dominación

son sumamente complejas y están atravesadas de modo recíproco entre diversas lógicas de dominación que se interconectan entre sí. Por eso decimos que la colonialidad es la que naturaliza las relaciones de dominación en la estructura de la subjetividad de los dominados, pero también de los dominadores, pues ellos llegan a creer sus mentiras.

En las narrativas modernocéntricas, la medicina moderna es la única alternativa posible para la salud, pues ella se ha encargado de destruir cualquier posibilidad de concebir a la medicina que han producido nuestros pueblos como algo deseable. Lo mismo pasa en la música, el arte y la literatura.

Tengo una hipótesis que sostengo en el libro que ahora estoy trabajando y que se titula *La memoria obstinada*. En el prólogo, que he denominado “Preludio de una teoría del espíritu narrativo”, apunto algunas ideas sobre el boom latinoamericano. Por ejemplo, en la obra *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez, o en *Pedro Páramo*, de Juan Rulfo, se habla del campo, de lo rural, pero desde los ojos de la ciudad. Hay una ausencia del indio. O sea, el boom latinoamericano no es otra cosa que un boom urbano ciudadano. Esos son sus límites. Desde ahí no se puede conocer ni comprender lo más sustancial de nuestra propia idiosincrasia. El mismo Rulfo, cuando habla de *Pedro Páramo*, dice: los indios sólo aparecen en un pasaje, en párrafos. Pero él está hablando del mestizo, no del indio.

Existe también una literatura que llaman indigenista, como la de Arguedas. Pero allí ocurre lo mismo. Considero que todavía hay mucha tela por cortar cuando se habla de literatura indigenista. Habría que establecer muy bien qué criterios usamos a la hora de decir “esto es literatura india”, “esto no es”. Porque se ha escrito mucho de los indios desde ojos no indios. Por ejemplo, los antropólogos, en su romantización del indio, han deshecho lo que el indio tiene como sujeto y lo han objetualizado. Igual en la literatura. ¿Sabías que José María Arguedas ninguneó a Gamaliel Churata? Arguedas se sentía discriminado, pero al mismo tiempo discriminaba a Churata.

LS: ¿Este proyecto se podría entender como una superación de lo que plantea Enrique Dussel?, porque él no aborda ni problematiza lo andino y amazónico.

RBS: No es su tema ni tampoco parte de aquello. Cuando él toma las referencias de lo indoamericano, todavía no se sitúa en el nivel existencial de ese tipo de exterioridad de modo concreto. Esto tiene que ver con una categoría que utiliza Marx. Elevarse de lo abstracto a lo concreto significa elevarse de una situacionalidad desconectada de todo el horizonte mundo. Eso sería lo abstracto. Lo concreto sería establecer una realidad en el máximo horizonte de inteligibilidad que es el horizonte mundo, pero a su vez, de ahí iniciamos otro ascenso más a ese otro horizonte negado que sería el horizonte del no ser, según el mundo. Para nosotros sería la

exterioridad máxima, la que se sitúa en nuestros pueblos de modo existencial. Ahí no ha arribado Dussel y por eso decimos que Dussel nos sirve hasta cierto punto. Luego tenemos que hacer camino con nuestras propias energías.

Necesitamos hacer un tránsito mucho más complejo que simplemente situarnos en el máximo horizonte de inteligibilidad de todo esto que constituye el mundo, lo que llamamos horizonte mundo. Esa es la cuestión de la geopolítica. Ahora, ningún proyecto nacional podría tener autoconciencia de sí mismo si no se sitúa en el horizonte mundo del nivel geopolítico. Sin ese tipo de conciencia, peca de ingenuo, porque no tendría la posibilidad de establecer las condiciones de realización de su proyecto, por no saber en qué mundo está. El otro nivel ya es situarnos más allá de ese horizonte mundo no comprendido por ese horizonte, por el horizonte del ser, de la afirmación, de la totalidad Euro-Norteamérica como la única posible. Entonces, para situarse en él, uno debe tener una referencia existencial de la vida. Es decir, uno no puede poner en conceptos aquello que no ha vivido. Uno debe tener experiencia y no cualquier experiencia. La experiencia es el paso de la conciencia a la autoconciencia. Por eso, ese es el nivel máximo en que podemos situarnos fuera de la totalidad ontológica. El máximo de exterioridad posible en estos momentos.

LS: ¿Cuál es la relación entre Perú y Bolivia?

RBS: Entre Perú y Bolivia tenemos tantas historias que nos conectan de modo inmediato. Tengo

familia en Arequipa, en el Cusco. Fue por la época de la Guerra del Chaco que mucha gente del altiplano se pasó al Perú. Para nosotros el Perú, en términos positivos, siempre fue lo que no es Lima. Lima es otra cosa. Por eso Lima siempre escogió a los peores presidentes que ha tenido el Perú. El racismo en Lima es fatal. El problema es que cuando el serrano cree el discurso señorial, él mismo se constituye a imagen y semejanza del señor oligárquico. Por eso se origina la cultura chicha, que es una autonegación del pueblo como pueblo. En cada país, el racismo ha tenido sus consecuencias complejas que sólo pueden advertirse siendo del lugar y teniendo ese tipo de experiencia. Dice Zavaleta Mercado: la oligarquía puede negociar todo, pero nunca va a negociar su condición de superioridad ante el indio. Eso es lo que marca la historia en Bolivia. El verdadero miedo acá es ver al indio convertido en multitudes, al indio convertido en pueblo, en sujeto histórico.

Finalmente, tengo una hipótesis. La única forma en que podemos instituir lo que la colonia ha cortado es restaurando lo que era el Qhapac Ñan, el camino de los incas. La conectividad estratégica entre el sur del Perú, el occidente boliviano y el norte de la Argentina. Ahí podríamos originar la posibilidad de tener autosuficiencia regional, si es que logramos restaurar en sus verdaderas dimensiones lo que hacía el camino de los incas. Deberíamos fundamentar eso de modo teórico para que después la praxis política sepa lo que hay que hacer.



Reseñas



Portada Reseñas

Fotografía de Rikchari warmi (Las ocho varas)

Venuca Evanán

120 cm x 4 cm c/u

Bautista, Juan José. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?: Hacia una racionalidad transmoderna y postcolonial*. Madrid, Akal, 288 pp.¹

ISBN 9788446040842

Luis Martínez Andrade
Université Catholique de Louvain

Fue gracias a las sugerencias de mi amigo y mentor Alberto Muñoz que me acerqué al pensamiento del filósofo y sociólogo boliviano Juan José Bautista (1958-2021). De ahí que cuando fue publicado su libro *¿Qué significa pensar desde América Latina?: Hacia una racionalidad transmoderna y postcolonial* no dude reseñarlo en francés para la revista *Émulations. Revue de Sciences Sociales*. Desde hace algunos años me he dedicado a presentar críticamente el pensamiento latinoamericano en el espacio francófono. Expondré brevemente cuatro razones. Primero, porque es una forma de combatir –en el terreno de las ideas e ideologías– la pesada estructura de la colonialidad del saber expresada en el eurocentrismo. En segundo lugar, porque como expuse en mi libro *Textos sin disciplina. Claves para una teoría crítica anticolonial* (Martínez Andrade 2020) la reseña, como género discursivo, es desdeñada por algunos sectores

del mundo académico. Sin embargo, considero que la reseña crítica puede cumplir, cual si fuera una brújula en medio de tempestades políticas como ideológicas, el papel de guía. En tercer lugar, dado el patente provincialismo de la teoría social europea, es necesario y urgente señalar la producción intelectual de gran calado que se está elaborando en el Sur Global. Finalmente, considero fundamental la creación de puentes a través de la publicación, edición y traducción de autores y autoras de Nuestra América (como es el caso del admirable trabajo que viene realizando el editor y traductor Luis Dapelo en el hexágono francés con sus colecciones “Amériques” y “Hispanoamericana. Essais et littérature”). A continuación, presento la traducción al español de dicha reseña publicada en 2015.

Por otro lado, es importante que las lectoras y lectores en español tomen en cuenta que esta

¹ La versión original de este texto fue publicada en 2015 en francés en la revista de la Universidad Católica de Lovaina *Émulations. Revue de Sciences Sociales*. Traducida al español por Luis Martínez Andrade.

reseña estaba dirigida a un público francófono que desconoce olímpicamente los debates geo-políticos y filosóficos de América Latina. Además, como sabemos, años más tarde, Juan José Bautista se interesó en el pensamiento de Walter Benjamin. Dixi et salvavi animam meam.

El despunte del pensamiento liberador y descolonial (Bourguignon, Colin y Grosfoguel 2014) despierta actualmente en el espacio francófono un gran interés entre militantes y algunos intelectuales mostrando, por un lado, la esclerosis de la teoría social eurocéntrica y, por el otro, la emergencia de una epistemología del Sur. Ahora bien, la producción teórica y epistemológica del mundo periférico siempre ha insistido en el papel desempeñado por la razón crítica, por la importancia de la liberación y por la pertinencia de proyectos alternativos que buscan tejer vínculos sociales y comunitarios; vínculos que han sido rotos desde 1492 por esta modernidad realmente existe, sea dicho de paso. En ese sentido, el trabajo de Juan José Bautista (2010 y 2012), filósofo y sociólogo boliviano, se inscribe en la línea de continuidad de este pensamiento radical. Por tanto, en este texto abordamos algunas ideas principales que se encuentran en su último trabajo titulado *¿Qué significa pensar desde América Latina?: Hacia una racionalidad transmoderna y postcolonial*.

Compuesto por nueve capítulos, esta obra toma a Latinoamérica como un lugar de enunciación “distinto” (2014: 24) y como “caso extremo” (2014:

67) de aquello que fue –y continúa siendo todavía– la colonización de la subjetividad de los pueblos. El objetivo del autor es claro: elaborar conceptos y categorías con la finalidad de contribuir en la puesta en marcha de una “racionalidad de la vida” que se oponga a la racionalidad racista y dominadora de la modernidad. Por supuesto, esta racionalidad de la vida no es una creación ex nihilo, sino el fruto de la acumulación de experiencias, saberes y tradiciones de los pueblos oprimidos.

La primera parte del libro, titulada “Del Pensar”, hace hincapié en la importancia de la Ética de la liberación propuesta y desarrollada por el filósofo argentino Enrique Dussel (2002). Considerado por Carlos Beorlegui como el principal representante de esta corriente de pensamiento, Enrique Dussel ilustra el mejor ejemplo de la producción de un proyecto filosófico de corte universal –no universalista– elaborado desde América Latina (Bautista 2014). Sin embargo, según Juan José Bautista, el pensamiento de Enrique Dussel ha sido el blanco de muchas críticas en razón de algunos malentendidos que es necesario rebatir y deconstruir. En ese sentido, Juan José Bautista enumera cuatro categorías de dichas críticas. La primera radica en la asimilación que Enrique Dussel hizo del pensamiento de Emmanuel Levinas en cuanto crítico de la ontología de la modernidad. Cierto, la noción levinasiana de “Otro” es axial en su arquitectura discursiva, pero el hecho de pensar esta “otredad” como exterioridad radicalmente negada (las comunidades negras e indígenas)

por la modernidad conduce a Dussel a proponer un marco categoría distinto, de ahí las nociones de analéctica, de corporalidad sufriente, de distinto, de trans-modernidad, etc. Precisamente, por esta asimilación activa del pensamiento levinasiano que Enrique Dussel es considerado más como un teólogo que como un filósofo (Bautista 2014). La segunda se encuentra ligada al uso que Dussel hace de la categoría de pueblo. Ahora bien, a partir de una profunda lectura de la obra de Marx, Dussel distingue entre “trabajo vivo” y “trabajo objetivado”. “Así, escribe Bautista (2014: 32), Dussel puede afirmar que el ‘trabajo vivo’ es el principio metafísico real y crítico del capital como ‘totalidad’”. La categoría de pueblo es pues entendida como pauper (pobre). La tercera porta sobre el diálogo establecido entre la Ética de la liberación y la Ética del discurso (Saint-Georges 2011). Sobre ese particular, Bautista subraya el hecho que Dussel toma en serio el “giro pragmático” propuesto por Karl-Otto Appel (Saint-Georges 2011) pero partiendo de una perspectiva crítica-material desde las víctimas. La cuarta estaría ligada a una escritura de la historia. Efectivamente, si como sugiere el filósofo marxista de origen alemán Walter Benjamin (1983:199) en sus Tesis sobre el concepto de Historia, la historiografía historicista guarda empatía con el vencedor, entonces un proyecto intelectual de liberación debe “cepillar la historia a contrapelo”, esto es, debe adentrarse en las ruinas provocadas por el tren de la modernidad con la finalidad de rescatar el recuerdo de aquello que pueda brillar en un instante de peligro. En

ese sentido, Enrique Dussel propone deconstruir (y destruir) el relato histórico eurocéntrico.

En la segunda parte, “De la crítica”, el autor presenta algunos rasgos del pensamiento de Hugo Zemelman en lo que respecta a sus aportes en el terreno de la epistemología y de Franz Hinkelammert. Para nosotros, este teólogo y economista de origen alemán realizó una crítica radical de la modernidad capitalista en la que se denuncia el proceso de idolatría. Originario del pueblo de Emsdetten en Renania del Norte-Westfalia, Franz Hinkelammert vive desde 1963 en Latinoamérica y es uno de los principales pensadores en haber profundizado la teoría del fetichismo de Karl Marx con la finalidad de articular la Teoría crítica (Horkheimer, Adorno y Benjamin) y la crítica de la teoría (Hinkelammert 1986; 1991; 1998; 2002) y, de esta manera, comprender la dinámica destructiva de la forma social hegemónica.

Por otra parte, en esta segunda parte del libro, encontramos el capítulo titulado “Crítica de la idolatría de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la modernidad” que, partiendo del pensamiento de Hinkelammert, presenta las principales tesis de la Teología de la liberación. Aunque durante los años setenta y ochenta del siglo pasado, los trabajos de los y las teólogos de la liberación llamaron la atención del mundo académico francófono, las nuevas perspectivas todavía son poco conocida y discutidas, por ejemplo, la teología queer de Marcella Althaus-Reid, la teología de la azada

(Enxada) de Joseph Comblin, la teología de la tierra de Marcelo Barros e Ivo Poletto o la eco-teología de Leonardo Boff, por mencionar algunas. En ese sentido, Juan José Bautista observa que la crítica del capitalismo corre a la par de la crítica de la racionalidad moderna pues el núcleo duro de esta modernidad realmente existente es la dinámica sacrificial de las víctimas (Hinkelammert 1986). Asimismo, el autor reconoce la importancia de la crítica del sistema legalista de parte de Hinkelammert. Como es por todos conocidos, la figura de Pablo, el “Apóstol de los gentiles”, ha sido retomada en los actuales debates contemporáneos gracias a las reflexiones de Alain Badiou, de Giorgio Agamben y de Slavoj Žižek. Sin embargo, para nosotros, la exegesis más completa del pensamiento paulino ha sido realizada por Enrique Dussel (2011) y por Franz Hinkelammert (2010). Este último sostiene que la crítica paulina de la Ley es una crítica de la concepción de “leyes justas” pues su sentido puede ser corrompidos y así hacerlas injustas.

Finalmente, la última parte del libro, ofrece algunas reflexiones en torno a la racionalidad de la vida, de diversas temporalidades, de la comunidad transmoderna, de la intersubjetividad comunitaria y de la noción de desarrollo. De ahí que el autor nos invite a concebir a la naturaleza como sujeto. Por consiguiente, Juan José Bautista nos propone pensar el paso de la sociedad moderna hacia una comunidad transmoderna, es decir, transitar a una formación social en la que las diversidades y particularidades no sean cosificadas por la lógica de la razón instrumental.

Para ello, el autor se apoya en la teoría del fetichismo –vista como una teoría de la ciencia crítica– para denunciar la falsedad de la sociedad moderna capitalista. Juan José Bautista sostiene que las temporalidades no capitalistas son de importancia capital, ya que estas nos permiten esbozar formas de socialización diferentes. Frente a la razón instrumental moderna, Bautista coloca las bases de un proyecto teórico que tiene como centro y objetivo la racionalidad de la vida. En otras palabras, Juan José Bautista busca a colocar algunos diques que contengan los mitos destructores de esta modernidad realmente existente.

Por nuestra parte pensamos que algunos planteamientos del autor pueden ser discutidos, por ejemplo, cuando el autor sostiene que “el gran drama del pensamiento crítico del siglo XX consistiría en que, habiendo sido crítico del capitalismo y sus secuelas, quedó atrapado al interior de la propia modernidad y su marco categorial, sin poder salir nunca de él, justificando al final siempre la modernidad y su modelo de sociedad como el único racional o lo realmente posible” (Bautista 2014: 226) soslayando el proyecto intelectual y político de algunas figuras cercanas a la Escuela de Frankfurt como la de Walter Benjamin (1983). Sea como fuere, el libro de Juan José Bautista merece ser tomado en serio por los y las investigadoras que desean oponerse la mercantilización del conocimiento y a la colonialidad del saber. Publicado recientemente, este libro mereció el Premio Libertador del Pensamiento crítico. Creado en

2005 por Hugo Chávez este premio intenta estimular la producción de un pensamiento alternativo y crítico de las diferentes formas de dominación que oprimen a los pueblos. A pesar de haber sido publicado recientemente, este libro ya se ganó su lugar como “piedra de toque” del pensamiento crítico contemporáneo.

Bibliografía

- Bautista, Juan José. (2010). *Crítica de la razón boliviana: Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con consciencia colonial, moderna y latinoamericana*. La Paz: Rincón.
- Bautista, Juan José. (2012). *Hacia una descolonización de la ciencia social latinoamericana*. La Paz: Rincón.
- Bautista, Juan José. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?: Hacia una racionalidad transmoderna y postcolonial*. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter. (1983). *Essais (1935-1940)*. Paris: Denoël/Gonthier.
- Bourguignon, Claude; Colin, Philippe y Grosfoguel, Ramón. (2014). *Penser l'envers obscur de la modernité. Une anthologie de la pensée décoloniale latinoaméricain*. Limoges: Presses universitaires de Limoges et du Limosin.
- Dussel, Enrique. (2002). *L'éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. Paris: L'Harmattan.
- Dussel, Enrique. (2011). *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*. México: Paulinas.
- Hinkelammert, Franz. (1986). *The Ideological Weapons of Death: A Theological Critique of Capitalism*. New York: Orbis.
- Hinkelammert, Franz. (1991). *Sacrificios humanos y sociedad occidental*. San José: DEI.
- Hinkelammert, Franz. (1998). *El grito del Sujeto*. San José: DEI.
- Hinkelammert, Franz. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Hinkelammert, Franz. (2010). *La maldición que pesa sobre la Ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Arlekin.
- Martínez Andrade, Luis. (2020). *Textos sin disciplina. Claves para una Teoría crítica anticolonial*. México: Universidad de Guadalajara.
- Saint-George, Berthony. (2011). “Dussel et Appel: Les enjeux d'un dialogue avorté”, en Marc Maesschalck y Alain Loute (eds.). *Nouvelle Critique sociale, Europe-Amérique Latine, Aller-Retour*. Monza: Polimetrica, pp, 65-89.

Bernard Lavallé y Claudia Rosas (eds). *El virreinato del Perú en la encrucijada de dos épocas (1680 – 1750)*. Lima, Instituto Riva – Agüero PUCP, 2022.

ISBN 9786124496103

Jesús F. Salazar Paiva

El simposio internacional “El Virreinato del Perú en la encrucijada de dos épocas (1680-1750)” organizado por el Instituto Riva-Agüero PUCP, la especialidad de Historia de la Pontificia Universidad Católica del Perú, el Instituto Francés de Estudios Andinos y la Casa de Velásquez, en el 2015, en Lima, fue la base de la edición de este libro presentado el pasado 3 de noviembre. El libro contiene seis secciones, además del estudio introductorio, los cuales recogen todas las participaciones. La primera sección es “La defensa del Imperio: piratas y corsarios; la segunda se titula “Cultura letrada y cultura política”; la tercera, clero regular, ascenso social y poder; la cuarta se denomina “Procesos históricos regionales”; la quinta, “Portugueses y españoles en la Amazonía”; y, finalmente, la sexta se titula “Discursos y prácticas religiosas”. En total, 1 estudio introductorio y 12 ensayos académicos.

Este libro parte de la necesidad de abrir luces en torno a un período que había sido revisado de modo gris, por ser estimado menor. Asimismo, los historiadores toman la característica de encrucijada de dos épocas para mostrar la

riqueza de estudio sobre la materia. Esto es particularmente conveniente para fomentar el estudio de una etapa poco visitada, pero que brinda muchas luces sobre los cambios dinásticos, retos de organización administrativa, la consolidación de una mirada americana en construcción con el contraste con la cambiante metrópoli, lo cual sin duda alumbra nuevos enfoques sobre el camino que llevará a la presencia de las ideas ilustradas. Existen autores como Adrián Pierce, Alfredo Moreno Cebrián, Mark Burkholder y D.S. Chandler, quienes han ofrecido una mirada que representa un punto de partida; sin embargo, se requiere darle más peso a un período de cambios y de procesos que construyeron la escena americana -variada y compleja- que recibió las reformas borbónicas posteriormente. Para ello, partiendo de los estudios clásicos, este volumen también tiene la cualidad de ser un espacio de confluencia de visiones generacionales distintas, lo cual enriquece la mirada historiográfica.

Al respecto, es pertinente lo que señaló la doctora Claudia Rosas en la reciente presentación del

volumen, al destacar que si bien la tendencia en la publicación académica y científica es la del artículo académico, el libro permite encontrar, pese a la condición de ensayos y aproximaciones necesariamente fragmentarias, la visión de un todo que amerita más estudios, una mirada integrada.

Adicionalmente, como destacó el doctor Bernard Lavallé, este volumen también permite una mirada comparativa necesaria, dado que si se ve la historiografía de América, se podrá advertir la falta de comparaciones entre los distintos procesos históricos. Así, el volumen presenta episodios en el Estrecho de Magallanes, pasando por el Darién, yendo a Lima y comentando momentos de contacto con Europa y analizando los procesos de la Amazonia. Para estas aproximaciones, se requiere de un necesario diálogo de tradiciones historiográficas y contraste de autores de la época misma de estudio, aspectos que los autores de los ensayos realizan en sus textos y que, para llamar la atención de los investigadores, especialmente los más jóvenes, muestran un ilustrativo ejemplo de métodos sea de modo explícito o implícito.

Como no es propósito de esta breve reseña agotar un comentario detallado de todos los temas tratados, se mencionarán unas ideas que se estiman como ejemplificadoras de lo descrito en los párrafos anteriores. De este modo, el ensayo de Juan Marchena Fernández, sobre corsarios, aventureros y contrabandistas, la condición extrema del Estrecho propiciaba la navegación fluida de muchos enemigos de

España. El autor alumbra sobre el potencial que tienen las fuentes documentales escritas por los navegantes que a fines del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII escribieron y que darían luces del retrato de un modo de concebir el espacio y las respectivas aspiraciones políticas de España y, especialmente, de sus competidores en América.

La doctora Nayibe Gutiérrez Montoya destaca la importancia del pensamiento y el aporte de Pedro Peralta y Barnuevo, especialmente visto en su obra "Lima inexpugnable". En esta obra, según subraya la autora, Peralta hace gala de un adelanto a las ideas de su tiempo y propone una fortificación para la capital del Virreinato. Se puede advertir de este alcance un espacio para ahondar en las relaciones de un particular pensamiento matemático desarrollado en los ámbitos letrados criollos y aplicado a la realidad virreinal peruana y en consonancia con las preocupaciones políticas de la época.

Especial mención merece el texto del doctor Bernard Lavallé quien se centra en las muestras de la evolución de la mirada del indígena y las castas en el ámbito virreinal, a través de las denuncias y procesos en el ámbito eclesiástico, contra los doctrineros. Estos procesos ilustran un conjunto de testimonios de violencia y resistencia. Si bien no pueden equipararse en resonancia e interés posterior a movimientos como el de Túpac Amaru II u otros en los Andes, muestran un modo de expresión de los dominados que deja de ser oculto y se hace público en las instituciones virreinales. Con ello,

miradas más atentas en este punto permitirán entender estrategias discursivas que reflejan una interacción diferente entre los indígenas y el aparato virreinal.

El ensayo del doctor Carlos Gálvez es especialmente acucioso al subrayar el contraste de dos visiones contrapuestas entre la élite criolla americana y la élite europea al revisar el caso de Fray Juan Meléndez Rodríguez. El dominico encargado de una misión de beatificación se ve finalmente humillado, aspecto que reflejan los versos satíricos de Juan Vélez de León.

La doctora Liliana Pérez llama la atención sobre la problemática de la incorporación de indias y mestizas en el ámbito eclesiástico durante el período estudiado. La autora señala que el apoyo desde el siglo XVI que la Santa Sede brindó a las aspiraciones de la élite andina de integrar la carrera eclesiástica y las opciones que adoptaron cuando esta aspiración no se concretaba, como el auspicio de beaterios donde pudieran destacar los miembros femeninos de las élites andinas.

Y, en este rápido recorrido, el ensayo del doctor Fernando Rosas muestra un análisis de la región amazónica en relación con el avance portugués, pero para ello sitúa estos procesos desde la ruptura de la Unión Ibérica a la Amazonía Pombalina. Destaca con ello el papel de los jesuitas en la defensa del territorio virreinal, ante lo cual el avance portugués hubiera sido mayor. Sin embargo, subraya comparativamente las políticas metropolitanas de España y Portugal sobre este territorio.

Este volumen es un esfuerzo por abordar aristas de un período que pasadas tradiciones historiográficas no consideraron de mucho brillo, pero que ahora renueva sus alcances a través de enfoques que dialogan con trabajos previos pero que llaman la atención de problemáticas necesarias para enriquecer la historiografía americana sobre la etapa virreinal. Es, por lo tanto, urgente que los jóvenes historiadores o los estudiantes de pregrado aún en formación, recojan las múltiples interrogantes que señalan los autores para continuar con la investigación y el debate académico, especialmente en la búsqueda de temas de tesis de grado y de posgrado.

José Ignacio López Ramírez Gastón. ESTE FUTURO ES OTRO FUTURO. *El papel del discurso social en el (sub) desarrollo de la música electrónica académica en el Perú*. Lima: Universidad Nacional de Música, 2022, 240pp.

ISBN 9786124790638

Camilo Uriarte Trancon

Este futuro es otro futuro (2022) presenta la historia de la música electrónica académica peruana. Para ello, analiza los diversos intentos de impulsar su desarrollo, así como los variados obstáculos y retrocesos que han truncado su implementación en las instituciones oficiales de educación musical además de la formación de una tradición musical. José Ignacio López plantea que la música tecnologizada, desde su aparición en la década de 1950, fue enfrentada por paradigmas sociales que restringieron su progreso relegándola a un papel subalterno y de sospecha al no ser incluida en las construcciones identitarias de la nación. Por ello, este texto cumple una importante labor en reivindicar uno de los modelos musicales ignorados por los discursos oficiales institucionalizados planteando una respuesta al porqué de su “[sub]desarrollo”.

El texto, además, cuestiona la existencia de una cultura de la música electrónica en el Perú. Asume de esta forma una posición que enfrenta de forma crítica las consideraciones

planteadas en las últimas décadas sobre los primeros compositores peruanos involucrados en la recepción de la música de vanguardia de las décadas de 1960 y 1970. Para el autor, la experimentación musical electrónica, que inicialmente fue restringida y rechazada por las posiciones políticas e ideológicas, décadas después es parte de una reconstrucción histórica y mitológica sobre los compositores electrónicos “olvidados”.

Lo más importante de estas premisas y planteamientos críticos para José Ignacio López es descubrir la agencia de los discursos sociales representados por estructuras y actores en el desarrollo de la música tecnologizada. La implementación de las corrientes electrónicas en la educación musical en el país también se vio afectada por estos posicionamientos. Este futuro es otro futuro periodiza tres etapas en las cuales se intentó impulsar la música electrónica desde los ambientes académicos en el Perú: la primera ola (1964-1970), marcada por el primer contacto

con las máquinas; la segunda ola (1990-1996), caracterizada por el interés de varios actores en las posibilidades de la música tecnológica; y la tercera ola (2017-2020), que incluye la situación contemporánea de la experimentación de la música electrónica en el mundo académico, como la implementación del nuevo Laboratorio de Música Electroacústica y el Ensamble de Laptops de la Universidad Nacional de la Música. En las dos primeras olas, los intentos no pudieron concretar el desarrollo de una generación de músicos electrónicos al carecer de un entorno propicio y fueron superados por paradigmas sociales ligados a concepciones tradicionales acerca de la labor musical. El autor reflexiona sobre estos obstáculos a lo largo del texto.

Las construcciones sobre el concepto de nación y la “música peruana” se enfrentan a los modelos musicales que no encajan en sus ideales. José Ignacio López sostiene que estas ideas parten de ideologías y discursos particulares que han servido para construir los cánones bajo los cuales se discuten los límites de la música nacional y la representación de la música extranjera. Mientras que a lo largo del texto estos enfrentamientos son examinados e interpretados para develar los posicionamientos ideológicos que los sostienen, también se presentan de forma evidente cuando el autor analiza los artículos escritos por Américo Valencia y Roberto Miro Quesada sobre el uso de elementos peruanos en la música electrónica.

El enfoque crítico que Este futuro es otro futuro presenta a lo largo de su desarrollo es su mayor

fortaleza. El autor evita el análisis superficial que culpa a la falta de recursos, financiamiento, y entrenamiento académico y práctico como causas del subdesarrollo de una cultura musical electrónica en el Perú; más bien, busca descubrir el poder de las ideologías y discursos filosóficos alrededor de la nación como agentes sobre el desarrollo de los modelos musicales. El rechazo hacia los conceptos de desarrollo y modernización musical no deben ser vistos exclusivamente como fuerzas comprometidas en la destrucción de lo autóctono o como dependencia de poderes extranjeros, sino como parte de un progreso natural de las posibilidades de la expresión artística a través de la tecnología.

Este trabajo constituye un primer aporte hacia la limitada investigación académica sobre la música tecnologizada peruana. Por ello, cumple la importante función de propiciar el debate sobre estas temáticas, no solo desde las instituciones, sino también desde la práctica musical popular. A su vez, Este futuro es otro futuro contribuye a replantear los discursos nacionales sobre nuestra identidad y reivindicar las posibilidades creativas de las herramientas tecnológicas en el quehacer musical. Generar una discusión sobre la música tecnologizada propicia la reconciliación de estos modelos con las conversaciones sobre la creación y educación musical con miras hacia un nuevo futuro.

Manco Cápac

Dirección: Henry Vallejo / Guión: Henry Vallejo y Elard Serruto. Perú, 2020.

Jesús Cossio

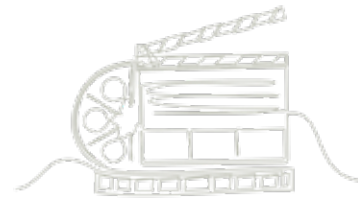
Es saludable que vayan surgiendo más cine con una mirada no limeñocéntrica que suele estar enfocada en una clase media acomodada y con “problemas” amorosos convencionales. Este film, por ejemplo, transcurre en Puno y le interesa mostrar el lado más cotidiano y menos explotado para el turismo de exportación: el de la precariedad económica, la distancia social entre la ciudad y los pueblos alejados, el de los vaivenes del aislamiento y la comprensión de los, las otras. Para hacerlo, nos cuenta la historia de Elisbán, un muchacho tímido que migra desde su comunidad a la ciudad de Puno esperando que un amigo Hermógenes lo acoja en su cuarto y le consiga algún trabajo. El desencuentro con Hermógenes, que ha salido de la ciudad por tiempo indeterminado ocasiona que Elisbán deba buscar cualquier trabajillo que le salga al paso.

La película tiene un ritmo pausado, natural, que logra atraparnos en seguir las idas y venidas del protagonista y contagiarnos su desamparo sin caer en el excesivo melodrama. Elisbán es la antítesis del personaje estereotipado del vivo y acriollado de ficciones más alineadas con el mito del peruano emprendedor y/o “pendejo”. Hay en él algo que lo emparenta con el Gregorio de la cinta del mismo nombre: su condición de

foráneo en una urbe que lo aliena y lo atrae, y que le demanda con urgencia transformarse en un recursero como forma de sobrevivir. También hay cierta afinidad con el relato “El niño junto al cielo” de Enrique Congrains, que narra el encuentro en Lima (“el monstruo de un millón de cabezas”) entre un espabilado chico de la calle y Esteban, un niño recién llegado de Tarma al Agustino: similitudes en la timidez de los protagonistas y como manejan su desconcierto ante lo que van viendo, para tratar de entender los códigos de “la bestia”, la urbe.

Es una película con buenas ideas, con un relato bastante sólido. Pero en un par de ocasiones la seguidilla de problemas que enfrenta Elisban puede parecer hasta exagerada: gana un dinerito en dólares pero no se los quieren cambiar por viejos, aunque es usual que en Perú te los cambien a un precio menor; por ejemplo. Pero en líneas generales la trama va construyendo sentido tanto en la manera como el personaje principal comienza a conocer gente, de a pocos y apelando a la solidaridad de los que han comenzado de abajo; como en la búsqueda que hace de un refugio y una manera de vivir en la periferia de la ciudad y rebuscándoselas entre lo que la ciudad arroja. Simbólicamente, para lograr

para sí un presente literal (comer cada día) debe escarbar en el pasado inmediato (los desechos de la urbe) para disfrazarse de la imitación de un pasado lejano y mitificado. Una muy buena manera de figurar la complejidad de la existencia en este país para tantas personas.



Repositorio



Portada Repositorio

Número uno, serie "Sus Miradas".

Sharoll Fernandez Siñani

Acrílico sobre lienzo

196 x 142 cm

2021

Biblioteca Miguelina Acosta

Vero Ferrari y Ana Karina Barandiarán

La Biblioteca Miguelina Acosta nació unos meses antes de que se declarara la cuarentena a nivel nacional, en 2020. Fue fundada por Ana Karina Barandiarán y Vero Ferrari, ambas vecinas del Jr. Contumazá, donde la biblioteca funciona ininterrumpidamente. Le pusieron ese nombre en honor a la primera abogada litigante del Perú, activista feminista, sindicalista y dirigente universitaria graduada en la UNMSM con dos tesis sobre cómo reformar las leyes del matrimonio para que no siguieran perjudicando a las mujeres.

El barrio donde se ubica la biblioteca fue considerado por mucho tiempo una zona de alta peligrosidad dentro del Centro Histórico de Lima, y a pesar de varios intentos de reorganización, no se lograron cambiar las dinámicas delincuenciales, ilegales e informales que funcionan para la supervivencia de decenas de familias que viven en habitaciones alquiladas de casonas invadidas.

El Jr. Contumazá está a espaldas del Jurado Nacional de Elecciones, y a una cuadra de Plaza San Martín. Está compuesto por tres

cuadras, pero solo dos (las cuadras 9 y 10) presentan problemáticas estructurales de pobreza, inseguridad, hacinamiento, migración, prostitución, negocios de venta de alcohol clandestinos, microcomercialización de drogas, delitos menores y población con adicciones; además de violencia de género y violencia hacia las infancias.

Considerando la situación crítica de las infancias, se empezó con el proyecto de biblioteca, que poco a poco fue transformándose a partir de las necesidades que iban presentando sus usuarios y usuarias. Sin embargo, si en un inicio se pensó como una biblioteca en el sentido más clásico, de repositorio y acceso a libros y a la lectura en sala, fue convirtiéndose, por acción de las propias infancias, en una “escuelita” donde iban a hacer sus tareas, conectarse a sus clases virtuales, recibir apoyo pedagógico y psicológico, tomar desayuno nutricional y recrearse viendo películas o escuchando música, o solo conversando entre ellos y jugando.

La biblioteca funciona de forma autogestionada y con el apoyo de aliados y aliadas que han

logrado sostenerla estos dos años. En ese lapso se han organizado talleres de lectura, escritura, arte, teatro, cine, danza, visita a museos, espacios de memoria, exposiciones, excursiones a zonas ecológicas, han participado en presentaciones de libros, conversatorios, ferias, marchas, plantones y han sido sede de festivales de cine como el Insólito y Transcinema.

Desde hace dos años, el barrio tiene nuevos intereses y nuevas voces. Las infancias y adolescencias quieren vivir con dignidad y se han convertido en parte activa de los cambios que se van dando. Exigen alumbrado público (que cada cierto tiempo 'casualmente' se va), que haya serenazgo día y noche, que los carros no transiten por la calle peatonal. Marchan con la junta vecinal y la comisaría de Cotabambas pidiendo ¡más bibliotecas, menos pichilones!, para que escuchen aquellos que creen que las calles son sus baños. Y cantan a donde vayan y a quien les escuche "¡Que tiemble el Estado, los cielos, las calles! ¡Que tiemblen los jueces y los judiciales! Hoy a las mujeres nos quitan la calma, nos sembraron miedo, nos crecieron alas".



La cocha de los libros: Un regalo inesperado

Juanjo Fernández

Escribo el día de Reyes, el seis de enero, durante la fiesta del año que más me gusta. En ella solíamos reunirnos toda la familia en torno a una escultura de mi padre customizada para la ocasión con barba de algodón y corona de cartón alrededor de la cual dejábamos los regalos; nos levantábamos con la ilusión de niños a abrirlos y sentarnos juntos después a desayunar el roscón. Lo sigo haciendo, es una ocasión para compartir, para que haciendo felices a los otros a través del regalo seamos felices nosotros mismos.

Compartir. Parece que hay consenso en que si la especie humana ha alcanzado la cumbre de la pirámide en el planeta es por su capacidad colaborativa, de asociarse unos individuos con otros para alcanzar un fin, primero el de su propia supervivencia, ahora... ahora qué sé yo.

No sólo la especie humana colabora; las hormigas, las abejas, los ñus, desarrollan su vida en comunidades y basan su supervivencia en el grupo, sea colmena o manada, pero los humanos hemos contado también con la contribución del individuo para crecer como sociedad. Genios en las ciencias y en las artes que han ido elevando

con sus ideas y obras la posición de la humanidad con respecto al resto de especies, y generación tras generación se han ido enriqueciendo y perfeccionando.

Ideas y obras que son producto de la capacidad de elaborar un pensamiento abstracto propio de los cromañones, algo que según los expertos nos permitió sobrevivir a los neandertales, más fuertes e igual de inteligentes y habilidosos. De las paredes de la cueva a los chips, la nube, pasando por pipetas de laboratorio, lienzos, partituras, páginas de libros...

Compartir, colaborar, crear, libros. Escribo todo esto porque me pidieron un artículo sobre La Cocha de los Libros, una iniciativa que comencé hace cinco años (creo, ya no recuerdo el momento exacto) con el propósito de llevar libros donde no pudieran llegar. De este modo, durante todo este tiempo he recibido miles de libros de donaciones que he distribuido por comunidades en la selva, prisiones, bibliotecas públicas y privadas y cualquiera que me los pidiera para compartir con sus vecinos. Y me ha hecho y me hace enormemente feliz. Poco más he de decir.

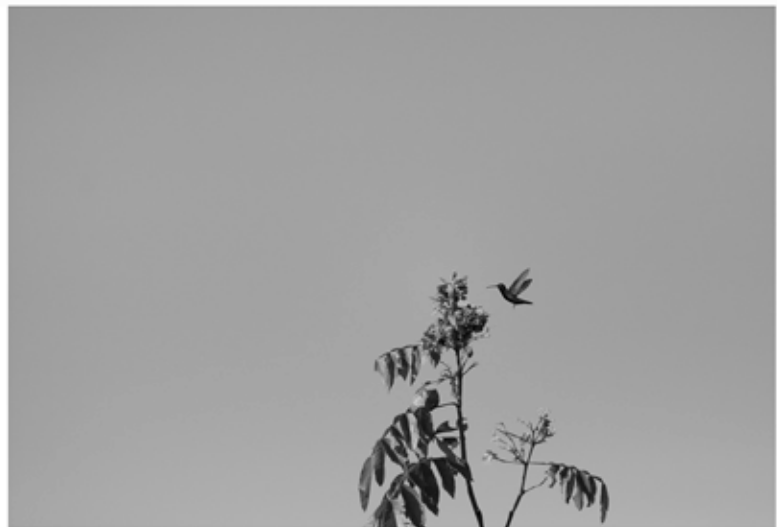
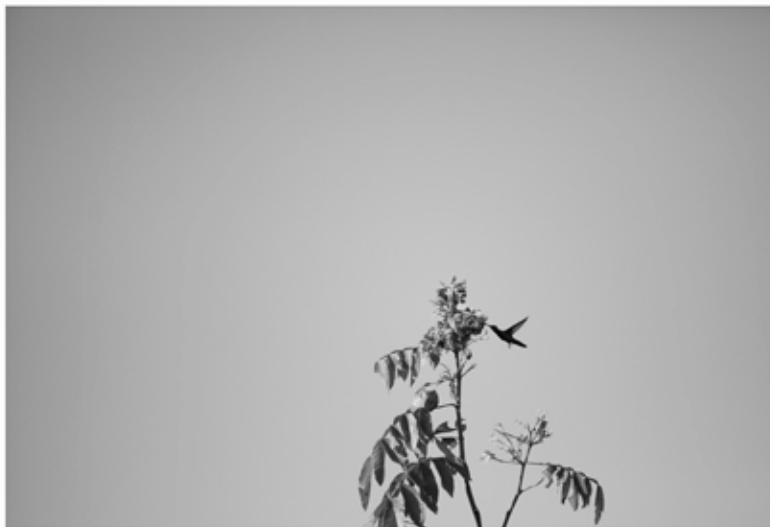
Pero entiendo la curiosidad encerrada en la petición de Ángela y Lucho de este texto. La Cocha de los Libros fue en un principio una reacción de indignación, de rebelión: un diario madrileño me ofreció una ridiculez por el pago de un reportaje realizado en el interior de la selva, un trabajo que requirió de un esfuerzo económico, físico y emocional invisible para unos editores acomodados en su mesa de trabajo. “Para regalar o malvender mi trabajo lo haré a quien lo necesita y no a quien no sabe ni defender el precio de la acción de su empresa” fue mi pensamiento. El primer paso en dirección a La Cocha fue por tanto una renuncia, un paso atrás, un salto al vacío tras treinta años dedicado al oficio del fotoperiodismo.

¿Qué podía hacer para compartir mi situación privilegiada? Porque viajando por los ríos aprendí lo afortunado que soy, y esa es una lección nada fácil de aprender en estos tiempos de consumismo e individualismo atroz. Sólo por eso estaba en deuda con tantas mujeres y hombres que me acogieron y confiaron en mí al contarme sus historias. No soy médico, ni ingeniero, ni abogado, ¿qué hacer para ayudar a esas buenas gentes? Amo los libros, crecí entre ellos y son responsables en gran parte de que sea como soy. Imaginé como conseguirlos a partir de la experiencia de otros locos maravillosos, Giovanni Marrozzini, Javier Gamboa, Rosario Obregón, Eddy Ramos, Josefina Jiménez; y luego aprendí como llevarlos, no hay maestría en cooperación en la que hubiera aprendido tanto; y a entregarlos, eso es ya materia de doctorado. Eso hice.

La Cocha de los Libros ha sido para mí el obsequio inesperado que Gaspar, Melchor y Baltasar me tenían reservado en secreto, porque jamás imaginé que recibiera tanto dando. A partir de la creación de La Cocha he expuesto en alguna de las principales salas de Lima, he vendido mi obra fotográfica en las subastas del MALI, he publicado en editoriales de prestigio... Sé que nada de ello habría sucedido sin La Cocha, sin el aparente paso atrás que supuso la renuncia a lo que había sido mi vida hasta entonces. Pero lo más importante, he entendido que la fortuna no vale de nada si no se comparte, y que cuando se hace pasan dos cosas maravillosas, la primera es que la disfrutamos, la segunda es que llega más.

Feliz día de Reyes compartiendo para todos.

Autores y autoras



Portada Autores
Iquitos
Juanjo Fernández
2019

Alvarado, Sheila (Perú)

Artista y escritora por vocación, activista LGTBI de corazón. Nominada a un Premio Eisner, ganadora del Fondo de Apoyo al Activismo Cultural por la Diversidad LGTBIQ, de la Comisión Europea e Hivos, dos veces el Fondo para Proyectos Creativos del Mincul y el Premio Nacional de Literatura infantil y juvenil del Perú.

sheila.alvarado.p@gmail.com

Álvarez, Eligo (Venezuela)

Docente en la Escuela Bolivariana Carlos Alberto Pelayo. Licenciado en Educación, Desarrollo Cultural, Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (UNESR). Especialista por la Universidad Nacional Experimental del Magisterio Samuel Robinson (UNEM) y músico. eldexperiencias@gmail.com

Álvarez Quispe, Julio (Bolivia)

Docente en la Universidad Pedagógica y la Universidad Indígena Boliviana Aymara – Tupak Katari. Es miembro de la “Comunidad del Pensamiento Amazónico” y el “Taller de la descolonización” dirigidos por el maestro Rafael Bautista Segales.

jalvarezq14@gmail.com

Anka Ninawaman, Ch’aska Eugenia (Perú)

Poeta, traductora y docente. Su trabajo poético responde a la poesía del mundo oral quechua. Una poesía que brota fundamentalmente de un mundo hablado y representa a una voz colectiva, retratando situaciones y experiencias de las comunidades quechuas, tales como la migración, el intercambio cultural y el imaginario popular.

waqracha@yahoo.com

Arandia, Ronax (Bolivia)

Artista, músico, pintor, multiinstrumentista, compositor y escritor. Egresado en sociología de la Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia.

Arias, Gladys (Venezuela)

Docente en la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE). Licenciada en Artes Plásticas por la misma casa de estudios.

prolomar@gmail.com

Barandiarán, Ana Karina (Perú)

Artista plástica y cineasta. Trabaja en Prolima de la Municipalidad Metropolitana de Lima, en gestión cultural y es especialista en proyectos de revalorización del patrimonio del Centro Histórico

para las infancias, con una maestría en Historia del Arte (UNMSM).

Bautista Segales, Rafael (Bolivia)

Escritor y pensador boliviano. Estudió música, literatura y filosofía. Fue profesor invitado en la Escuela Antiimperialista, la Escuela de Gestión Pública Plurinacional (EGPP) y en la Universidad Indígena Boliviana-Tupak Catari; forma parte del consejo editorial del “Bolivian Studies Journal”, de la Universidad de Pittsburgh, USA. Dicta conferencias, seminarios y cursos, a nivel nacional e internacional, además de dirigir “El taller de la descolonización” y la “comunidad de pensamiento amautico”, en La Paz y El Alto, Bolivia. Es además columnista en diversas páginas de información y pensamiento alternativos. Ha publicado 19 libros, entre los cuales cabe destacar: *Del Mito del Desarrollo al Horizonte del vivir bien* (2018); *El Tablero del Siglo XXI. Geopolítica des-colonial de un orden global post-occidental* (2019), *El ángel de la historia. Genealogía, ejecución y derrota del golpe de Estado 2018-2020* (2021), entre otros.

rafaelbautistas@gmail.com

Bustamante-Tupayachi, Erik (Perú)

Historiador por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en Lima, Perú. Su línea de investigación principal es la Historia Rural. Sus trabajos están centrados en las transformaciones económicas y sociales de las comunidades

andinas de la Monarquía Hispánica. Su última publicación fue: “100 cartas de libertad en los protocolos notariales del siglo XVII, editado por el Archivo General de la Nación.

erikbustamantet@outlook.com

Collao Tamayo, Álvaro (Perú)

Politólogo y docente en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en Lima, Perú.

alvarocollaotamayo@gmail.com

Cossio, Jesús (Perú)

Autor de *Rupay - Historias gráficas sobre la violencia política 1980 – 1984*, *Barbarie - Cómics sobre la violencia política 1985 – 1990* y *Los años del terror - 50 preguntas sobre el conflicto armado interno*. Asistió a festivales de cómic en Argentina, Chile, Bolivia, Brasil, Colombia, México y EEUU. Fue profesor de dibujo para el Concurso de Historietas sobre Memoria organizado por la Comisión Multisectorial de Alto Nivel para las Reparaciones. Actualmente desarrolla el proyecto *Retratos de memoria*, con el cual dibuja retratos basados en el testimonio y fotos de familiares directos de desaparecidos en el Conflicto Armado Interno en Perú.

graficos777@gmail.com

Chávez, Emigdinora (Venezuela)

Coordinadora del Centro de Documentación y Biblioteca de la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE). Doctora en Artes y Culturas del Sur por la misma casa de estudios.

emigchavez110465@gmail.com

Evanán, Venuca (Perú)

Artista, educadora e ilustradora, heredera de las expresiones artísticas de la comunidad de Sarhua, Ayacucho-Perú. Especializada en la pintura tradicional con tierras de colores naturales y pluma de ave. Cuenta con más de veinte años de experiencia en el pintado de las Tablas de Sarhua y en la experimentación con diversos soportes como murales, madera, textiles, escultura, etc. La diversidad de temáticas que aborda en sus trabajos incluye las costumbres del pueblo de Sarhua, la migración, el erotismo, el feminismo, la valorización de la mujer sarhuina en la sociedad y su rol activo en las artes visuales contemporáneas. Durante los últimos años se ha dedicado a la promoción y transmisión de saberes tradicionales de Sarhua, dentro y fuera del Perú. Así mismo ha sido finalista y ganadora en diversos concursos de arte contemporáneo.

venucaevanan@gmail.com

Fernández, Juanjo (España)

Fotógrafo profesional con experiencia en prensa, comunicación corporativa, fotografía de arquitectura e interiorismo así como el desarrollo de proyectos personales de carácter expositivo. Desde 2014 vive en Lima (Perú) desde donde colabora con medios internacionales y se deja fascinar por el Imperio del Sol. Asimismo, es autor del libro *Residuos del insomnio. Crónicas desconfinadas* (Peisa, 2020).

jofz66@gmail.com

Fernandez Siñani, Sharoll (Bolivia)

Artista, escritora y educadora. Mujer aymara judía nacida en Bolivia, quien se reconoce como india. Sharoll, cuyo nombre artístico es Osnat Siñani, publicó su primer libro de arte y colección de poesía *Desde el Centro* (2020) y en este momento trabaja en la que será su primera novela. Cofundó *Bolivian Express* la publicación sociocultural boliviana más importante escrita en inglés. Es miembro del grupo de análisis social y político Jichha. Miembro fundador del grupo de mujeres aymaras "Las Caras de Llama" y es directora fundadora de la organización educativa sin fines de lucro "Zera Bolivia". Actualmente estudia el posgrado de Políticas y Análisis de Educación en la Universidad de Harvard.

sharoll.fer@gmail.com

Ferrari, Vero (Perú)

Lingüista, cineasta y editora del portal de noticias Mano Alzada. Programadora del Insólito Festival de Cine Fantástico, consultora en Género y DDHH y especialista en Literatura Infantil y Juvenil y Mediación de lectura y escritura.

França, Ayodê (Brasil)

Ilustrador, tatuador, diseñador y animador.

ayoderock@hotmail.com

González Segovia, Armando (Venezuela)

Investigador e historiador. Profesor en la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE). Doctor en Historia por la Universidad Central de Venezuela (UCV). Premio Nacional de Historia del Centro Nacional de Historia, 2021 (Venezuela).

armandogonzalezsegovia@gmail.com

Hurtado Peralta, Yesmín (Bolivia)

Es miembro del “Taller de la Descolonización” dirigido por el maestro Rafael Bautista Segales.

yesmin.hurtado2@gmail.com

Leopoldino, Rodrigo (Brasil)

Licenciado en Bibliotecología por la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE). Cuenta con una especialización en Mediación Cultural por la misma casa de estudios. Estudios de Maestría en Gestión de la Información y del Conocimiento en la Universidad Federal del Río Grande del Norte (UFRN).

rodrigo.primeiro@gmail.com

López, José Manuel (España)

Licenciado en Medicina por la Universidad de Cádiz. Doctorado en Salud Pública y Medicina y Ciencias aplicadas al Deporte. Fue funcionario del Cuerpo de Profesores de Enseñanza Secundaria. Graduado en Filosofía Práctica y Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Sus investigaciones se centran en las relaciones del marxismo crítico y el pensamiento descolonial. Actualmente es militante y Secretario de Organización del SAT (Sindicato andaluz de trabajadores y trabajadoras) de Cádiz (Andalucía). muchosvietnam@gmail.com

Luna, Ángela (Perú)

Bibliotecaria por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde concluyó sus estudios de maestría en Gestión Cultural y Desarrollo. Diplomada en Gestión Pública por la Academia

Diplomática del Perú, en Interculturalidad por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Sus campos de interés son la literatura de mujeres, la historia del siglo XX, las lenguas originarias del Perú y la bibliodiversidad.

alegna.anul@gmail.com

Martínez Andrade, Luis (México)

Doctor en sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. En 2009 recibió el Primer Premio del concurso Internacional de Ensayo “Pensar a Contracorriente” organizado por el Instituto Cubano del libro, el Ministerio de la Cultura de Cuba y la Editorial en Ciencias Sociales. Ha realizado un par de estancias postdoctorales en la Université Catholique de Louvain (CriDIS) y en el Collège d'études mondiales/Fondation Maison des sciences de l'homme. Sus principales temas de investigación son la sociología de la religión y de la cultura, la Teoría crítica, la ecología política, el marxismo latinoamericano y el giro decolonial.

l.martinez@uclouvain.be

Mercado, Carmen (Venezuela)

Licenciada en Educación, Desarrollo Cultural por la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (UNESR). Profesora en la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE).

depocarmen@gmail.com

Mingüer Cestelos, Beatriz Corina (México)

Doctora en Economía por la Universidad Nacional Autónoma de México; Maestra en Estudios Urbanos por el Colegio de México; Licenciada en Economía por la Universidad Autónoma Metropolitana. Especialista en economía política, ecología política y sustentabilidad; investigación de frontera y experiencias comunitarias; desarrollo de economías sociales y solidarias y formas cooperativas de organización; planeación y desarrollo urbano, gobernanza y vinculación metropolitana. Becada por CONACYT y candidata a la medalla Alfonso Caso por el programa de doctorado. Profesora a nivel maestría y licenciatura. Directora de Gobernanza y Vinculación Metropolitana de la SEDATU.

betcminguer@gmail.com

Molina, Marco (Venezuela)

Profesor en la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE). Especialista en Artes y Culturas del Sur por la misma casa de estudios.

marcomolinatrovador@gmail.com

Monteiro, María Elena (Venezuela)

Narradora oral escénica y promotora cultural. Licenciada en Educación y Desarrollo Cultural por la Universidad Nacional Experimental Simón

Rodríguez (UNESR). Profesora en la Universidad Politécnica Territorial Juan de Jesús Montilla (UPTP).

marymonteiro1@hotmail.com

Montezuma, María José (Perú)

Estudió Pedagogía en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y la maestría en Literatura Hispanoamericana en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente es docente en el colegio alternativo José Antonio Encinas y, junto con sus estudiantes, creó La Ingeniosa Cartonera. Dirige, con Rosa Flores Urbina, la editorial Diversa Cartonera, para difundir literatura de comunidades diversas y disidentes como el colectivo LGTBQ+, mujeres escritoras y personas privadas de su libertad.

mj.montezumaj@gmail.com

Mujica Verasmendi, Rosa (Venezuela)

Investigadora y promotora cultural. Profesora en la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE). Doctora en Artes y Culturas del Sur por la misma casa de estudios.

unearteverasmendi@gmail.com

Morales, Juan Carlos (Bolivia)

Qulla-aymara-boliviano. Miembro del “Taller de la Descolonización”. Tiene estudios de pregrado y

posgrado en Filosofía en la Universidad Mayor de San Andrés. Publicó en 2009, “Consideraciones Generales del Suma Qamaña” En: Revista Khana del Bicentenario, La Paz. En 2008, “ideassobre una nueva reflexión de la historia latinoamericana” En Lup`iñani, revista estudiantil de la carrera de Filosofía.

moralescjc@gmail.com

Nogales, Wanda (Bolivia)

Investigadora Social y gestora cultural. Estudió Turismo con posgrados en Derechos Humanos, Racismo y toda forma de Discriminación, Vivir Bien, Qhapaq Ñan, Geopolítica e Integración Regional, Ciencias y Filosofía Andina. Trabaja con las comunidades de la Isla del Sol, Lago Titicaca y la Nación Urus del Lago Poopó. Forma parte del “Taller de la Descolonización” del profesor Rafael Bautista y del “Centro Thunupa de Estudios Andinos” del director Atawallpa Oviedo. Actualmente es consultora en la Fundación “Reciprocidad” de Radio Televisión Popular (RTP) a la cabeza de la Comadre Mónica, líder político y referente femenino quien trabaja desde el lema “Comunidad de la Vida”.

wandanogales@gmail.com

Orellana, Yuly (Venezuela)

Docente en la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE). Licenciada en Educación

y Desarrollo Cultural por la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (UNESR).

orellanayuly@gmail.com

Pacheco, Erasmo (Venezuela)

Licenciado en Fotografía por la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE).

erasmpacheco@yahoo.es

Peraza, Orlando (Venezuela)

Docente en la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE) y en la Escuela Normal “Miguel José Sanz”. Especialista en Educación Estética por la Universidad Pedagógica Experimental Libertador (UPEL).

orlandoperaza62@hotmail.com

Pérez Yllarramendi, José (Venezuela)

Docente en la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE). Especialista en Artes y Culturas del Sur por la misma casa de estudios.

laurencioperez@gmail.com

Quezada Figueroa, Alan (México)

Estudió en la Escuela Nacional de Danza Folclórica-Instituto Nacional de Bellas Artes y

Literatura (México). Afiliado a la Asociación de Filosofía y Liberación-México y la Asociación Mexicana de Estudios en Estética.

filosofialan@gmail.com

Rodríguez, Dilimar (Venezuela)

Licenciada en Fotografía por la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE). Docente en la misma casa de estudios.

ramilid_94@hotmail.com

Rojas, Luz María (Venezuela)

Profesora en la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE). Especialista en Planificación y Evaluación Educativa por la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (UNESR).

rojas.luz2@gmail.com

Romero Flores, Javier Reynaldo (Bolivia)

Antropólogo de formación, tiene una Maestría en Ciencias Sociales y es Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos. Tiene artículos en revistas en Bolivia y varios países de América Latina y ha publicado en Colombia el libro *Potencial político de lo festivo: Aprendiendo de la descolonización* (2017) y en Bolivia el título *Insurgencia Festiva: Una historia del*

proceso colonial (2021). Actualmente es profesor extraordinario en el Programa de Antropología de la Universidad Mayor de San Simón en Cochabamba, Bolivia.

warikato@gmail.com

Rubio Churay, Brus (Perú)

Miembro de los pueblos Murui y Bora. Inició a temprana edad su vínculo con el arte cuando ayudaba a su padre. A los 13 años, participó en el Concurso Nacional de Dibujo y Pintura Campesina. Al mismo tiempo fue interesándose por la sabiduría de su tierra natal y sus tradiciones. Construyó una casa taller a orillas del río Ampiyacu (2009) e impartió clases de pintura a los niños y niñas del pueblo, con la finalidad de rescatar el conocimiento tradicional de su comunidad. Organizó el Primer “Encuentro de cruzada de jóvenes tanto en la salud, identidad y revalorización de conocimientos de los saberes de curaciones”. Su obra ha sido expuesta en galerías de Lima, París, Washington D. C. y La Habana. Actualmente, está enfocado en su proyecto Casa de Residencia para artistas, en la comunidad de Pucaurquillo.

brusrubio@yahoo.es

Salazar, Jesús (Perú)

Diplomático de carrera por la Academia Diplomática Javier Pérez de Cuéllar, magíster en

Historia y literato por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha sido docente universitario en la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Universidad del Pacífico.

salazar.jesus@pucp.edu.pe

Salcito, Ariel (Argentina)

Profesor de Historia en la Universidad de Buenos Aires. Magíster en Estudios Culturales de América Latina (UBA). Autor de diversos artículos y capítulos de obras colectivas sobre historia política de América Latina de finales del siglo XIX y XX.

tarquiniesi@gmail.com

Salgado Montalvo, Susan (Perú)

Bachiller en Arte por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, egresada de la Maestría en Museología y Gestión Cultural de la Universidad Ricardo Palma. Fue becaria del Museo de América de Madrid (2014). Ha realizado ponencias sobre arte plumario para la Municipalidad de Lima (2019), la Pontificia Universidad Católica de Chile (2021) y el Congreso Internacional de Textiles Andinos y Amazónicos (Lima, 2021). Ha publicado el artículo “Panorama de las colecciones de arte plumario en los museos de Lima” (2020). Actualmente, labora como especialista en promoción cultural para el Centro Cultural Inca Garcilaso del Ministerio de Relaciones Exteriores.

salgado@gmail.com

Sihuacollo, Luis (Perú)

Historiador del arte por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Posee estudios de Maestría en Filosofía en la misma universidad. Sus campos de estudio son la ética y la estética. Actualmente cursa la Maestría en Estudios Latinoamericanos y del Caribe en la Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

luis.sihuacollo@gmail.com

Soto Castellanos, Justo (Venezuela)

Estudió filosofía y letras con especialización en pedagogía. Realizó una maestría en filosofía y el doctorado en educación, así como el postdoctorado en sistemas y corrientes filosóficas. jusoc_1@hotmail.com

Suárez, Nolimar (Venezuela)

Narradora oral escénica y promotora cultural. Profesora en la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE). Magíster en Artes y Culturas del Sur por la misma casa de estudios.

cuentaduria@gmail.com

Tamaríz, Almendra (Perú)

Artista, ilustradora y diseñadora gráfica. Trabaja de manera independiente creando ilustraciones

por encargo y proyectos gráficos personales. Bachillera en diseño gráfico de la facultad de arte y diseño de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Investiga y explora sobre ilustración infantil, libro de artista y novela gráfica. Ha participado en encuentros y festivales de ilustración y cómic como la BILBOLBUL en Bologna, Italia.

almendra.tamariz@gmail.com

Uranga, Thaidee (Venezuela)

Docente en la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE). Especialista en Artes y Culturas del Sur por la misma casa de estudios.

tarde.arias@gmail.com

Uriarte Trancon, Camilo (Perú)

Magíster en Musicología por la Pontificia Universidad Católica del Perú, y licenciado en Comunicación Audiovisual por la misma institución. Es parte del Grupo Peruano de Estudios del Metal (GPDEM). Como investigador ha participado de Estéticas y procesos del rock y el metal: Congreso internacional de contraculturas musicales (2021), Seminario de arte impuro “La función del arte en el siglo XXI” (2021) y del 2do encuentro de investigación de música y sonido del CEDINA (2022). Actualmente trabaja en la Dirección de Innovación y Transferencia Tecnológica de la Universidad Nacional de Música.

Vázquez, Javier (Venezuela)

Licenciado en Geografía e Historia por la Universidad Nacional Experimental de los Llanos Occidentales Ezequiel Zamora (UNELLEZ).

javierstalin@gmail.com

Velásquez, Dany (Brasil)

Pós-Graduação em Literatura y Cultura por el Instituto de Letras de la Universidad Federal de Bahía, Brasil.

casielante@gmail.com

Villegas, Chiquinquirá (Venezuela)

Docente en la Universidad Nacional Experimental del Magisterio Samuel Robinson (UNEM). Abogada por la Universidad Nacional Experimental Rómulo Gallegos (UNERG).

chiquinquiravds2011@hotmail.com

Agradecimientos

No queremos cerrar el presente número de Ayrampu sin antes agradecer la insuperable hospitalidad que Raúl Cortez y Marleni Yujra mostraron durante nuestra estancia en la ciudad de La Paz. Asimismo, agradecemos a Katya Colmenares y a los académicos que fungieron como evaluadores de la sección *dossier*. A Rafael Bautista Segales, por su paciencia y consejo. También extendemos nuestro abrazo a los artistas que generosamente contribuyeron con sus espléndidas obras para engalanar esta publicación.

Finalmente, queremos reconocer el significativo apoyo de nuestro Consejo Científico y la firme voluntad de todos los colaboradores que hicieron posible esta nueva entrega de Ayrampu.