

DEMOCRACIA EN LATINOAMÉRICA:
DE LA IDEOLOGÍA AL PRAGMATISMO EN EL PENSAMIENTO DE
JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI, PAULO FREIRE Y LUIS VILLORO

A Thesis

by

KIM DÍAZ

Submitted to the Office of Graduate Studies of
Texas A&M University
in partial fulfillment of the requirements for the degree of

MASTER OF ARTS

December 2010

Major Subject: Hispanic Studies

Democracia en Latinoamérica: De la ideología al pragmatismo en el pensamiento de

José Carlos Mariátegui, Paulo Freire y Luis Villoro

Copyright 2010 Kim Díaz

DEMOCRACIA EN LATINOAMÉRICA:
DE LA IDEOLOGÍA AL PRAGMATISMO EN EL PENSAMIENTO DE
JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI, PAULO FREIRE Y LUIS VILLORO

A Thesis

by

KIM DÍAZ

Submitted to the Office of Graduate Studies of
Texas A&M University
in partial fulfillment of the requirements for the degree of

MASTER OF ARTS

Approved by:

Chair of Committee,	Juan Carlos Galdo
Committee Members,	Victor Arizpe
	Gregory F. Pappas
Head of Department,	Alberto Moreiras

December 2010

Major Subject: Hispanic Studies

ABSTRACT

Democracia en Latinoamérica: De la Ideología al Pragmatismo en el Pensamiento de

José Carlos Mariátegui, Paulo Freire y Luis Villoro. (December 2010)

Kim Díaz, B.A., The University of Texas at El Paso;

M.A., University of New Mexico

Chair of Advisory Committee: Dr. Juan Carlos Galdo

The following study is a critique of the democratic pursuits in Latin America. This thesis focuses on twentieth century political developments in Peru, Brazil and Mexico. The question that guides and serves as the impetus and perimeter of this project is how have the political theories of Latin American in the twentieth century moved from rigid ideological positions to more pragmatic approaches. To develop this argument, I examine the theories and conclusions of José Carlos Mariátegui (1894-1930), the *conscientização* pedagogical approach of Paulo Freire (1921-1997), and Luis Villoro's radical democracy (1922 -). These three philosophers, have as their goal, a society characterized by equality between human beings, and the respect and empowerment of traditionally oppressed people. The main finding of this study is that Latin America has moved from ideologically based political approaches to social change to approaches that are characterized as pragmatic.

RESUMEN

Democracia en Latinoamérica: De la Ideología al Pragmatismo en el Pensamiento de José Carlos Mariátegui, Paulo Freire y Luis Villoro. (December 2010)

Kim Díaz, B.A., The University of Texas at El Paso;

M.A., University of New Mexico

Chair of Advisory Committee: Dr. Juan Carlos Galdo

El siguiente estudio es una crítica de las ambiciones democráticas en Latinoamérica. Esta tesis se enfoca en los desarrollos políticos del siglo XX en el Perú, Brasil y México. La pregunta que guía, sirve de ímpetu y perímetro es ¿cómo las teorías políticas del siglo XX en Latinoamérica se han desarrollado de un comienzo ideológico y rígido a una dirección pragmática? Para elaborar este argumento, examino las teorías y conclusiones de José Carlos Mariátegui (1894 -1930), el método pedagógico de conscientização de Paulo Freire (1921-1997) y la democracia radical de Luis Villoro (1922-). Los tres tienen como meta una sociedad caracterizada por la igualdad entre los seres humanos, respeto y fomentación de la autonomía de la gente tradicionalmente oprimida. La idea principal de este estudio es que Latinoamérica ha cambiado los movimientos de cambio social ideológicos por movimientos de cambio social que pueden caracterizarse como pragmáticos.

para Lupe, mi bisabuela revolucionaria

ACKNOWLEDGEMENTS

I am very grateful for Dr. Juan Galdo's support, open mindedness and friendship, as well as for my committee members, Dr. Victor Arizpe and Dr. Gregory F. Pappas for their helpful suggestions and guidance.

I'm also grateful for the invaluable friendship, support and inspiration I have received from my teachers and friends: Luisa Elberg-Urbina, Judy Hartmann-Ortiz, Sofia Lee Moran, Edward Murguia, Michael Hand, Muhammad Haris, Scott Austin, Gary Varner, Guillermo Hurtado, and Osmar Pinto Neto. I'm lucky our paths crossed.

Finally, my deeply felt gratitude for my true comrades: Cha Cha, Aries, BeBop and Amphetamines.

TABLE OF CONTENTS

	Page
ABSTRACT.....	iii
DEDICATION.....	v
ACKNOWLEDGEMENTS.....	vi
TABLE OF CONTENTS.....	vii
CHAPTER	
I INTRODUCCIÓN	1
1. Historia del problema	2
2. Esquema del proyecto	5
II JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI – EL MITO.....	9
1. Historia y contexto del pensamiento de Mariátegui	9
2. González Prada	14
3. Antonio Gramsci	17
4. Georges Sorel	19
5. Evaluación del problema peruano por Mariátegui	20
6. Crítica de la educación de Mariátegui	22
7. El significado de la religión para Mariátegui	24
8. El mito como solución	25
9. Crítica de las soluciones que Mariátegui propone	31
10. ¿Cómo se pueden mejorar las propuestas de Mariátegui?	34
III PAULO FREIRE - <i>CONSCIENTIZAÇÃO</i>	37
1. Contexto histórico y biográfico	37
2. <i>Conscientização</i>	45
3. Interiorización	50
4. Humanitarismo y humanismo	54
5. Crítica freireana de Mariátegui	56
6. El pragmatismo de Freire	60
7. Crítica del proyecto de Freire	68

CHAPTER	Page
IV LUIS VILORO – DEMOCRACIA RADICAL.....	74
1. Contexto histórico	74
2. Luis Villoro	79
3. Democracia radical	81
4. Indigenismo	90
5. Pluralismo	92
6. Tolerancia	97
7. La izquierda como postura moral	99
8. Crítica del liberalismo occidental y sus instituciones	106
9. Comunidad orgánica	110
10. Crítica de la democracia radical	114
11. Conclusión	115
V CONCLUSIÓN.....	116
REFERENCES.....	121
VITA.....	124

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

Los siguientes capítulos son un estudio y crítica de las ambiciones democráticas en Latinoamérica. Esta tesis se enfoca en los desarrollos políticos del siglo XX en el Perú, Brasil y México. Se propone que las teorías políticas del siglo XX en Latinoamérica se han desarrollado a partir de un comienzo ideológico y rígido hacia una dirección pragmática. Para elaborar este argumento, examinamos las teorías y conclusiones respecto al mito en José Carlos Mariátegui (1894 -1930), el método pedagógico de *conscientização* de Paulo Freire (1921-1997) y la democracia radical de Luis Villoro (1922-). Estos tres pensadores tienen como meta una sociedad caracterizada por la igualdad entre los seres humanos, de respeto y fomento de la autonomía de las personas tradicionalmente oprimidas.

Al contextualizar a cada pensador en su propio tiempo y lugar histórico podremos ver cuáles son sus luchas. Mariátegui lucha contra el gamonalismo, Freire contra el amo que hemos interiorizado, y Villoro contra las consecuencias del individualismo liberal egoísta y el cinismo. De cierta manera estos tres pensadores luchan la misma lucha. Los tres desean que el ser humano pueda desarrollarse en toda su capacidad humana.

Esta tesis sigue el estilo de *Solar: Revista de Filosofía Iberoamericana*.

1. Historia del problema

El punto de partida de Mariátegui, Freire y Villoro es común. Los tres se preguntan ¿cómo será posible promover la democracia e igualdad en la sociedad? Latinoamérica sigue y seguirá cargando con las consecuencias de la colonización. Desde el punto de vista del opresor, fue una conquista. Desde el punto de vista del indígena y afro-latinoamericano esclavizado, fue una colonización. La colonización fue un evento que nos ha marcado para siempre, el cual se puede tratar de reprimir pero no se puede borrar de nuestra conciencia. La colonización fue un evento en la historia latinoamericana que dividió nuestra historia por completo en un antes y un después.

Las civilizaciones indígenas antes de la colonización se pueden categorizar de dos maneras. Por una parte existieron los grandes imperios maya, inca, azteca. Por otra parte, la gente indígena vivía en comunidades relativamente pequeñas, el ayllu peruano por ejemplo, que existía con anterioridad al imperio y después de este. Políticamente los imperios eran teocracias gobernados por un dios-humano el cual ejercitaba poder absoluto sobre su pueblo. Dentro de las teocracias existía también una jerarquía de poder con jefes militares, chamanes, etc. Las relaciones entre los que vivían dentro del imperio eran estructuradas por la jerarquía del poder. Claro que estas teocracias no estaban libres de problemas socio-políticos y también limitaban al ser humano. Siendo una jerarquía, los de abajo tenían menos libertades y posibilidades de desarrollo. Las relaciones de la gente que formaban parte de un ayllu son caracterizadas por ser bastante

menos jerárquicas que en las teocracias. En lugar de jerarquía las relaciones eran comunitarias y caracterizadas por un gran sentido de reciprocidad.¹

La colonización causó que la estructura de las teocracias desapareciera. Aun así, la colonización no ocasionó que las relaciones comunitarias entre la gente indígena terminaran. Por lo tanto durante los cuatrocientos años de colonización (1492 – 1898) existieron varios tipos de relaciones políticas. La relación más sobresaliente fue la dominación completa de la gente indígena y afro-latinoamericana por el colonizador. La dominación es la característica más importante de la colonización. El indígena y el afro-latinoamericano fueron completamente dominados física, emocional, y psicológicamente. Con la excusa de que el indígena y el afro-latinoamericano no eran seres humanos, el colonizador impuso sobre ellos sus leyes, lengua, religión y cultura. La jerarquía durante la colonización fue caracterizada no tanto por la función que el individuo servía para la comunidad (por ejemplo, jefe de ejército, chamán, etc.) como lo fue durante las teocracias, sino más bien por el lugar de proveniencia y descendencia étnica. Los europeos gozaron del poder y la gente de origen americano o africano sufrió la dominación del europeo.

Las relaciones políticas entre la gente durante la colonización estuvieron altamente estratificadas. En los primeros años de la colonia, los colonizadores ejercitaron un poder absoluto sobre los colonizados. Después, el poder siguió en manos de los colonizadores, pero con el tiempo las personas en el poder ya no eran

¹ Villoro, Luis; *El Poder y el valor: Fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

directamente europeas. La gente en situación de poder nacida en América de descendencia europea (criollos) se mezcló con la gente indígena (mestizos). La asignación de la gente en el poder y la gente dominada dejó de ser basada en el lugar de nacimiento y se basó más en el color de la piel o la descendencia étnica. Los oprimidos pasaron a ser la gente con la piel más oscura y la gente que pudo gozar de más libertades fue la gente con un color de piel claro. Esta estratificación continúa hoy en día.²

Las colonias europeas en América en el siglo XIX deseaban más libertad y autonomía para poder realizar sus propios tratos económicos con otros países.³ Por el hecho de ser colonias europeas no tenían la autoridad para auto-legislarse. Fue la clase criolla en las colonias la que organizó las diferentes guerras de independencia. Estas guerras empezaron en 1775 en Norteamérica y 1791 en Latinoamérica (Haití). La colonización europea terminó finalmente en 1898 cuando España perdió el poder en Cuba.

Con su nueva independencia, la gente previamente colonizada formó repúblicas y empezó una nueva época política. Las jóvenes repúblicas establecieron constituciones nacionales, realizaron tratos de comercio entre sí y con los Estados Unidos Norteamericanos, Inglaterra, y otros países industrializados. La clase criolla disfrutó de su nueva libertad, pero esta libertad no fue disfrutada por todos los miembros de las nuevas repúblicas. La gente indígena y afro-latinoamericana, la cual sufrió esclavitud o

² Carlos H. Arce / Edward Murguía / W. Parker Frisbie, "Phenotype and Life Chances among Chicanos", en *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, tomo 9. E.U.A. 1987.

³ Mariátegui, José Carlos; *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Perú: Biblioteca Amauta, 1981.

servidumbre obligada, dejó de ser esclava pero aún no fueron reconocidos como ciudadanos y miembros de las nuevas repúblicas. En muchos casos, la situación empeoró para estos dos grupos. Durante la colonia, existieron leyes que de cierta manera los protegían. Estas leyes desaparecieron junto con el poder del colonizador. La clase criolla quedó en una posición de poder absoluto con el cual explotó a la gente indígena y afro-latinoamericana con toda impunidad. Por lo tanto, la estructura política de esta época puede ser caracterizada por un nuevo nivel de independencia para la clase criolla, pero al mismo tiempo con un nivel aún más bajo de libertad que durante la colonización española para la gente indígena y afro-latinoamericana.

Este es el punto en la historia de Latinoamérica del cual parte esta tesis. Desde el fin del poder europeo y la formación de las repúblicas, Latinoamérica ha querido alcanzar nuevos niveles de independencia y ha logrado algunos, pero no sin tropezarse en el camino. La historia política de Latinoamérica ha sido una lucha constante para obtener autonomía y respeto.

2. Esquema del proyecto

Esta tesis está dividida en tres capítulos. El primer capítulo se enfoca en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. Este capítulo explica las condiciones históricas, económicas y políticas en las cuales Mariátegui desarrolló sus ideas, como también algunas de las teorías que influyeron su pensamiento y por lo tanto las conclusiones a las que él llegó. También se explica la crítica sobre la educación que Mariátegui ofrece y las soluciones que él propone. Específicamente se examina la sugerencia de Mariátegui

de que el ser humano necesita soluciones fundamentalmente míticas para su existencia. Se traza el argumento que él propone, las razones que él nos da, su manera de ver a la naturaleza humana y a la religión. Este primer capítulo termina con una crítica de la solución que Mariátegui propuso.

El segundo capítulo se construye sobre la base que Mariátegui estableció. El enfoque de este capítulo es en el Brasil y en el pensamiento de Paulo Freire. Ponemos en contexto el pensamiento de Freire en su momento histórico y se explican las condiciones económicas y políticas en las cuales él desarrolló sus ideas. Para mejor entender las conclusiones a las cuales Freire llegó, también se explican algunas de las teorías que más lo influyeron. El segundo capítulo explica la crítica que Freire da sobre líderes autoritarios o populistas y las soluciones que Freire propone. La última sección de este capítulo explica cómo las soluciones de Freire mejoran el proyecto de Mariátegui y se critican las soluciones que Freire nos ofrece.

El tercer y último capítulo sigue el mismo patrón que los dos capítulos anteriores. El enfoque es construir soluciones sobre las bases que Mariátegui y Freire nos han planteado. Para lograr esta meta, nos enfocamos en México y en el pensamiento de Luis Villoro. Se contextualiza el pensamiento de Villoro en su momento histórico y se explican las condiciones económicas y políticas en las cuales Villoro se ha desarrollado. De la misma manera que en los dos capítulos anteriores, se explican algunas de las teorías y problemas que han influido en el pensamiento de Villoro. También se explica su crítica del estado actual de la democracia y las soluciones que él nos ofrece.

La última sección de la tesis es la conclusión del argumento elaborado durante los tres capítulos anteriores. Brevemente, al tener como meta una sociedad caracterizada por la igualdad entre los seres humanos, respeto y fomento de la autonomía de la gente tradicionalmente oprimida, las teorías políticas del siglo XX en Latinoamérica se han desarrollado desde un comienzo ideológico y rígido hacia una dirección pragmática.

Antes de empezar el análisis y argumento de este proyecto es necesario tener una idea de lo que significa la ideología, lo ideológico, el pragmatismo y lo pragmático ya que estos son los conceptos centrales con los que trabajamos. El resto de esta tesis funciona precisamente para aclarar y argumentar cómo es que las teorías políticas de Latinoamérica han pasado de la ideología al pragmatismo. Por ideología, nos referimos a cualquier creencia, manera de pensar, o comportamiento que adoptamos al socializarnos en nuestras comunidades.⁴ Por ideológico, nos referimos a cualquier manera de pensar y actuar caracterizada por la pretensión de tener certitud respecto al por qué de nuestra situación, problemas sociales y sus soluciones. Una postura ideológica se rehúsa a dialogar puesto que pretende saber de antemano el por qué del comportamiento de las personas y la soluciones a sus problemas. Por pragmatismo, nos referimos a un método de investigación científico y empírico para resolver problemas.⁵

⁴ Véase Marx, Karl; “The German Ideology” (1846) en *The Marx-Engels Reader*. Robert C. Tucker ed. New York: W.W. Norton & Company, Inc., 1978., Gramsci, Antonio; *Prison Notebooks*. Joseph A. Buttigieg ed. New York: Columbia University Press, 1992., Althusser, Louis; *Essays on Ideology*. Londres: Verso, 1984.

⁵ Véase Peirce, Charles Sanders; “How to Make our Ideas Clear” y “The Fixation of Belief”, en *The Essential Peirce* Vol. 1., Nathan Houser y Christian Kloesel Eds. Bloomington: Indiana University Press, 1992., James, William; *Essays in Radical Empiricism*. New York: Dover, 2003., Dewey, John; “The Postulate of Immediate Empiricism” (MW3:158), y *Logic: The Theory of Inquiry* (LW12) en *The Collected Works, 1882-1953*. Jo Ann Boydston ed. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2008.

Por pragmático, nos referimos a una manera de pensar caracterizada por el falibilismo, sin soluciones predeterminadas la cual utiliza el diálogo, la imaginación y los experimentos empíricos para llegar a soluciones las cuales nunca son finales sino siempre en proceso de mejoración. Se podría decir que de cierta manera el pragmatismo es la ideología norteamericana, pero el resto de este proyecto argumenta que el pragmatismo no es ideológico.

CAPÍTULO II

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI – EL MITO

1. Historia y contexto del pensamiento de Mariátegui

“Sobre una economía semifeudal no pueden prosperar ni funcionar instituciones democráticas y liberales.”⁶

Las condiciones económicas y políticas durante los años 1920-1930 en que Mariátegui formuló sus teorías y conclusiones fueron aproximadamente un siglo después de que el Perú se había independizado de España. Durante estos cien años, Mariátegui tuvo la perspectiva histórica para poder ver las varias etapas por las cuales el Perú había y estaba pasando. Él estaba conciente de la historia Peruana, de la servidumbre forzada de los indígenas durante la colonia y las promesas de libertad que les fueron hechas durante la guerra de independencia. Mariátegui pudo ver cómo estas promesas de libertad nunca se materializaron durante la época de la nueva república.

Económicamente, Perú pasó de ser una colonia dominada absolutamente por España a ser una república independiente. Durante los casi cuatro siglos que fue colonia española, España sólo estaba interesada en explotar los minerales del Perú. Los colonizadores sólo se preocuparon de explotar los minerales (oro y plata) no de desarrollar infra-estructuras.⁷ Para lograr esta explotación de minerales, los colonizadores utilizaron a la gente indígena como mano de obra. Generalmente se puede

⁶ *Ibid.*, p. 53

⁷ *Ibid.*, p. 15

decir que el estado político de un indígena estaba entre la esclavitud y la servidumbre forzada. Los mineros estaban bajo un “contrato” impuesto sobre ellos por los españoles. El contrato estipulaba que el minero debía de trabajar por doce años y después de estos doce años el minero tenía la “opción” de empezar otro contrato por otros doce años. Los turnos de trabajo eran de doce horas los siete días de la semana. La vida de un minero era muy dura y pocos de ellos sobrevivían para terminar el primer contrato. Las minas eran excavadas a mano a base de martillo y cincel, los mineros respiraban el polvo y el gas tóxico que escapaba de los depósitos minerales. Las explosiones y derrumbes eran un fenómeno frecuente. Los mineros eran examinados de pies a cabeza cada vez que entregaban los minerales por si algún minero se le ocurría tratar de quedarse con un pedazo de oro o plata. Si encontraban que el minero había tratado de robar, lo regresaban a que siguiera trabajando y al final del día lo ejecutaban por su crimen. Si es que el minero sobrevivía hasta el final de su primer contrato, su salud estaba arruinada. Su modo de vida, el hábito de tantos años en las mismas condiciones y la falta de cualquier otra opción no le permitía dejar el trabajo de minero. Por lo tanto, los pocos mineros que sobrevivían el primer contrato se veían forzados a vivir el resto de sus días contratando su labor por otros doce años.⁸

Los intereses del indígena no fueron un factor en la guerra de independencia.

Esta guerra fue causada por dos razones principales. Mariátegui explica cómo la

⁸ Véase Deustua, José R.; *The Bewitchment of Silver: The Social Economy of Mining in Nineteenth-Century Peru*. Ohio: Ohio University Center for International Studies, 2000., Bakewell, Peter; *Mines of Silver and Gold in the Americas*. Vermont: Ashgate Publishing Company, 1997., MacLeod, Murdo J.; *Spanish Central America: A Socioeconomic History, 1520-1720*. Austin: University of Texas Press, 2008.

primera razón por la guerra de independencia fue el romanticismo generado a causa de la revolución Francesa y la constitución norteamericana, las cuales causaron que la burguesía latinoamericana quisiera liberarse de España. La segunda razón por la guerra de independencia fueron los intereses económicos de la burguesía latinoamericana, la cual deseaba entrar en tratos económicos con Inglaterra, Europa y Norteamérica pero no tenía la autoridad para esto porque aún eran colonias y estaban bajo la autoridad de sus colonizadores. Por lo tanto las guerras de independencia no fueron luchadas en el nombre de la libertad de la gente indígena; fueron los intereses económicos de la clase criolla los que impulsaron las diferentes guerras de independencia en el continente americano.

Económicamente, una vez que el Perú ganó su independencia de España, la burguesía criolla entró en tratados de comercio con Inglaterra, otros países europeos y Norteamérica. Estos acuerdos económicos hicieron posible que el Perú se endeudara con Inglaterra a cambio de guano y salitre. Inglaterra y los Estados Unidos invirtieron en el desarrollo de vías férreas en el Perú, maquinaria para seguir explotando las minas de la sierra y también en la industrialización de las ciudades en la costa.

Al principio del siglo XX, Mariátegui observó tres tipos de economías en el Perú: comunismo, feudalismo y capitalismo. El comunismo es el sistema económico que caracteriza las comunidades indígenas en el cual la propiedad privada no existe para explotarla o invertirla. El comunismo indígena se basa en la reciprocidad de servicios. Además del comunismo indígena existía el sistema feudal. Al terminar el virreinato, la tierra que estaba previamente encomendada a los criollos en el Perú pasó a manos de la

burguesía peruana, la cual asumió el poder sobre la tierra y la gente indígena que vivía en ella. Mariátegui escribe que durante la época de la República “a los elementos y características de una sociedad feudal se mezclaron elementos de una sociedad esclavista”⁹. La burguesía peruana ganó su libertad de España y con su nueva autonomía tuvo entonces poder absoluto para continuar explotando al indígena.

En lugar de obtener su libertad, las condiciones de la gente indígena durante la república empeoraron.

El Virreinato aparece menos culpable que la República. Al Virreinato le corresponde, originalmente, toda la responsabilidad de la miseria y la depresión de los indios. Pero, en ese tiempo inquisitorial, una gran voz cristiana, la de fray Bartolomé de Las Casas, defendió vibrantemente a los indios contra los métodos brutales de los colonizadores. No ha habido en la República un defensor tan eficaz y tan porfiado de la raza aborigen. Mientras el Virreinato era un régimen medioeval y extranjero, la República es formalmente un régimen peruano y liberal. Tiene, por consiguiente, la República deberes que no tenía el Virreinato. A la República le tocaba elevar la condición del indio. Y contrariando este deber, la República ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria.¹⁰

Las condiciones feudales en el Perú durante la República fueron comunes a cualquier condición feudal. El dueño de la tierra tenía poder absoluto sobre la tierra y la gente que vivía en ella. El indígena ponía de su parte las semillas, trabajo y materiales necesarios para cultivar la tierra. Después de la cosecha, el arrendatario y el dueño se dividían los productos por partes iguales “sin que el propietario haya hecho otra cosa que ceder el uso de sus terrenos sin abonarlos siquiera”¹¹. Además de trabajar la tierra, el

⁹ Mariátegui, José Carlos; *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Perú: Biblioteca Amauta, 1981, p. 15.

¹⁰ *Ibid.*, p. 46

¹¹ *Ibid.*, p. 96

indígena también estaba obligado a trabajar en cualquier otra cosa que fuera necesaria en la hacienda del patrón. Por el hecho de ser propiedad del patrón y no tener ningún derecho, las mujeres indígenas eran violadas continuamente por el patrón y los hijos de este.

Aparte de la agricultura, la otra opción de trabajo para el indígena era trabajar en las minas de la sierra.

La minería, casi totalmente en manos de dos grandes empresas norteamericanas. En las minas rige el salariado; pero la paga es ínfima, la defensa de la vida del obrero casi nula, la ley de accidentes de trabajo burlada. El sistema del “enganche”, que por medio de anticipos falaces esclaviza al obrero, coloca a los indios a merced de estas empresas capitalistas. Es tanta la miseria a que los condena la feudalidad agraria, que los indios encuentran preferible, con todo, la suerte que les ofrecen las minas.¹²

La burguesía peruana no se dio cuenta de la existencia de la gente indígena hasta después de sufrir la derrota de la guerra del Pacífico (1879-1883) con Chile. El indígena no formaba parte del Perú, este no existía en la conciencia peruana, estaba ahí pero no era tomado en cuenta.

Este fue el contexto histórico peruano en el cual Mariátegui desarrolló su pensamiento. Además de la historia peruana, Mariátegui siguió su propia inclinación hacia lo político. Fue a causa de sus opiniones críticas del gobierno de Leguía (1908-1912, 1919-1930) que Mariátegui tuvo que dejar el Perú en 1920. En Europa, Mariátegui conoció las ideas de Georges Sorel y Antonio Gramsci, las cuales lo influyeron decisivamente. Fue al regresar de Europa en 1923 que Mariátegui escribió su

¹² *Ibid.*, p. 48

crítica de la realidad peruana. Empapado de las ideas socialistas de su tiempo, Mariátegui criticó la realidad peruana desde un punto de vista latinoamericano.

Las siguientes secciones son una breve explicación del fondo teórico que influyó el pensamiento de Mariátegui. Específicamente se explican las ideas de Manuel González Prada, y de Georges Sorel. Estos influyeron en la conclusión de Mariátegui de que la revolución socialista peruana necesita de la presencia de un mito.

2. González Prada

Hay varias ideas de Manuel González Prada (1848-1918) que influyeron el pensamiento de Mariátegui. Entre estas ideas están la realidad del indígena vis a vis las otras clases sociales del Perú, la educación del indígena, y más generalmente el impulso de criticar a la sociedad peruana.

En su “Discurso en el Politeama” de 1888, el objetivo principal de González Prada es el de fomentar el nacionalismo peruano. Una de las maneras que él utiliza para lograr su objetivo es argumentar que la gente indígena son seres humanos iguales a los criollos y los mestizos. Este discurso fue escrito después de la guerra del Pacífico, la cual puso en evidencia la fractura de la población peruana entre las clases criollas, mestizas e indígenas. El Perú no se esperaba perder esta guerra contra Chile porque el Perú había sido el centro del virreinato español y por lo tanto creía ser más poderoso que Chile, pero aun así, Perú perdió esta guerra. Una de las razones por las cuales Chile derrotó a Perú fue porque la gente chilena era más homogénea que la gente del Perú. Los chilenos se veían a sí mismos como chilenos. En el Perú existía una ruptura entre la

clase criolla y la gente indígena mientras que la población de Chile estaba compuesta homogéneamente de criollos y mestizos.

González Prada critica a su propia clase social; la culpa por la falta de un nacionalismo Peruano y por falta de este nacionalismo consecuentemente la culpa por la derrota. Mariátegui escribe que González Prada fue “el primer instante lúcido de la conciencia del Perú”¹³. Por primera vez la burguesía peruana se dio cuenta de que existía la gente indígena. El hecho de vivir en condiciones feudales hicieron que el indígena no se viera a sí mismo como Peruano. En su “Discurso En El Politeama” de 1888, González Prada escribe: “Si del indio hicimos un siervo ¿qué patria defenderá? Como el siervo de la Edad media, sólo combatirá por el señor feudal”¹⁴. El indígena sólo tenía conciencia de sí mismo como indígena en la hacienda de su patrón y por lo tanto la lealtad del indígena sólo se extendía hacia el perímetro de la tierra en que vivía. El indígena no formaba parte del Perú, él no se veía como peruano y la clase burguesa del Perú tampoco lo veía como un elemento constituyente de la república.

En su ensayo “Nuestros Indios” de 1904 González Prada trata de combinar el nacionalismo peruano y el indigenismo. De nuevo González Prada critica las condiciones feudales que existen en la república del Perú.

No se escribe pero se observa el axioma de que el indio no tiene derechos sino obligaciones. Tratándose de él, la queja personal se toma por insubordinación, el reclamo colectivo por conato de sublevación. Los realistas españoles mataban al indio cuando pretendía sacudir el yugo de los conquistadores, nosotros los republicanos nacionales le exterminamos cuando protesta de las contribuciones

¹³ *Ibid.*, p. 255

¹⁴ González Prada, Manuel; *Ensayos Escogidos*. Lima: Editora Latinoamericana S.A., 1958, p. 21.

onerosas... Nuestra forma de gobierno se reduce a una gran mentira, porque no merece llamarse república democrática un estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley.¹⁵

Para resolver las condiciones en que la gente indígena vivía, González Prada sugiere dos posibilidades. La primera es que al indígena se le debe civilizar. Él escribe que el indígena no es esencialmente diferente al hombre blanco. “Los hechos desmienten a los pesimistas. Siempre que el indio se instruye en colegios o se educa por el simple roce con personas civilizadas, adquiere el mismo grado de moral y cultura que el descendiente del español”¹⁶. Esta sugerencia de González Prada era completamente radical cuando él la hizo. Hoy podemos ver que aunque el motivo de su sugerencia era de beneficiar al indígena, González Prada no pudo desprenderse del imperialismo eurocéntrico que dominaba su pensamiento y lo hizo pensar que la civilización europea es el estándar de la verdadera civilización mientras que lo indígena es incuestionablemente inferior.

La segunda sugerencia de González Prada para mejorar la condición del indígena fue adoptada y elaborada con más detalle por Mariátegui. González Prada escribe que una de dos, o la clase dominante cede algo de su poder a la clase indígena, o la clase indígena “adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores...” Por lo tanto, “...la cuestión de indio, más que pedagógica, es económica, es social”¹⁷.

Mariátegui está de acuerdo con las sugerencias de González Prada; el problema indígena

¹⁵ *Ibid.*, p. 53

¹⁶ *Ibid.*, p. 56

¹⁷ Mariátegui, José Carlos; *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Perú: Biblioteca Amauta, 1981, p. 41.

no se trata de educación, se trata de regresarles la tierra. Con herramientas teóricas socialistas e indigenistas, Mariátegui desarrolla estas ideas en sus ensayos “El Problema del Indio” (1928), “El Problema de la Tierra” (1928), y “El Proceso de la Instrucción Pública” (1928).¹⁸

3. Antonio Gramsci

Gramsci y Mariátegui estaban interesados no solamente en el estudio de la economía. A los dos les interesaba el estudio de la cultura. Mariátegui adoptó varias ideas de Gramsci, entre ellas la idea de hegemonía.

Gramsci escribe que un movimiento revolucionario no puede manifestarse simplemente con la toma del poder político por la clase proletaria. Además de ello, se debe desarrollar una estructura contra-hegemónica para reemplazar a la estructura existente. La función del partido socialista es de organizarse para concientizar a la gente políticamente y transformarlos de sujetos pasivos a agentes activos.¹⁹

Como mencionamos en la sección previa, Mariátegui no creía que la solución al problema de desigualdad era pedagógica. En su ensayo “El Proceso de La Instrucción Publica” Mariátegui cita a la declaración hecha por la vanguardia de la Plata en 1925. Hay que notar dos ideas importantes de esta cita. La primera es la opinión que Mariátegui tiene sobre la educación y la segunda es la influencia de Gramsci sobre Mariátegui en términos de hegemonía.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Gramsci, Antonio; *Selections from The Prison Notebooks*. New York: International Publishers, 1985.

El Problema educacional no es sino una de las fases del problema social; por ello no puede ser solucionado aisladamente. La cultura de toda sociedad es la expresión ideológica de los intereses de la clase dominante. La cultura de la sociedad actual es por lo tanto, la expresión ideológica de los intereses de la clase capitalista.²⁰

Cabe enfatizar el hecho de que para Mariátegui la educación del indígena no sería suficiente para cambiar su situación sociopolítica. La opinión de Mariátegui sobre la educación será elaborada en más detalle en la siguiente sección; y el segundo capítulo de este proyecto trata sobre Paulo Freire quien ve a la educación del oprimido como un aspecto central para establecer un sistema político igualitario y democrático.

Influido por Gramsci, Mariátegui pensó que un cambio en la estructura económica no sería suficiente para cambiar la condición del proletariado o indígena. Además de la estructura económica, la cual es central, las clases proletarias e indígenas necesitan ser educadas en términos políticos (concientizar). El problema no es simplemente económico, también es cultural, estético, educacional; en pocas palabras, el problema es la hegemonía de la clase en poder. Aparte de la idea de la hegemonía en la cultura, Gramsci también influyó el pensamiento de Mariátegui con la idea de que debemos dejar de ver a la revolución socialista como si esta estuviera históricamente determinada. En lugar de pensar de esta manera debemos de reconocer que la revolución socialista necesita de un activismo voluntario para hacer que la revolución en realidad tome lugar. Mariátegui acopló la idea del activismo voluntario de Gramsci con la idea del mito de Sorel.

²⁰ Mariátegui, José Carlos; *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Perú: Biblioteca Amauta, 1981, p. 150.

4. Georges Sorel

En su libro *Reflexiones sobre la Violencia* de 1906, Georges Sorel rechaza los movimientos de reforma y en su lugar recomienda las posibilidades que existen en el sindicalismo revolucionario. Sorel escribe de una huelga general mítica que según él tendría el efecto de animar y movilizar al proletariado para entrar en la guerra de clases que destruiría al capitalismo. Sorel no estaba interesado en construir una estructura ideológica coherente y consistente. Más que nada Sorel estaba interesado en la movilización política de la gente.²¹ Sorel se da cuenta de la *fe* que la gente religiosa tiene y él recomienda este tipo de fe en el movimiento revolucionario. De acuerdo a Sorel, el proletariado debería tener un tipo de fe religiosa en que la revolución socialista no solamente es posible sino además es deseable, inminente y necesaria.

Aquellos que viven en el mundo de los mitos están libres de cualquier tipo de refutación y no pueden ser desanimados. Es por lo tanto por medio de los mitos que entendemos la actividad, los sentimientos y las ideas del público cuando se preparan para entrar en una lucha decisiva.²²

Para Sorel, lo importante es que la gente tenga un tipo de fe religiosa hacia la revolución. Él no está interesado en los detalles de cómo se va a poner en marcha esta revolución ni tampoco está interesado en cómo se organizará el proletariado después de la revolución – si esta organización será democrática, igualitaria, socialista. Para realizar el objetivo de generar esta fe religiosa en el proletariado, Sorel escribe que tal vez sea necesario mentir. “...aún suponiendo que los revolucionarios tienen que ser enteramente

²¹ Becker, Marc; *Mariátegui and Latin American Marxist Theory*. EUA: Ohio University Center for International Studies, 1993, p. 42.

²² Sorel, Georges; *Reflections on Violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

engañados en el proyecto de empezar la huelga general”²³. Para Sorel la cuestión más importante es cómo generar el sentimiento religioso de creencia en la revolución en el proletariado.

La influencia de Sorel sobre el pensamiento de Mariátegui será discutida y criticada más a fondo en las secciones siguientes. Por lo pronto es importante mencionar que igual que Sorel, Mariátegui pensó que existía la necesidad de preparar espiritual e intelectualmente al proletariado.

5. Evaluación del problema peruano por Mariátegui

En 1924 la Internacional pensó que la mejor manera de establecer el socialismo en Latinoamérica sería clasificando a Latinoamérica por lenguaje y raza.²⁴ Mariátegui no estuvo de acuerdo con la sugerencia de la Internacional. Él no creía que la naturaleza del problema del indígena fuera racial. Mariátegui estaba convencido que el problema de la gente indígena era la distribución feudal de la tierra. Mariátegui deseaba que el Perú dejara de ser una neo-colonia del imperialismo occidental y creía que la mejor manera de lograr esta meta sería por medio del socialismo.

Mariátegui deseaba que el Perú terminara su dependencia económica en el capital extranjero y también que la gente indígena fuera incorporada en la cultura nacional peruana. Él enfatizó una revolución con una base agraria, nacionalista y anti-imperialista. Mariátegui utilizó el ejemplo de Lenin, quien adoptó el marxismo y lo

²³ *Ibid.*, p. 117

²⁴ Becker, Marc; *Mariátegui and Latin American Marxist Theory*. EUA: Ohio University Center for International Studies, 1993, p. 10.

aplicó a las circunstancias rusas. De la misma manera en que Lenin había establecido el socialismo en Rusia, Mariátegui pensó que era posible establecer un sistema socialista en el Perú.

Mariátegui pensó que la solución a los problemas feudales, anti-imperialistas, y nacionalistas del Perú estaba en la estructura comunitaria de los ayllus. Un ayllu es una comunidad indígena donde no existe la propiedad privada (al menos no de la manera en que ésta existe en la cultura occidental para invertirla y explotarla). El sistema político de un ayllu es comunitario y su economía está caracterizada por la reciprocidad de servicios que los miembros de la comunidad se brindan entre sí. Para Mariátegui, el ayllu era la solución para el Perú porque en el ayllu existía una combinación del socialismo junto con los valores comunitarios indígenas hacia la tierra que cultivaban y en que vivían.²⁵ En 1929, durante la primera Conferencia Latinoamericana Comunista en Buenos Aires, la Internacional decidió censurar las ideas de Mariátegui por no ser ortodoxas.²⁶

En 1928 Mariátegui polemizó con Victor Raúl Haya de la Torre y en octubre de ese año se constituye formalmente el Partido Socialista con Mariátegui como secretario general. Mariátegui no pensaba que un consenso democrático era necesario para establecer un sistema socialista. En lugar de aliar al proletariado y a la clase burguesa, Mariátegui creía que una vanguardia revolucionaria estaría formada por la clase trabajadora, campesinos y el proletariado indígena.²⁷

²⁵ *Ibid.*, p. 46

²⁶ *Ibid.*, p. 49

²⁷ *Ibid.*, p. 49

6. Crítica de la educación de Mariátegui

Debido al contexto histórico de Mariátegui, él rechaza a la educación como un medio para mejorar la situación del indígena. Mariátegui escribe que la educación por sí sola no lograría nada positivo para el indígena porque la educación de su tiempo sólo servía para mantener el status quo.

La burguesía no se rendirá nunca a las elocuentes razones morales de los educadores y de los pensadores de la democracia. Una igualdad que no existe en el plano de la economía y de la política no puede tampoco existir en el plano de la cultura. Se trata de una nivelación lógica dentro de una democracia pura, pero absurda dentro de una democracia burguesa. Y estamos enterados de que la democracia pura, es, en nuestros tiempos, una abstracción.²⁸

El argumento de Mariátegui es que la educación por sí sola no le sirve de mucho al indígena; antes de educarlo, él debe de tener el derecho a sus propias tierras. Mientras el indígena viva en un estado feudal la educación sólo sirve para mantener la hegemonía de la clase burguesa. Otras condiciones, otras estructuras sociopolíticas deben de estar en lugar primero para que el indígena se pueda beneficiar de la educación. El nivel de la calidad de la vida del indígena no se elevará con la educación por sí sola. Mariátegui escribe que debemos de preguntarnos ¿cómo se le trata al indígena vis a vis los otros peruanos? ¿Se le trata como otro ciudadano? ¿Como alguien quien forma parte de la república?

En el proceso de la instrucción pública, como en otros aspectos de nuestra vida, se constata la superposición de elementos extranjeros combinados, insuficientemente aclimatados... El sentimiento y el interés de las cuatro quintas partes de la población no juegan casi ningún rol en la formación de la nacionalidad y de sus instituciones. La educación nacional, por consiguiente, no tiene un espíritu nacional: tiene más bien un espíritu colonial y colonizador.

²⁸ Mariátegui, José Carlos; *Temas de Educación*. Perú: Biblioteca Amauta, 1970, p.44.

Cuando en sus programas de instrucción pública el Estado se refiere a los indios, no se refiere a ellos como a peruanos iguales a todos los demás. Los considera como una raza inferior. La República no se diferencia en este terreno del Virreinato.²⁹

El sistema pedagógico establecido cuando Mariátegui critica a la educación era del tipo que Freire cincuenta años después describe como “bancario”. Los alumnos son vistos como si su mente fuera un espacio vacío en el cual el maestro deposita conocimiento. Este conocimiento de acuerdo a la crítica de Gramsci es nada menos que un elemento de la hegemonía de la clase en el poder. La educación seguía siendo una manera más de colonizar al indígena. Por lo tanto los maestros que educaban al indígena le enseñaban que su raza y clase era naturalmente inferior a la clase burguesa, su cultura inferior a la cultura europea, y de acuerdo a su inferioridad debía de servir a la clase burguesa y trabajar en trabajos apropiados para él. Trabajos técnicos, mecánicos, de limpieza en los cuales pueda utilizar sus manos, su cuerpo y no tenga que utilizar su intelecto. El tipo de trabajo intelectual es más apropiado para los hijos de clase burguesa que naturalmente sirven mejor para pensar que para utilizar su cuerpo o manos. En pocas palabras, de acuerdo a la interpretación de Gramsci, la educación no era más que adoctrinamiento a la creencia de que los indígenas eran naturalmente inferiores que la clase burguesa y por lo tanto debían de mantener su lugar.

Es por estas dos razones que Mariátegui rechaza a la educación como una manera de mejorar la situación del indígena oprimido. La “educación” no le sirve de nada mientras el indígena no sea reconocido como miembro de la sociedad, y la educación

²⁹ Mariátegui, José Carlos; *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Perú: Biblioteca Amauta, 1981, p. 106.

sirve para convencer al indígena de que él no debe tomar parte en las decisiones de la sociedad, su participación en la sociedad debe ser limitada a servir a los intereses de la clase burguesa.

El problema del analfabetismo del indio resulta ser, en fin, un problema mucho mayor, que desborda del restringido marco de un plan meramente pedagógico. Cada día se comprueba más que alfabetizar no es educar. La escuela elemental no redime moral y socialmente al indio. El primer paso real hacia su redención, tiene que ser el abolir su servidumbre.³⁰

La crítica de Mariátegui es que es imposible creer que una buena educación por sí sola fomentara la capacidad humana de gobernarse a sí mismos en una manera justa. Mientras la economía del Perú continuara siendo semi-feudal, ninguna institución democrática o liberal podría desarrollarse.

7. El significado de la religión para Mariátegui

Históricamente los movimientos comunistas han sido caracterizados por el rechazo absoluto de la religión. Mariátegui no estaba de acuerdo con este elemento comunista. Una anécdota biográfica de Mariátegui es que su madre, María Amalia LaChira había perdido a sus tres primeros hijos poco después de nacidos y por esto ella encontró refugio en la religión católica. Su fe en la religión fue tanta que para proteger a sus hijos, ella dejó a su marido Francisco Javier Mariátegui cuando supo que él era hijo de un liberal ateo. María Amalia era una mujer sumamente religiosa y les inculcó este sentido religioso a sus hijos.

Aunque Mariátegui critica la colonización del indígena por el español y los

³⁰ *Ibid.*, p. 160

resultados catastróficos de esta colonización y genocidio, aun así, Mariátegui escribe “En cuanto a religiosidad, la colonización española no pecó de exceso”³¹. Mariátegui creía que la religión es una parte necesaria en la sociedad. Él no creía que era necesario rechazar a la religión para llevar a cabo una lucha social. Él sugiere que deberíamos de pensar en la religión de una manera más amplia. Para él es importante extender la definición de lo religioso porque para Mariátegui una revolución es un movimiento de tipo religioso y el comunismo en sí es esencialmente religioso.³²

Esta manera de ver a la religión como un elemento integral de la sociedad está conectada a su opinión sobre la naturaleza del ser humano. Mariátegui escribe que el ser humano es un animal metafísico, quien es empujado hacia la acción por las dimensiones espirituales y éticas de un mito. “La moral laica... no satisface la necesidad de **absoluto** que existe en el fondo de toda inquietud humana”³³. Sin un mito, la existencia del ser humano no tiene significado histórico.

8. El mito como solución

Hasta este momento se ha elaborado el contexto histórico del cual parte el pensamiento de Mariátegui. Este es un contexto de un intelectual peruano quien ha visto la opresión de la colonización y del estado feudal por el cual el Perú sigue sufriendo. También es un contexto en el cual el socialismo se desarrollaba mundialmente como una

³¹ *Ibid.*, p. 113

³² Becker, Marc; *Mariátegui and Latin American Marxist Theory*. EUA: Ohio University Center for International Studies, 1993, p. 50.

³³ Mariátegui, José Carlos; *Temas de Educación*. Perú: Biblioteca Amauta, 1970, p. 21.

solución a los problemas socioeconómicos y políticos del ser humano oprimido. El problema con el cual Mariátegui contiene es el de la opresión de la mayoría de la población peruana. La solución a este problema de acuerdo a Mariátegui no consiste en la educación o reformas sociales de parte de la clase burguesa hacia el indígena. La solución de acuerdo a Mariátegui está en que el indígena tenga derecho a su propia tierra.

Mariátegui nos dice claramente que el problema del indio no es racial o moral, sino económico:

No nos contentemos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra.³⁴

De acuerdo al análisis de Mariátegui, él está convencido de que “La cuestión indígena arranca de nuestra economía”³⁵. Por lo tanto Mariátegui no creía que las cosas fueran a mejorar para la gente indígena hasta que el problema de la tierra fuera confrontado. Reformas en la educación o evangelios no cambiarían nada mientras el problema de la tierra fuera ignorado. La subsistencia del gamonalismo “tiene en el mantenimiento de la ignorancia del indio el mismo interés que en el cultivo de su alcoholismo”³⁶. Para Mariátegui, el gamonalismo y el desarrollo del indígena son polos opuestos.

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la ciencia cautivó las

³⁴ Mariátegui, José Carlos; *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Perú: Biblioteca Amauta, 1981, p. 30.

³⁵ *Ibid.*, p. 35

³⁶ *Ibid.*, p. 43

esperanzas de mejorar la condición humana de la mayoría de los pensadores de este tiempo. El positivismo fue una fuerte corriente filosófica que penetró no sólo el pensamiento de muchos pero también afectó seriamente la política de varios países. La dictadura de Porfirio Díaz en México (1876-1911) por ejemplo, fue justificada por “los científicos”. El argumento de por qué la clase en poder debía de seguir en el poder y la clase oprimida debía de seguir en su lugar era simple: ¿A quién vamos a confiar más con una decisión importante, por ejemplo el cómo gobernar, a una persona cualquiera sin educación alguna, o a alguien que está preparado y ha estudiado el problema a fondo? La respuesta obvia es que la gente que está mejor preparada debe de tener el poder de hacer estas decisiones y no una gente cualquiera. Por lo tanto el poder siguió en las manos de la clase que ya lo tenía y la clase oprimida siguió obedeciendo lo que la clase burguesa y los expertos decidían. El corolario obvio de esta conclusión es que el porfiriato fue una dictadura y no una democracia.³⁷

No todos los pensadores de este tiempo se dejaron llevar por la corriente del positivismo y Mariátegui fue uno de estos pocos. Una de las consecuencias del positivismo fue el nihilismo. El nihilismo es un estado mental y emocional completamente vacío. El nihilismo es caracterizado por la creencia en que no existe ninguna razón, ningún significado. El ser humano existe pero no hay nada más.

Friedrich Nietzsche describe el nihilismo de la siguiente manera:

Pero la ciencia, apresurada por su ilusión poderosa se acelera hasta sus límites donde en su optimismo escondido en la esencia de la lógica, se hunde como un

³⁷ Zea, Leopoldo, *El Positivismo en México: Nacimiento, Apogeo y Decadencia*. Fondo De Cultura Económica. México: 1968.

barco. Porque el perímetro del círculo de la ciencia tiene un número infinito de puntos; y mientras que no podemos saber cómo es que este círculo puede ser examinado completamente, aun así hombres nobles e inteligentes de cualquier manera han tratado la mitad de su tiempo, e inevitablemente, estos puntos límite en el perímetro de donde uno mira fijamente hacia lo que se niega ser iluminado. Cuando en su triste horror se dan cuenta cómo la lógica se da la vuelta en estos perímetros y finalmente se muerde su propia cola – de repente una nueva idea cae sobre ellos, una idea trágica, que para sólo poder soportarla se necesita del arte como protección y remedio.³⁸

Al confrontar el nihilismo causado por la razón que llegó a sus propios límites, Mariátegui ve a la religión como una solución para el nihilismo. Para él, es preferible que los burgueses se queden con la consecuencia del nihilismo de la ciencia, mientras que el proletariado se pueda quedar con la fe en un mito revolucionario. Mariátegui pensaba que el poder de un revolucionario no surgía de su agilidad para manipular a la ciencia. El poder del revolucionario estaba en su fe, en su pasión y decisión. Era un tipo de fuerza religiosa, mística, espiritual. Para Mariátegui la emoción revolucionaria era una emoción religiosa. Mariátegui escribe que la clase proletaria no debe de ser un espectador pacífico, sino un agente del cambio. Influído por el pensamiento de Sorel, Mariátegui rompe con el determinismo histórico marxista para restaurar el poder del mito al marxismo.

En su ensayo de 1925 “El Hombre y el Mito,” Mariátegui propone que sería mejor si el pueblo desarrollara fe en un mito revolucionario similar a la fe de creyentes en religiones. Además, él también propone que los filósofos se olviden de racionalizar con el público por que la gente común no tiene esta capacidad intelectual. Mariátegui describe al hombre como un animal metafísico que necesita creer en un mito para poder

³⁸ Nietzsche, Friedrich; *The Birth of Tragedy*. EUA: Vintage Books, 1967, p. 97.

existir, para darle propósito a sus acciones. Ni la ciencia ni la filosofía llenan el “yo profundo” que menciona Mariátegui, sólo la fe en un mito.

Otras razones por qué fomentar la fe en un mito revolucionario en lugar de entablar discusiones racionales que Mariátegui menciona son: Porque los hombres que hacen historia están poseídos por una creencia superior mientras que “los demás hombres son el coro anónimo del drama”³⁹. También porque de acuerdo a Mariátegui, el hombre siente la necesidad de un mito, el escepticismo o el nihilismo no lo conforman.

Mariátegui critica a la ciencia y la filosofía por darnos verdades relativas. La razón nos dice que es inútil creer en verdades absolutas y la ciencia nos dice que las verdades del día serán rechazadas mañana y lo mejor que podemos esperar de todo esto son verdades relativas. Esta es precisamente la queja de Mariátegui, él no cree que el pueblo quiera o pueda entender el lenguaje relativista de los filósofos y científicos. Si realmente queremos que la situación del indígena cambie, entonces Mariátegui propone que fomentemos la creencia en un mito revolucionario porque Mariátegui piensa que el hombre sólo actúa cuando él llega a creer en algo absolutamente.

Mariátegui no sólo propuso la creencia en un mito revolucionario para cambiar la situación económica del indígena porque para él la creencia en un mito es más efectiva que entablar un diálogo para crear y descubrir soluciones que reformen nuestras instituciones. Además, la creencia en un mito por parte de la gente indígena sería

³⁹ Mariátegui, José Carlos; *El Alma Matinal y Otras Estaciones del Hombre de Hoy*. Lima: Biblioteca Amauta, 1964, p. 24.

propicia porque esto facilitaría la revolución proletaria. La clase burguesa con su ciencia y filosofía, se había quedado ya sin verdades absolutas, y sería fácil desplazarla del poder si el pueblo luchara unido en la creencia de un mito revolucionario.

Mariátegui cree que la creencia en un mito revolucionario es más efectiva que las reformas llevadas a cabo por el pueblo. Como Sorel, Mariátegui creía que el diálogo entre el pueblo y el estado sólo ofusca las ideas en lugar de aclararlas. En su libro *Reflecciones sobre la Violencia* Sorel rechaza los movimientos de reforma pacíficos y adopta el sindicalismo revolucionario.

...como lo anunciaba Sorel, la experiencia histórica de los últimos lustros ha comprobado que los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos.⁴⁰

Mariátegui adoptó la posición de Sorel porque estaba de acuerdo en que los mitos religiosos son similares a los mitos revolucionarios. Los dos pensaban que ni la filosofía ni la ciencia con toda su razón nos podían dar el ímpetu que las multitudes necesitan para cambiar su situación. La filosofía sólo sigue y analiza a posteriori las acciones de la gente, no nos da razones por las cuales actuar.

Hoy sabemos... que una revolución es siempre religiosa. La palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido. Sirve para algo más que para designar un rito o una iglesia. Poco importa que los soviets escriban en sus affiches de propaganda que “la religión es el opio de los pueblos.” El comunismo es esencialmente religioso.⁴¹

⁴⁰ Mariátegui, José Carlos; *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Perú: Biblioteca Amauta, 1981, p. 193.

⁴¹ *Ibid.*, p. 264

Lo más interesante es que Mariátegui pensaba que necesitamos una definición más amplia de la religión, porque para él, la revolución y el comunismo son dos conceptos esencialmente religiosos. Hay mucha verdad en esto.

Es obvio que la religión no es una parte *esencial*, categóricamente para todo ser humano. Como sociólogo, Mariátegui debió de haberse dado cuenta de esto, pero en lugar, comete el error de pensar que porque la mayoría de las personas tienen creencias religiosas – entonces todos los seres humanos tienen creencias religiosas. Lo cual no es cierto (*Non Sequitur*). De cualquier manera, Mariátegui piensa que porque las creencias religiosas predominan, entonces por lo tanto son necesarias. Para Mariátegui, el hecho de que la religión y el comunismo son verdades absolutas, y por lo tanto necesarias, es otra razón por la cual la creencia en un mito es mejor que diálogos de reforma. Aunque la religión o creencias absolutas no sean una parte esencial del ser humano, las creencias religiosas o revolucionarias comunistas son en efecto dos tipos diferentes de respuestas absolutas, de ideologías.

9. Crítica de las soluciones que Mariátegui propone

Esta última sección es una crítica de las soluciones y algunas de las conclusiones a que Mariátegui llegó. Es importante enfatizar que es absolutamente claro que Mariátegui quería lo mejor para el oprimido y que dado su contexto histórico, sus propuestas eran del todo radicales. Mariátegui realmente ha sido un modelo de carácter ético que nos inspira.⁴² Aun así, existe lugar para criticar y mejorar sus propuestas y

⁴² Véase: Genaro Carnero Checa, *La Acción Escrita: José Carlos Mariátegui Periodista*, Lima: 1980.

conclusiones.

Mariátegui es inconsistente en la manera en que se refiere a la gente indígena por un lado como seres que merecen ser reconocidos como agentes racionales y autónomos, y por otro lado, como un vulgo que “no sutaliza tanto”⁴³. Aunque Mariátegui defiende los intereses indígenas y argumenta a favor del reconocimiento del indígena peruano como agente autónomo en sus *Siete Ensayos de Interpretación de la realidad Peruana*, él no tenía confianza en que el pueblo indígena se pudiera auto-legislar; en otras palabras, que la gente indígena de hecho es gente racional y autónoma. En su ensayo “El Hombre y el Mito” Mariátegui insiste en que es necesario que el pueblo crea en un mito. De acuerdo a Mariátegui cuando se trata de avanzar los intereses del pueblo por medio de la razón, el vulgo desgraciadamente no entiende sutilezas. Por lo tanto, para Mariátegui lo más eficiente es que el pueblo desarrolle fe en un mito revolucionario similar a la fe de creyentes en religiones.

La crítica de Mariátegui empieza aquí. Mariátegui no tiene fe en la habilidad de la gente para auto-legislarse y establecer instituciones que fomenten el desarrollo de los miembros de la sociedad. En lugar, él propone que la gente no piense por sí misma, que crea en mitos revolucionarios y actúe de acuerdo a estos mitos. El argumento de Mariátegui se puede reducir en efecto a lo siguiente: En general, cada persona indígena no puede pensar por sí misma, es mejor si nosotros, los que sí sabemos pensar y quienes sabemos lo que mejor les conviene a ellos, pensamos por ellos. Por el momento lo más

⁴³ Mariátegui, José Carlos; *El Alma Matinal y Otras Estaciones del Hombre de Hoy*. Lima: Biblioteca Amauta, 1964, p. 26.

importante es cambiar las instituciones por medio de una revolución. Después de ganar el poder político, los indígenas serán reconocidos como miembros iguales de la sociedad.

Además de inconsistente, el argumento de Mariátegui es intelectualmente arrogante y paternalista. ¿Por qué Mariátegui decidió que mantener al pueblo en una creencia sería mejor que ayudarlos a desarrollar los instrumentos y la confianza para que ellos pensarán y decidieran por sí mismos? Mariátegui tenía una fe absoluta en que una revolución traería el cambio sociopolítico necesario. El problema con el mito y la revolución es que esta manera de manipular a la gente nos ha llevado a estar en las manos de demagogías populistas - al populismo.⁴⁴ El problema con la solución que Mariátegui nos ofrece es que la persona no se involucra individualmente y autónomamente en el proceso de cambio. Por lo tanto este “cambio” es solamente un cambio de quien está en el poder. El sistema sigue siendo igual por que unos tienen el poder y otros no – sigue siendo un sistema paternalista, autoritario e inestable porque la gente sigue siendo manipulada. La estructura política no se desarrolla. Se provoca una revolución pero no se ve más allá de la revolución en sí y no se piensa en qué viene después de esta. No se pregunta cómo se va a vivir, a estructurar a la sociedad políticamente, económicamente.

⁴⁴ Véase: Sergio Villena Fiengo, Fernando Mayorga, Carlos de la Torre y Aníbal Quijano, *Neopopulismo y Democracia: Estudios Andinos*. Costa Rica: 1997.

10. ¿Cómo se pueden mejorar las propuestas de Mariátegui?

Para empezar, no existen las respuestas absolutas, solamente existen hipótesis que funcionan mejor o peor dependiendo de su contexto. Sólo tenemos que estudiar la historia humana para darnos cuenta de esto. Además, hay que recordar que siempre existe la simple pero importante posibilidad de que estemos equivocados.

A Mariátegui no le hubiera molestado una “mentira noble” al estilo platónico para empezar una revolución. El problema con esta estrategia es que está muy cerca de la tiranía y muy lejos de la democracia. En lugar de engañar y manipular al público con mitos, deberíamos de pensar en cómo distribuir la tierra en poder de las clases dominantes a los indígenas. Un extremo histórico fue la Revolución francesa donde la gente que estaba en el poder fue decapitada por el público enfurecido, sus tierras y pertenencias fueron tomadas por los pobres. El otro extremo fue la colonización de América y África, la tierra fue arrebatada de los nativos y los colonizadores explotaron a la tierra y a los nativos que sobrevivieron el genocidio. Los dos extremos son violaciones de la autonomía de los seres humanos y su bienestar.

Hoy tenemos el ejemplo que Mariátegui no tuvo durante su tiempo. Una manera más efectiva y tolerante de cambiar el poder (y la tierra) de la clase dominante a la gente oprimida sería siguiendo el modelo de Sudáfrica cuando terminó con el apartheid. Por medio de diálogo, la mayoría de la gente estuvo de acuerdo, hubo consenso y el poder fue distribuido gradualmente y sin violencia.

Es difícil verle aspectos positivos a la propuesta de Mariátegui cuando nos dice que para que la situación económica y política cambie para el indígena es necesario que

este crea en un mito, y se arroje a la revolución con una convicción religiosa. Lo positivo de esta posición son las buenas intenciones de Mariátegui y su honestidad al reconocer que la religión y el comunismo son en efecto lo mismo, respuestas absolutas.

Los problemas con su posición son muchos. Tenemos la inconsistencia que hemos explicado ya - argumentar que el indígena debe ser reconocido como agente autónomo y al mismo tiempo no reconocer la capacidad del indígena para auto-legislarse. Otro problema fundamental es que Mariátegui no tenía confianza en la habilidad del indígena para saber que es lo que le conviene a él. Si no tomamos en serio la autonomía del otro, no existe la base, el factor necesario para una relación igualitaria y democrática. Sin esta base, el líder de cualquier movimiento social será paternalista en el mejor caso, pero un dictador en el peor.

Debido a estas inconsistencias y problemas, la propuesta de Mariátegui de que es necesario y mejor que creamos en un mito para liberarnos debe de ser rechazada. La liberación no es un momento donde de repente tenemos libertad. La liberación es un proceso constante que cultivamos como individuos en nuestras propias vidas y como miembros de comunidades; no es un lugar en un futuro utópico al cual llegaremos algún día.

Claro, es fácil juzgar a Mariátegui desde nuestro punto de vista. Tenemos que reconocer que él primero tuvo que enfrentarse con el feudalismo, el reconocimiento del indígena, derechos civiles, etc. Aunque Mariátegui no argumenta específicamente a favor de la democracia, esta es la más propicia para el desarrollo de la libertad de cada individuo. La interacción democrática es una en que las personas en contacto se ofrecen

voluntariamente lo mejor de cada quien, lo que cada persona tenga para mejorar la situación del grupo. La igualdad es algo que podemos sentir fenomenológicamente, cualitativamente y directamente en nuestras relaciones. La libertad o igualdad impuesta es una contradicción.

Las mentiras o mitos no conducen a la democracia. Es irresponsable alborotar a la gente y llevarlos a la guerra sin una probabilidad razonable de ganar. La estrategia y diplomacia son recursos y deberían de ser utilizadas para conseguir lo que el pueblo necesite. Podemos entender la preocupación de Sorel y Mariátegui que el diálogo confunde nuestros objetivos. Como humanos tratando de comunicarnos jamás llegaremos a una claridad completa. Somos humanos con un lenguaje ambiguo por naturaleza y siempre tendremos dudas después de haber analizado las cosas. La razón humana tiene sus límites. Aun así el proceso de tratar de comunicarnos vale la pena en sí porque es en el proceso en el cual nos damos cuenta de cómo nuestra circunstancia cambia y nosotros con ella.

CAPÍTULO III

PAULO FREIRE - *CONSCIENTIZAÇÃO*

Este segundo capítulo analiza el contexto, las teorías, conclusiones y los problemas del pensamiento de Paulo Freire. El capítulo anterior examinó la manera en que Mariátegui criticó el feudalismo y avanzó la causa igualitaria y democrática para los indígenas peruanos. También criticamos sus conclusiones, las cuales fueron inconsistentes, ideológicas y paternalistas. Ahora en este segundo capítulo se explica cómo las propuestas de Freire avanzaron el proyecto democrático en Latinoamérica en teoría y práctica. El pensamiento de Freire no es ideológico pero aun así existen problemas con sus conclusiones. Freire deja atrás a la ideología y adopta un enfoque bastante pragmático en su pensamiento y con su trabajo de educador.

Empezamos con una breve historia de Brasil y el contexto de Freire durante el siglo XX. Después se presenta la pedagogía de *conscientização* (concientización) de Freire. También se analiza el concepto de la interiorización de nuestros opresores y la diferencia entre el humanitarismo y el humanismo. En las últimas tres secciones se presenta una crítica freireana de Mariátegui, el pragmatismo de Freire y por último una crítica freireana de Freire mismo.

1. Contexto histórico y biográfico

Brasil fue colonia Portuguesa de 1500 a 1822. Hay muchas similitudes entre Brasil y las colonias españolas. En Brasil existía una población indígena la cual fue

despojada de sus tierras, y llevada a *aldeias* (aldeas) Jesuitas para cristianizarlas y forzarlas a la esclavitud. Igual que en otras colonias, la mayoría de la población indígena brasileña murió a causa de no tener inmunidad a las enfermedades europeas. Los pocos indígenas que sobrevivieron fueron esclavizados en los *engenhos* (molinos de azúcar). Por el hecho de que tantos indígenas habían muerto, los dueños de los *engenhos* compraron esclavos africanos para incrementar la producción de azúcar. Durante los años que Brasil fue colonia portuguesa, las materias primas que fueron exportadas del Brasil fueron el azúcar, el oro, y el café.⁴⁵

Durante los años de la colonia portuguesa la mayoría de la población en Brasil era indígena y africana. Los pocos portugueses que se encontraban en Brasil manejaban la labor de sus esclavos y la producción en los *engenhos*. Los portugueses no estaban interesados en asimilar a los indígenas y africanos a la cultura portuguesa por lo tanto no existió un movimiento de inmigrantes portugueses hacia el Brasil con intenciones de poblar la colonia y asimilar a los colonizados a la cultura portuguesa.

Nuestra colonización fue sobre todo una empresa comercial. Nuestros colonizadores no tuvieron – y difícilmente podrían haberla tenido – intención de crear en la nueva tierra recién descubierta una civilización. Les interesaba la explotación comercial de la tierra.⁴⁶

Portugal se enfocó en explotar los recursos de su colonia y de esta manera pudo entrar en tratos económicos con Inglaterra y Holanda.

⁴⁵ Bakewell, Peter; *A History of Latin America: Empires and Sequels 1450-1930*. Blackwell Publishers, Malden, MA: 1997.

⁴⁶ Freire, Paulo; *La educación como practica de la libertad*. Siglo Veintiuno Editores, México: 1987, p. 61.

La producción de azúcar (1530-1840) fue el material más exportado del Brasil. No fue hasta que se descubrieron depósitos de oro en la región de Minas Gerais (1700-1760) que los portugueses tuvieron el incentivo de viajar a Brasil.⁴⁷ Por el hecho de que los portugueses vieron a Brasil solamente como un recurso económico, no estuvieron interesados en asimilar a los indígenas y africanos a la cultura portuguesa, no fundaron universidades o escuelas. La imprenta no existió en Brasil hasta 1808 y por lo tanto el nivel de alfabetización de la gran mayoría de brasileños era inexistente.

La independencia brasileña de Portugal fue un caso interesante cuando la comparamos con el esfuerzo de las colonias españolas durante sus guerras de independencia. Después que los portugueses vinieron a Brasil en busca de oro las relaciones entre Brasil y Portugal fueron tales que Portugal realmente dependía de Brasil económicamente. Aunque Brasil era la colonia, Portugal gravitó hacia Brasil. La corte de Juan VI se relocó a Brasil en 1808 en la nueva capital de Rio.⁴⁸ Esto hizo que Brasil aunque era efectivamente una colonia portuguesa se viera al nivel del reino portugués. Esta situación duró trece años hasta que los miembros del parlamento llamaron al rey a que regresara a Lisboa. Al regresar a Portugal, Juan VI dejó a su hijo Pedro a cargo del Brasil. Cuando los miembros del parlamento en Portugal trataron de ordenar al príncipe Pedro en Brasil, él decidió no llevar a cabo sus órdenes y declaró la independencia del Brasil de Portugal. Se nombró emperador (no rey) Pedro I de Brasil para romper con los lazos reales portugueses. Pedro I estuvo en el poder desde 1822 hasta 1831. El hecho de

⁴⁷ Bakewell, *A History of Latin America: Empires and Sequels 1450-1930*. Op.cit. p. 323.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 443

que Brasil no sufrió los daños de una guerra de independencia hizo posible que Brasil pudiera invertir el dinero de sus exportaciones en su propio desarrollo.

Aunque Brasil no pasó por una guerra de independencia, la democracia no ha llegado a Brasil más rápido que en las ex-colonias españolas. Brasil pasó de ser colonia portuguesa a ser un imperio con Don Pedro I y después con su hijo Don Pedro II (1840-1889). Don Pedro II fue despojado de su trono por un golpe militar y después de esta dictadura militar, Brasil ha pasado por una serie de más dictaduras y periodos de gobierno que han tratado de avanzar democráticamente.

Paulo Freire nació en Recife en 1921. Freire supo lo que es vivir con hambre durante su niñez. En los años treinta, durante la depresión económica, el padre de Paulo murió y Paulo tuvo que dejar la escuela para trabajar y ayudar a su madre y hermanos. Fueron estas experiencias las que hicieron que Freire desarrollara su gran sentido de solidaridad con la raza humana. Desde niño él se propuso a sí mismo luchar para mejorar las condiciones de la gente marginalizada.

En 1947 Freire empezó a trabajar con obreros y campesinos analfabetos en el noreste de Brasil. Al principio de los años 60 organizó un movimiento de educación popular para eliminar el analfabetismo. Por el hecho de que los portugueses sólo estuvieron interesados en explotar el trabajo de los esclavos y la materia prima del Brasil, el nivel de alfabetización de la mayoría de los brasileños era muy bajo. En 1962 el noreste del Brasil tenía una población de 25 millones de personas y de estas

aproximadamente 15 millones eran analfabetos.⁴⁹ El mismo Freire estudió la primaria entre Recife y Jaboatão y la secundaria en la escuela Oswaldo Cruz en Recife. En esta escuela, el profesor Aluízio Pessoa de Araújo aceptó el ingreso de Freire con una colegiatura rebajada porque la familia de Freire no tenía los medios económicos para pagar la colegiatura completa. Para reciprocarse el favor, en 1942, Freire empezó a dar clases de portugués en su misma secundaria. Después estudió en la escuela de Leyes de Recife de 1943 a 1947.⁵⁰

En 1962 Freire recibió apoyo del gobierno federal para extender el movimiento de alfabetización. En 1963-64, el plan de Freire era de establecer 2000 círculos culturales para ayudar a 2,000,000 de campesinos a aprender a leer y escribir. Durante estos años, el saber leer y escribir era uno de los requerimientos para tener el derecho al voto en las elecciones presidenciales. Freire fue profesor de historia y filosofía pedagógica en la universidad de Recife hasta el golpe de estado de 1964. El nuevo régimen militar encarceló a Freire y terminó con su proyecto de alfabetización por ser subversivo.⁵¹

Freire y su familia vivieron en el exilio desde 1964 hasta 1979.⁵² Primero en Bolivia y después en Chile donde Freire continuó su proyecto de alfabetización, esta vez con campesinos chilenos. Freire también vivió en los Estados Unidos durante los años

⁴⁹ Freire, Paulo; *Politics and Education*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1998. p. 8.

⁵⁰ Freire, Ana Maria Araújo y Donaldo Macedo; *The Paulo Freire Reader*. New York: Continuum, 2000. p. 14.

⁵¹ *Ibid.*, p. 20

⁵² Freire, Paulo; *Pedagogy of the Heart*. New York: Continuum, 2007. p. 72.

1969-70 y dio clases en Harvard en el Centro para el Estudio de Cambio y Desarrollo Social. Desde 1970 hasta 1979, vivió en Suiza y trabajó para el Consejo Mundial de Iglesias como consultante para la reforma pedagógica popular. Cuando Freire regresó a Brasil él continuó su trabajo de educador hasta su muerte en 1997.

Los elementos contra los cuales Freire luchó fueron por la mayor parte las consecuencias de la colonización portuguesa. La esclavitud fue abolida oficialmente en 1888, y aunque Brasil creció económicamente después de su independencia de Portugal, las condiciones económicas para muchos eran tan pésimas y el hambre que sufrían tan grande que aun a mediados del siglo XX

Muchos campesinos se venden a la esclavitud a sí mismos o a miembros de sus familias para escapar la muerte causada por el hambre. Un periódico de Belo Horizonte descubrió que 50,000 personas se habían vendido a la esclavitud y para comprobarlo, un reportero compró a un hombre y a su esposa por \$30. ‘Yo he visto a mucha gente morir de hambre,’ explicó el esclavo; ‘y es por esto que no me molesta venderme.’ Cuando un vendedor de esclavos fue arrestado en São Paulo en 1959, él admitió que sus clientes eran algunos de los dueños de haciendas en São Paulo, dueños de plantaciones de café y proyectos de construcción – excepto que a las niñas jóvenes se les vendía en burdeles.⁵³

La esclavitud y colonización terminaron oficialmente con la abolición y la independencia de Portugal pero las consecuencias de la colonización y esclavitud nos siguen afectando. De acuerdo a Freire, el hecho de que una persona no esté en el estado político de esclavitud no significa que esta persona sea libre.

Las técnicas utilizadas por Freire para alfabetizar a los campesinos serán explicadas con más detalle en la siguiente sección, pero por el momento es importante explicar el concepto del círculo de cultura.

⁵³ Gerassi, John; *The Great Fear in Latin America*. New York: Collier Books, 1965. p. 98.

Freire decidió utilizar el nombre “círculo de cultura” en lugar de clases de alfabetización por varias razones, una de ellas fue la connotación negativa de la palabra “analfabeto”. Aunque muchos eran analfabetos, nadie quería describirse o pensar de sí mismo como tal. Además el método de Freire no se concentraba solamente en enseñar a leer y escribir. En el proceso de alfabetización, una de las metas de Freire era crear las circunstancias para que los estudiantes se descubrieran a sí mismos como seres humanos, con agencia propia, como sujetos y no objetos, como miembros de una comunidad y creadores de cultura.

Freire empezaba preguntado a los estudiantes la diferencia entre los animales y los seres humanos. La libertad de los campesinos que no se veían forzados a venderse a la esclavitud tiene que ser calificada. Es cierto que ellos eran libres, técnicamente no eran esclavos, pero no por esto se veían a sí mismos como personas libres, con agencia propia para decidir por sí mismos. Un campesino estudiante en los círculos de cultura en Chile respondió de la siguiente manera cuando se les preguntó cual era la diferencia entre los animales y los seres humanos: “No hay diferencia alguna entre el hombre y el animal y, cuando la hay, es en ventaja de este. Es más libre...”⁵⁴ Para este campesino un animal es más libre que un ser humano. Su respuesta honesta nos da a saber cómo se veían a sí mismos los campesinos con que Freire trabajó y el contexto en que él luchó. Aunque no eran esclavos, los campesinos no se veían como agentes libres, como sujetos con la opción de actuar y a consecuencia de sus decisiones hacer su propia vida, su propia historia. Al contrario, se veían como objetos a los cuales se les imponían órdenes

⁵⁴ Freire, Paulo; *Extensión o Comunicación*. Colombia: Editorial América Latina, 1974. p. 132.

y por lo tanto los animales que no se veían obligados a obedecer a nadie eran más libres.

Le preguntamos a uno de estos campesinos que terminaba con el primer nivel de clases por qué no había aprendido a leer y escribir antes de la reforma agraria. ‘Antes de la reforma agraria,’ él dijo ‘yo ni si quiera pensaba. Ni tampoco mis amigos.’

‘¿Por qué?’ le preguntamos.

‘Porque no era posible. Vivíamos bajo órdenes. Sólo teníamos que hacer lo que nos ordenaban. No podíamos decir nada,’ dijo enfáticamente.⁵⁵

El hecho de no verse a sí mismos como seres humanos (sujetos) sino aun peor que animales (objetos) y creer que los únicos que pueden pensar, hablar y decidir son los que dan órdenes también afectó su opinión sobre lo que significa la cultura. Como la mayoría de quienes tienen la conciencia colonizada, los campesinos con que Freire trabajó, pensaban que la cultura era una cosa de la gente de clase alta, de gente blanca con descendencia europea. Parte del proceso de concientización es descubrir cómo los seres humanos van creando cultura al actuar. Por lo tanto la cultura no es solamente algo que les pertenece a las clases altas y a los descendientes europeos. La cultura de la raza humana se manifiesta en una pluralidad de maneras y todas son culturas.

Muchos de ellos, durante los debates, donde comprenden el concepto antropológico de la cultura afirman felices y confiados que no se les está mostrando ‘nada nuevo, sino que se les está refrescando la memoria’. ‘Hago zapatos – dice otro -, pero ahora descubro que tengo el mismo valor del doctor que hace libros.’

‘Mañana – dijo una vez un trabajador de la Prefectura de Brasilia, al discutir el concepto de la cultura – voy a entrar en mi trabajo con la cabeza en alto.’

Descubrió el valor de su persona. Se afirmó en sí mismo. ‘Sé ahora que soy culto’ – afirmó enfáticamente un viejo campesino. Y al preguntarle cómo lo sabía, respondió con el mismo énfasis: ‘Porque trabajo y trabajando transformo al mundo.’⁵⁶

⁵⁵ Freire, Paulo; “The Adult Literacy Process as Cultural Action for Freedom”, en *Harvard Educational Review* 40:2 (1970) 205-225.

⁵⁶ Freire, Paulo, *La educación como practica de la libertad*. Op.cit. p. 107.

Freire, con su sentido de pluralismo democrático luchó contra las consecuencias de la colonización portuguesa del Brasil, pero por otro lado Freire también luchó contra las consecuencias de las políticas económicas del neo-liberalismo en este último siglo y contra el cinismo que existe en los países desarrollados.

2. *Conscientização*

El pensamiento de Paulo Freire fue influido más que nada por su contexto histórico y sus propias experiencias. Las ideas filosóficas que lo ayudaron en gran parte a formular sus teorías son el existencialismo, la fenomenología, el marxismo y el cristianismo. Las ideas de Marx, Sartre, Memmi, Fromm, Fanon, y Gramsci fueron sus mayores influencias. Al ser acusado no sólo por falta de originalidad sino de plagio de filósofos europeos y norteamericanos, Freire respondió con una frase de John Dewey de su libro *Democracy and Education* (1916) “Además, con respecto a la originalidad siempre pensamos con Dewey, para quien ‘la originalidad no está en lo fantástico sino en el nuevo uso de las cosas conocidas’.”⁵⁷

Para explicar la táctica pedagógica de Paulo Freire se puede empezar por el concepto de concientización el cual más que un método es un proceso. El término *conscientização* “se refiere a el aprender a percibir las contradicciones sociales, políticas y económicas y a tomar acción en contra de los elementos opresivos de nuestra realidad”⁵⁸. El proceso de concientización incluye el desarrollo de una actitud consciente

⁵⁷ *Ibid.*, p. 121

⁵⁸ Freire, Paulo; *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Continuum, 2006. p. 35.

y crítica. De acuerdo a Denis Collins, un biógrafo de Freire, una conciencia crítica implica el entender y el analizar las *relaciones* del ser humano, en las cuales el/ella se descubre a sí mismo/a siempre en una situación.⁵⁹ Este proceso empieza primero con la persona misma y se va extendiendo cuando la persona logra verse a sí misma como parte de diferentes grupos oprimidos. Generalmente empieza con su propia clase, sexo, raza, pero la persona puede llegar a identificarse a sí misma con la alegría o el sufrimiento del medio ambiente, las personas obesas, inválidas, los animales, los viejos de edad, los jóvenes de edad, en fin, con “el otro” generalizado – con cualquier “otro” al cual no pertenece pero con el cual se identifica al darse cuenta de los factores comunes entre ella y el otro.

Existen varios elementos en el proceso de concientización. Como ya mencionamos, Freire empezaba tratando de crear las condiciones en las cuales sus estudiantes se dieran cuenta de su propia agencia para hacer decisiones. Freire describe este primer paso como la diferencia entre lo que es ser un objeto (una cosa) y un sujeto (una persona). Luego que sus estudiantes reconocían su propia agencia, Freire enfatizaba que las consecuencias de sus decisiones eran las que iban formando la historia y cultura humana, y en la manera en que cada ser humano tiene la capacidad de hacer su vida, de cambiar el mundo.

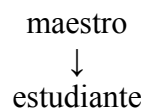
El proceso de concientización requiere de una relación democrática entre la maestra y sus alumnas. La educación y la libertad no se pueden lograr con relaciones opresivas.

⁵⁹ Collins, Denis; *Paulo Freire: His life, works & thought*. New York: Paulist Press, 1977. p. 61.

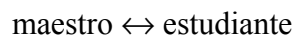
El educador que aliena la ignorancia, se mantiene en posiciones fijas, invariables. Será siempre el que sabe, en tanto los educandos serán siempre los que no saben. La rigidez de estas posiciones niega a la educación y al conocimiento como procesos de búsqueda.⁶⁰

El método pedagógico de Freire utiliza a la democracia para llegar a ésta; el proceso y la meta son el mismo. Freire critica a los maestros que se creen dueños del conocimiento y a sus estudiantes como receptáculos vacíos en los cuales los maestros tienen que depositar su conocimiento. Él llama a este método pedagógico el “método bancario” de la educación. Esta manera de enseñar es políticamente similar a la colonización. Una cultura, la colonizadora es la cultura válida y la otra, la colonizada, debe de ser asimilada. Es una manera violenta de tratar a los estudiantes como cosas y no como seres humanos con sus propias inclinaciones y maneras legítimas de pensar.

Freire sugiere una relación recíproca entre el maestro y el estudiante en un medio ambiente en el cual todos aprenden. El método bancario de la educación es una relación vertical:



Esta relación es caracterizada por el poder, la opresión y la jerarquía. En la concientización las relaciones existen horizontalmente:



Este tipo de relación es democrática porque el maestro y el estudiante están dispuestos a

⁶⁰ Freire, Paulo; *Pedagogía del Oprimido*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1979. p. 77.

aprender del otro. Nadie esta encima de nadie y existe el respeto mutuo. Los dos tienen experiencias y conocimientos diferentes que se ofrecen entre sí y de esta manera todos aprenden y se mejoran como personas.

Freire se opone categóricamente a las relaciones autoritarias las cuales causan la opresión no sólo del que obviamente está oprimido, sino que también causan la opresión del que oprime.

Este miedo a la libertad también se instaura en los opresores, pero como es obvio, de manera diferente. En los oprimidos el miedo a la libertad es el miedo de asumirla. En los opresores, es el miedo de perder la 'libertad' de oprimir.⁶¹

No existe peor dinámica entre la gente que la opresión. Cualquier relación autoritaria es dañina para todos los involucrados. Como ya sabemos, las mujeres no son las únicas que sufren de las consecuencias negativas del sexismo. Definitivamente son las que sufren más de la opresión sexista, pero el sexismo también afecta a los hombres cuando por ejemplo ellos son deshumanizados como si fueran solamente un recurso financiero.⁶² Su valor no es más que el valor de su cuenta de banco. Igualmente, el racismo definitivamente afecta más negativamente a la persona de piel oscura que a la persona de piel clara. Pero luego todos son afectados cuando la persona de piel ligera no aprende a expresar sus emociones porque de acuerdo al racismo las personas de piel blanca no deben de sentir emociones, las emociones son cosas de personas de piel oscura. Bajo el esquema racista, la raza blanca es caracterizada por el uso de la razón, no de su expresión emocional.

⁶¹ *Ibid.*, p. 43

⁶² Benatar, David, "The Second Sexism", en *Social Theory and Practice* 29/2 (2003); y Neil Thompson, "Men and Anti-Sexism", en *British Journal of Social Work* 25/4 (1995).

En lugar de tácitamente promover las relaciones opresoras con el método de educación bancario, Freire opta por la concientización, la cual utiliza el diálogo entre seres iguales y nunca la imposición opresiva. Una de las consecuencias del método bancario es que los estudiantes no aprenden a criticar analíticamente. La relación entre un maestro y un estudiante utilizando un método bancario es similar a la relación entre un campesino que obedece las ordenes de su patrón. Como el campesino que Freire mencionó, cuando la gente vive dominada por otros, ellos no desarrollan la disposición para pensar, cuestionar, analizar por sí mismos, simplemente obedecen las ordenes que les son impuestas.

Para prevenir la opresión y para promover la democracia, Freire sugiere que los educadores problematizen el tema que se está discutiendo. En lugar de imponer su conocimiento sobre los estudiantes, al problematizar el tema discutido los maestros promueven el diálogo entre el maestro y los alumnos. El método bancario niega el diálogo porque no hay por qué dialogar. El maestro es el que sabe y los estudiantes son los ignorantes, los que tienen que aprender lo que el maestro les enseña. Al problematizar el tema, el maestro adopta una posición humilde y abierta y por su ejemplo, los estudiantes también se abren a la posibilidad de escuchar las opiniones y argumentos de las otras personas que discuten el tema. De esta manera, la concientización promueve una dinámica democrática porque se niega a la noción de que unos tienen poder y otros no, que unos deben mandar y otros obedecer sin cuestionar. Al contrario, al problematizar se promueve el diálogo, el análisis crítico que ayuda a los estudiantes a desarrollar una disposición para dialogar no sólo en el aula de estudios sino

también con las otras personas con las cuales tienen relaciones y con los otros ciudadanos con los cuales colaboran para cambiar su situación política.

3. Interiorización

Freire se dio cuenta que es difícil ser libre, no solamente por las condiciones económicas y políticas que crean contextos de opresión para tanta gente. Él descubrió que aun cuando buscamos activamente nuestra libertad existen obstáculos internos que nos impiden ser libres. El concepto de la interiorización en esta sección es psicológicamente profundo y abundante en significado. La interiorización es un obstáculo en el proceso de la concientización. Para empezar a describir lo que significa la interiorización, tenemos dos recursos teóricos importantes. Estos son el concepto de la hegemonía de Antonio Gramsci y la diferencia que Jean Paul Sartre describe entre el “ser en sí” y el “ser por sí”.

La semilla del concepto de la hegemonía empieza con el ensayo de Marx “La Ideología Alemana” (1845) donde él describe cómo la manera de pensar (conciencia), la manera de ver el mundo, el concepto de la realidad de la clase que está en el poder es aceptada por todos, incluso las clases oprimidas. Gramsci trabajó con el concepto de la ideología y desarrolló el concepto de la hegemonía. La clase en poder mantiene su poder (hegemonía) por el hecho de difundir su ideología en la sociedad.⁶³ La heteronormatividad por ejemplo, es la ideología con la cual el grupo heterosexual mantiene su hegemonía. La heteronormatividad se puede observar en todos los rincones

⁶³ Gramsci, Antonio; *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers, 1985.

de nuestra sociedad. Todos somos socializados a comportarnos, vestirnos, hablar, pensar y hasta tener aspiraciones y metas de acuerdo a nuestro género sexual. Lo homosexual, bisexual, asexual está fuera de la norma aceptada – no es normal. Gramsci notó que las clases en poder mantienen su hegemonía mediante la difusión de la ideología de su clase por medio de todas las instituciones sociales y aspectos culturales – la escuela, la familia, la literatura, música, etc.

En su libro *El Ser y La Nada* (1944) Jean Paul Sartre describe que existen dos tipos de conciencias, las cuales son “por sí” y las que son “en sí”.⁶⁴ Él nos dice que solamente las personas quienes ejercitan su propia agencia haciendo decisiones autónomas son “por sí”. Las cosas: la mesa, la silla, la lluvia, los animales e inclusive las personas que no deciden por su propia agencia, todas estas son cosas “en sí”.

Al trabajar con campesinos analfabetos, Freire se dio cuenta que enseñarles a leer y escribir no era suficiente para terminar con su opresión. La opresión en realidad es muy profunda. Él se dio cuenta que los campesinos no solamente eran personas marginalizadas, sino peor aún, ellos existían por otros, no por sí mismos. Su contexto social había hecho que el propósito de su agencia fuera solamente para obedecer a su patrón. Sus condiciones económicas y políticas los habían condicionado a que no fueran hombres y mujeres (sujetos). Ellos eran cosas (objetos) que existían “en sí”, para servir a otro. El problema no era solamente que no sabían leer y escribir, ellos estaban completamente enajenados de su propia agencia. Por esta razón, Freire optó por no solamente alfabetizar a la gente, él necesitó concientizar a la gente para crear las

⁶⁴ Sartre, Jean Paul; *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press, 1971.

condiciones en las cuales ellos se dieran cuenta de su propia agencia como seres humanos.

El concepto de la libertad es diferente para todos, para Freire la libertad significa el derecho de todo ser humano para ser más humano. Al trabajar con los campesinos, él se dio cuenta que la libertad para ellos significaba algo muy diferente.

... quieren la Reforma Agraria, no para liberarse, sino para poseer tierras y, con esta, transformarse en propietarios o, en forma más precisa, en patrones de nuevos empleados... Su ideal es, realmente, ser hombres, pero para ellos, ser hombres, en la contradicción en que siempre estuvieron y cuya superación no tienen clara, equivale a ser opresores. Estos son sus testimonios de la humanidad.⁶⁵

Para los campesinos el ser libre significaba ser opresor. Dentro del contexto en que vivían, existía la dicotomía entre el patrón (libre) y el campesino (obligado). Dado su contexto histórico, el único ejemplo que los campesinos tenían de lo que significa disfrutar de la libertad es el ejemplo de su patrón el cual es libre para darles órdenes.

Los campesinos que querían ser libres para dar órdenes y oprimir a otros solamente son un ejemplo de lo que significa interiorizar al opresor. Históricamente podemos observar cómo para los colonizados, el estudiar en Europa significaba ser culto. Ahora con el imperialismo norteamericano, un título de alguna institución académica norteamericana es considerado con más valor que la educación de universidades latinoamericanas o africanas. También podemos observar a inmigrantes México-Americanos que empiezan a trabajar como agentes de protección de la frontera (Border Patrol) en cuanto reciben su residencia. Igualmente, para personas morenas que

⁶⁵ Freire, *Pedagogía del Oprimido*. Op.cit. p. 42.

han interiorizado al opresor blanco, la belleza humana significa tener el pelo amarillo, ojos azules, la piel blanca. En fin, como los campesinos que Freire describe, queremos lo que nosotros pensamos significa ser libre, culto, hermoso, las características de las personas con el poder. Esto significa en parte que hemos interiorizado la hegemonía de la clase en el poder.

El poder votar o expresarnos libremente, no significa que seamos libres. El hecho de que no estemos esclavizados físicamente no significa que no estemos bajo las órdenes de algún opresor interiorizado. La hegemonía de la clase en el poder se manifiesta cuando interiorizamos a nuestros opresores. Freire escribe que:

Recientemente, en un país latinoamericano, según el testimonio que nos fue dado por un sociólogo amigo, un grupo de campesinos, armados, se apoderó de un latifundio. Por motivos de orden táctico se pensó en mantener al propietario como rehén. Sin embargo, ningún campesino consiguió custodiarlo. Su sola presencia los asustaba. Posiblemente también la acción misma de luchar contra el patrón les provocaba sentimiento de culpa. En verdad, el patrón estaba 'dentro' de ellos...⁶⁶

Estos campesinos en realidad habían interiorizado el poder de su patrón. Aunque el patrón físicamente no les podía dar órdenes, ni los podía castigar, aun así ellos lo respetaban, le tenían miedo. La libertad de los campesinos no era simplemente cosa de deshacerse del patrón. Los campesinos estaban ya condicionados a comportarse de cierta manera, a obedecer, a mantener su lugar. Cuando interiorizamos a nuestros opresores, nos comportamos como ellos nos mandan aunque ellos no estén físicamente presentes.

Interiorizamos a nuestros patrones (la hegemonía) desde niños al ser socializados

⁶⁶ *Ibid.*, p. 65

a comportarnos de cierta manera. Patrick J. Finn en su libro *Literacy with an Attitude* (2009) describe cómo los estudiantes de escuelas de clase baja y alta responden a la pregunta: ¿Qué es conocimiento? Los estudiantes de clase baja responden de una manera sumisa que el conocimiento es algo que los maestros (figuras de autoridad) poseen. Los estudiantes de clase alta los cuales están seguros de sí mismos, responden que el conocimiento es algo que ellos mismos pueden crear u obtener por su propia cuenta.⁶⁷ Lingüísticamente, al interiorizar el patriarcado las mujeres terminan sus enunciados con un tono de interrogación, el tono de las palabras asciende. De esta manera aun cuando las mujeres están afirmando una declaración, el tono con el que lo expresan da a entender que su enunciado necesita la aprobación de alguna figura con poder superior (un hombre o un maestro). Mientras que el tono de la voz de los hombres desciende creando una puntuación de afirmación.⁶⁸ Darnos cuenta de las diferentes maneras en que estamos condicionados a comportarnos es parte del proceso de la concientización y la búsqueda de nuestra libertad.

4. Humanitarianismo y humanismo

Freire era humanista y como tal él pensaba que “la vocación ontológica de todo ser humano es el ser aun más humano”⁶⁹. Esta es una de las razones por las cuales Freire estaba en contra de las relaciones opresivas y entre estas la práctica de educación

⁶⁷ Finn, Patrick J.; *Literacy with an Attitude: Educating Working-Class Children in Their Own Self-Interest*. New York: SUNY Press, 2009.

⁶⁸ Lakoff, Robin; *Language and Woman's Place*. New York: Harper & Row, 1975.

⁶⁹ Freire, *Pedagogía del Oprimido*. Op.cit. p. 67

bancaria.

Freire pensó que era importante distinguir entre el humanitarismo y el humanismo. Aunque los dos conceptos tienen buenas intenciones, no son lo mismo y no llegan a los mismos resultados. Freire era crítico de los movimientos sociales humanitarios porque al pretender ayudar lo que realmente sucede es que los que brindan su ayuda a los marginalizados les roban de la oportunidad de ejercer su propia agencia para mejorar su propia condición. “El asistencialismo, al contrario, es una forma de acción que roba al hombre condiciones para el logro de una de las necesidades fundamentales de su alma – la responsabilidad”⁷⁰. Hay maneras de ayudar que imponen la ayuda y otras que fomentan la autonomía de la persona o grupo que es ayudado. Si ayudamos algún amigo que no puede usar sus manos para abrir algo y lo que hacemos es abrir la botella o carta y luego dársela, realmente no lo estamos ayudando. Lo estamos haciendo dependiente de nosotros. Además, implícitamente lo estamos oprimiendo por buenas que sean nuestras intenciones. Freire nos invita a que seamos críticos aun cuando tenemos las buenas intenciones de ayudar.

Freire sugiere que cuando queramos ayudar a alguien o luchemos por alguna causa, que seamos humanistas y no humanitaristas. El humanitarismo no se presta al diálogo. El que está en la posición de ayudar cree saber lo que la persona que necesita ayuda necesita y le impone su ayuda. El humanista respeta a la persona que necesita ayuda para que esta se ayude a sí misma. Para explorar esta diferencia Freire utiliza los conceptos de necrófilo y biófilo de Erich Fromm. En su libro *El Corazón Del Hombre*

⁷⁰ Freire, *La educación como práctica de la libertad*. Op.cit. p. 50

(1967), Fromm distingue entre las personas que aun al ayudar sienten la necesidad de controlar la situación o las cosas o personas que están ayudando y las personas que dejan que la situación, las cosas y la gente sean lo que tienen que ser. Las personas que sienten la necesidad de controlar son necrófilas, al tratar de controlar ellos niegan las posibilidades de la vida. Las personas que dejan ser son biófilas, aman a la vida, respetan la creatividad de los seres humanos y situaciones.⁷¹

Freire escribe que son el amor y el respeto a la vida los que nos llevan a dialogar con las personas para descubrirnos en el proceso. El diálogo no impone, el diálogo respeta, busca soluciones y es democrático. Durante el proceso del diálogo desarrollamos la sensibilidad de la tolerancia y solamente cuando toleramos las opiniones y maneras de ser del otro es cuando podemos aprender de él y de nosotros mismos.

Hemos aprendido el contexto, las razones, el proyecto y los instrumentos de Freire. Ahora, con esto ya establecido podemos seguir con el resto de este segundo capítulo el cual es una crítica freireana del proyecto de Mariátegui, el pragmatismo de Freire y por último una crítica freireana del mismo Freire.

5. Crítica freireana de Mariátegui

Hablar de democracia y callar al pueblo es una farsa. Hablar de humanismo y negar a los hombres es una mentira.⁷²

⁷¹ Fromm, Erich; *El Corazón Del Hombre: Su potencia para el bien y para el mal*. México: Fondo de la Cultura Económica, 1967.

⁷² Freire, *Pedagogía del Oprimido*. Op.cit. p.109

Una de las bases sobre las cuales la pedagogía de Freire está basada es el diálogo. Como ya hemos visto, Freire prefiere el diálogo a la imposición. Él nos dice que es necesario desarrollar nuestra tolerancia hacia las opiniones de los otros para que todos podamos aprender en el proceso. Al tolerar la manera de ser y pensar del otro, esto no significa que yo tenga que dejar de ser quien soy. El diálogo y la imposición son polos opuestos. De acuerdo a Freire, la imposición proviene de la inseguridad con mi propia opinión, proviene de la necrófilia, de la necesidad de mantener el control y de pensar en términos absolutos con soluciones predeterminadas. El diálogo proviene de la tolerancia, de la seguridad en nosotros mismos que aunque los otros no estén de acuerdo con nuestra opinión, esto no quiere decir que nos creamos equivocados. El diálogo también proviene de la biófilia que deja ser a la gente y a las situaciones, y de ver el mundo en un proceso de construcción. En lugar de pensar que las respuestas o la verdad ya han sido determinadas, una persona que dialoga piensa que estas se encuentran al dialogar. La imposición proviene del miedo de perder el control. El diálogo proviene del amor, el respeto, la humildad y la curiosidad.

Antes de empezar con la crítica freireana de Mariátegui, es necesario aclarar que Mariátegui luchó y apoyó a los movimientos indígenas y a sus líderes. Es obvio que las intenciones de Mariátegui eran de ayudar a la gente oprimida. La crítica freireana de Mariátegui está en los detalles del *cómo* Mariátegui luchó y apoyó los movimientos indígenas. Freire no critica a Mariátegui directamente, sino la manera en que Mariátegui se propone ayudar. La manera en que Mariátegui ofrece su ayuda es humanitarista, aunque no se opone al diálogo con el pueblo finalmente él no confía en este. La crítica

freireana del mito de Mariátegui tiene varios ángulos. Primero, Freire no está de acuerdo con el mito que Mariátegui propone porque éste niega la capacidad de los indígenas en determinar por sí mismos sus intereses. Segundo, porque al hacerlos creer en un mito, lo que sucede realmente es que Mariátegui continúa con el mismo patrón de la colonización. Tercero, porque el método de liberación de Mariátegui es impuesto de arriba hacia abajo y por último porque el mito de Mariátegui nos conduce al populismo.

Como ya vimos en el primer capítulo, Mariátegui creía que la manera más efectiva para mejorar la situación de la gente indígena en el Perú sería si ellos creyeran con una fe y pasión religiosa en un mito revolucionario. Mariátegui no creía que el pueblo tenía la capacidad de dialogar y descubrir en el proceso sus propias metas políticas. Mariátegui escribe: “El vulgo no sutiliza tanto. El hombre se resiste a seguir una verdad mientras no la cree absoluta y suprema... Hay que proponerle una fe, un mito, una acción”⁷³. Freire no está de acuerdo con esta manera de ayudar a los oprimidos. La crítica Freireana del mito de Mariátegui es la siguiente:

Sustituirlo por el antidiálogo, por la sloganización, por la verticalidad, por los comunicados es pretender la liberación de los oprimidos con instrumentos de la ‘domesticación’. Pretender la liberación de ellos sin su reflexión en el acto de esta liberación es transformarlos en objetos que se deben salvar de un incendio. Es hacerlos caer en el engaño populista y transformarlos en masa maniobrable.⁷⁴

La crítica de Freire de Mariátegui es que al no tener fe en la capacidad de la gente en poder pensar por sí misma, lo que Mariátegui realmente está haciendo es convertirla en objetos para manipularlos. En la *Pedagogía del Oprimido* Freire escribe

⁷³ Mariátegui, José Carlos; *El Alma Matinal y Otras Estaciones del Hombre de Hoy*. Lima: Biblioteca Amauta, 1964, p. 26.

⁷⁴ Freire, *Pedagogía del Oprimido*. Op.cit. p. 67

que cuando los líderes pasan del lado de los explotadores (la clase alta) al lado y a favor de los explotados (en el caso de Mariátegui, la gente indígena) lo que pasa es que ya están condicionados y “deformados” por la ideología de su origen y por lo tanto “...la desconfianza en el pueblo. Desconfianza en que el pueblo sea capaz de pensar correctamente. Sea capaz de querer. De saber”⁷⁵. Esta observación de Freire también la podemos ver cuando González Prada argumentando a favor del indígena escribió que el indio tiene la capacidad de ser civilizado – tomando a la cultura europea como el estándar de la civilización.

De la misma manera en que la educación no se debe imponer sobre los estudiantes, la liberación no se debe ni puede imponer en nadie. El método de liberación de Mariátegui causa que la clase oprimida acepte las soluciones de los líderes y viva de acuerdo con los mitos y prácticas prescritas para ellos por los que tienen el poder.

La propaganda, los slogans, los ‘depósitos’, los mitos, son instrumentos usados por el invasor para lograr sus objetivos: persuadir a los invadidos de que deben ser ‘objetos’ de su acción, que deben ser presas dóciles de su conquista.⁷⁶

El mito de Mariátegui funcionaría básicamente igual que la ideología colonizadora. Este mito proviene de afuera de la conciencia de la gente, es externo a su voluntad y al aceptarlo no son liberados, son manipulados por un nuevo invasor. Freire critica a los movimientos populistas que niegan a los marginalizados el derecho de participar en su propia liberación. Los líderes de movimientos revolucionarios no pueden darles la libertad a los oprimidos. Tampoco pueden usar métodos opresores

⁷⁵ *Ibid.*, p. 61

⁷⁶ Freire, Paulo; *Extensión o Comunicación*. Colombia: Editorial América Latina, 1974. p. 46

temporalmente para liberarlos después de que la revolución triunfe. Los líderes tienen la responsabilidad de coordinar y facilitar el diálogo entre la gente pero Freire critica que ellos invalidan sus objetivos cuando niegan la participación de los oprimidos para liberarlos.

6. El pragmatismo de Freire

Para empezar, ¿qué significa el pragmatismo? El término “pragmatismo” es utilizado de muchas maneras y no siempre de una manera positiva, muchas veces el término pragmatista es utilizado como insulto. Entonces, ¿qué es el pragmatismo? El pragmatismo fue definido originalmente por Charles S. Peirce como un método para pensar en y probar hipótesis, para experimentar qué funciona y qué no funciona, qué hipótesis nos llevan a resultados que son satisfactorios.⁷⁷

Consideremos qué efectos, los cuales tal vez influyan prácticamente, el objeto que consideramos tiene. Entonces, lo que pensamos de estos efectos es el todo de lo que pensamos del objeto.⁷⁸

El pragmatismo es caracterizado por ser abierto, por no tener una meta preestablecida, en otras palabras por el aceptar que somos falibles. El falibilismo es la actitud de estar consciente de que siempre existe la posibilidad de que estemos equivocados, lo cual no es negativo. Es similar al modelo científico por que se necesita de una comunidad de colaboradores / investigadores los cuales están al mismo nivel de jerarquía. Esta comunidad de investigadores está formada por todos aquellos que

⁷⁷ Peirce, Charles Sanders; “How to Make our Ideas Clear” y “The Fixation of Belief”, en *The Essential Peirce* Vol. 1., Nathan Houser y Christian Kloesel Eds. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 132

contribuyen al experimento y a los cuales les afecta los resultados de la investigación. El pragmatismo siempre empieza en algún contexto en la experiencia humana y se mueve de este contexto hacia lo teórico para formular hipótesis las cuales deben regresar al contexto empírico para experimentarlas y saber entonces cuales son sus resultados. Siempre se empieza con algún problema en la experiencia de la comunidad de colaboradores / investigadores. El pragmatismo está en contra de empezar o quedarse en el plano de teorías que no están basadas en la experiencia de la vida humana. El falibilismo del pragmatismo está en contra del dogmatismo y por lo tanto está dispuesto a descartar cualquier teoría que no ayuda a mejorar las condiciones del grupo de investigadores.

Políticamente, el pragmatismo no tiene una agenda preestablecida. El pragmatismo busca la justicia para todos en un sentido pluralista donde la manera de ver el mundo de cada persona cuenta igual que la de cualquier otra persona y esta opinión es considerada junto con todas. El pragmatismo encuentra valiosa una manera de ver el mundo (opinión, creencia) si esta ayuda a la comunidad de investigadores a mejorar su situación y sin valor si esta opinión nos retrasa. Por ejemplo, en Sudáfrica en 1994, la opinión que los africanos negros deberían tener derechos iguales a los derechos de los africanos blancos es una creencia que el pragmatismo considera valiosa porque ayuda a toda la comunidad. La creencia de que solamente los africanos negros o que solamente los africanos blancos tengan derechos es considerada como una opinión sin valor por el pragmatismo porque no ayuda a todo el grupo involucrado.

Al igual que el postmodernismo, el pragmatismo es antireduccionista. Esto quiere decir que no acepta que toda la verdad se pueda reducir al análisis de una teoría o explicación. Por ejemplo, el pragmatismo no acepta que los problemas humanos se puedan reducir al análisis de clase. El marxismo es sólo una teoría que nos ayuda a entender los problemas humanos pero no la explicación definitiva. No todo lo que hacemos como seres humanos se puede reducir a razones económicas. El aspecto económico es sólo una razón que explica sólo un ángulo del comportamiento humano, no explica por qué bailamos o reímos. Además, el pragmatismo no cree en las utopías. El siguiente párrafo de Sartre captura el sentimiento pragmatista:

Primero debo de comprometerme y después decidir de acuerdo a mi compromiso, como en el dicho que ‘uno no necesita tener esperanza para empezar a trabajar.’ Esto no quiere decir que yo no debo de pertenecer algún partido, pero que si lo hago, lo haga sin ilusiones y que yo haga lo que yo pueda hacer. Por ejemplo, si me pregunto ‘¿llegará a ser realidad mi ideal social?’ Yo no puedo saberlo, sólo sé que cualquier cosa que se pueda realizar bajo mi poder, yo la haré; y aparte de esto, no puedo contar con nada.⁷⁹

El pragmatista no trabaja con la ilusión de que su trabajo resultará en traer a la raza humana más cerca a la utopía. Este tema será tratado con mas detalle en el tercer capitulo, pero por lo pronto, el pragmatista no cree que la situación humana llegue a la perfección. Él/ella no cree que por mucho que trabajemos, la gente ya no pase hambre, se acaben las guerras, o que llegue el día en que toda la gente pase más allá de ver sólo el color de piel, el sexo, la clase, la nacionalidad, la edad de las personas y reconozca la humanidad de los otros. Entonces si nunca se terminaran los problemas, ¿por qué seguir

⁷⁹ Sartre, Jean Paul; “Existentialism is a Humanism”, en *Existentialism: From Dostoevsky to Sartre*. Walter Kaufman. Ed. New York: Plume, 1975.

tratando? La respuesta pragmatista es por varias razones. Una de estas es porque existencialmente somos nuestras decisiones. El hecho de que no creamos en una utopía no significa que nuestro comportamiento no tenga consecuencias. El pragmatista trabaja constantemente, poco a poco, todos los días, en todas las situaciones, lo más que puede y lo más que espera de su trabajo es mejorar la calidad de la experiencia que comparte con los otros. El hecho de que el pragmatismo no crea en las utopías y sea antireduccionista hace que las personas que adoptan el enfoque pragmático en su trabajo no se apeguen a ideologías dogmáticamente. Una persona con sensibilidad pragmática estaría dispuesta a descartar su pragmatismo si resulta que este no funciona para mejorar las condiciones de la comunidad de investigadores.

La tesis principal de este trabajo es que podemos observar cómo políticamente hemos avanzado de la ideología hacia el pragmatismo en Latinoamérica. El pensamiento de Mariátegui ha sido analizado como ideológico y ahora en este segundo capítulo se ha presentado la concientización de Freire. La siguiente sección explica cómo la concientización de Freire es una actitud pragmatista.

Freire critica a los profesionales que han interiorizado las estructuras de dominación en las cuales fueron socializados y por lo tanto ellos ahora piensan que como están en una posición de poder, ellos pueden ayudar a los marginalizados con una estrategia de arriba hacia abajo. Freire escribe que estas personas piensan que ellos tienen el conocimiento, las respuestas y por lo tanto su método es normativo de arriba (líderes/intelectuales) hacia abajo (gente/estudiantes). Ellos no piensan que la gente es capaz de pensar y saber cuales son sus problemas y qué necesitan para solucionarlos, por

lo tanto no trabajan junto con ellos. Estos profesionales se entrenan en sus universidades (en estructuras jerárquicas) y ya preparados con su diploma, publicaciones y buenas intenciones formulan teorías normativas para que sean implementadas por la gente a la cual desean ayudar. En lugar de este método, Freire propone que

...creer en el pueblo es la condición previa, indispensable a todo cambio revolucionario. Un revolucionario se reconoce más por su creencia en el pueblo que lo compromete que por mil acciones llevadas a cabo sin él.⁸⁰

La crítica de Freire es pragmática en el sentido en que las preguntas que nos llevan a formular teorías deben de surgir de nuestra experiencia cotidiana, de la experiencia que vivimos. Estas se deben de originar en y de la gente misma, no en las teorías que los académicos formulamos como respuestas a problemas teóricos o en los líderes que creen saber lo que les interesa a la gente que quieren liberar. Por lo tanto, cualquier solución debe surgir de la gente que vive el problema. Es por esto que Freire critica a los profesionales que ignoran a la gente por incapaces y piensan equivocadamente, paternalistamente, que ellos tienen las soluciones a los problemas.

Freire continúa su crítica de métodos humanitarios y teorías normativas insistiendo que el punto de partida de los problemas y las soluciones a estos es el contexto en el cual nos encontramos.

El punto de partida de dicho movimiento radica en los hombres mismos... De ahí que este punto de partida esté siempre en los hombres, en su aquí, en su ahora, que constituyen la situación en que se encuentran ahora inmersos, ahora inmersos, ahora insertos. Solamente a partir de esta situación, que les determina la propia percepción que de ella están teniendo, pueden moverse los hombres. Y, para hacerlo auténticamente incluso, es necesario que la situación en que se

⁸⁰ Freire, *Pedagogía del Oprimido*. Op.cit. p. 61

encuentran no aparezca como algo fatal e intrasponible sino como una situación desafiadora, que sólo los limita.⁸¹

Freire insiste pragmáticamente que debemos de respetar la experiencia del aquí y ahora específico para que nos guíe a elaborar soluciones a nuestros problemas. Además de insistir que los problemas y las soluciones que buscamos provengan de la experiencia en la que vivimos, Freire adopta una actitud pluralista al insistir que debemos de respetar al “otro” y que existe más de una manera de ser. Esta actitud pluralista se manifiesta en la tolerancia que debemos de desarrollar durante cualquier proceso de diálogo.

La democracia y la educación democrática se fundan en la creencia del hombre, en la creencia de que ellas no sólo pueden sino que deben discutir sus problemas, el problema de su país, de su continente, del mundo; los problemas de su trabajo; los problemas de la propia democracia. La educación es un acto de amor, por tanto, un acto de valor. No puede temer el debate, el análisis de la realidad; no puede huir de la discusión creadora, bajo pena de ser una farsa.⁸²

Para poder entablar un diálogo es necesario que cultivemos las sensibilidades de tener confianza, humildad, estar dispuestos a arriesgarnos a amar y dejar ser a las otras personas, sin estas sensibilidades el diálogo no es posible. Ha sido precisamente la insistencia de Freire en la importancia del diálogo lo que ha frustrado a muchos de sus críticos los cuales lo critican por no tener un método práctico de liberación que pueda ser transferido y aplicado en otros contextos. Ideólogos de la izquierda dogmática también critican la sensibilidad antireduccionista de Freire y su insistencia en el diálogo, el cual en la opinión ideológica sólo sirve para paralizar a la revolución. Cuando Freire era invitado a ayudar con la planificación pedagógica, muchos se frustraban porque él se

⁸¹ *Ibid.*, p. 97

⁸² Freire, *La educación como práctica de la libertad*. Op.cit. p. 92

negaba a dar soluciones prefabricadas para sus problemas. Freire no pretendió tener la solución, al contrario, él realmente pensaba que un diálogo abierto nos llevaría a un mundo más justo y humano.

La persona con sensibilidad pragmática vive en una tensión constante. Lo cómodo y fácil sería adoptar una respuesta escatológica que pretende tener la respuesta a todas las preguntas y ser la Verdad como lo hacen la mayoría de las religiones⁸³, el mito revolucionario de Sorel, o la ideología del estado de Stalin. No es tan fácil vivir y reafirmar constantemente el valor de la ambigüedad. Para poder hacer esto se necesita más que nada humildad y curiosidad. Humildad para no tomarnos a nosotros mismos, a nuestro ego demasiado en serio y aceptar que somos falibles; la curiosidad para seguir aprendiendo de los otros y de nuestras experiencias. En *Maestros como Trabajadores Culturales: Cartas a aquellos que se Atreven a Enseñar*, Freire describe un incidente no del todo placentero que ejemplifica lo que es vivir la tensión del pragmatismo. Freire explica que muchas veces nuestros estudiantes nos desafían, sus intenciones al desafiarnos pueden ser muchas pero él distingue dos. La primera es para darse cuenta si en verdad nuestras acciones son congruentes con los valores que decimos adoptar. En este caso al desafiarnos, nuestros estudiantes no quieren que fallemos, lo que quieren es asegurarse de nuestra integridad. La segunda razón por la cual nos desafían es porque perversamente quieren que fallemos. Freire relata cómo en una de sus clases durante el

⁸³ Cualquier religión que pretende ser la Verdad Absoluta adopta una posición ideológica. Pero no es necesario que los creyentes en esta sean ideológicos ellos(as) mismos. Esto depende de si el creyente pretende tener acceso a la Verdad Absoluta o si en lugar de adoptar esta actitud admite que su fe es sólo eso – fe y no certeza.

primer día de clases él estaba describiendo la manera en que la clase se conduciría: abiertamente, libremente, respetuosamente. Una de sus estudiantes lo interrumpió desafiándolo y dijo “yo voy a venir a todas sus clases, no me perderé ninguna para ver si es cierto lo que dice.” Freire le respondió que ella tenía todo derecho a cuestionarlo y hacer esto públicamente.

Efectivamente esta joven no se perdió ninguna clase. Participó en todas y reveló su posición autoritaria la cual debió de haber sido la base de su rechazo a mi pasado y presente activismo antigubernamental. No fue posible que estuviéramos de acuerdo en nada, pero mantuvimos un clima de respeto mutuo hasta el final.⁸⁴

Esta es precisamente la tensión que surge del no imponer soluciones predeterminadas y que pretenden ser completas y en lugar tratar lo más posible de adoptar un método pragmático que experimenta y trata lo más posible de ser congruente, de minimizar la distancia entre lo que decimos y lo que hacemos.

El trabajo de Freire fue constante y gradual. Trabajó para alfabetizar a millones de brasileños antes del golpe militar de 1964. Luego en el exilio continuó su proyecto alfabetizando a campesinos chilenos, investigando, escribiendo y colaborando con agencias involucradas en la educación en los Estados Unidos y en Europa. Él continuó con su proyecto de mejorar la situación humana cuando regresó del exilio a Brasil hasta su muerte en 1997. Él no propuso soluciones fáciles y utópicas, estuvo dispuesto a trabajar ayudando a las personas una por una, mejorando su contexto lo más que pudo día con día. Él critica a los intelectuales que sólo leen, piensan y escriben por ser

⁸⁴ Freire, Paulo; *Teachers as Cultural Workers: Letters to Those Who Dare Teach*. Colorado: Westview Press, 2005. p.107.

“verbalistas” y a las personas que caen en el polo opuesto de la práctica ciega de “activismo” sin ser informadas por una conciencia crítica.

7. Crítica del proyecto de Freire

Hemos explicado el proyecto de Freire con el propósito de analizar cómo este tiene un enfoque pragmático. Esto no quiere decir que no haya problemas con las conclusiones de Freire, o que no exista lugar o manera de criticar y mejorar su proyecto. La crítica que se puede desarrollar de las conclusiones de Freire es aplicando y extendiendo los postulados de Freire hacia sí mismo. Un elemento de la concientización que nos queda muy claro es que nadie puede educar a nadie. Solamente un educador con intenciones humanistas que tiene confianza en sus estudiantes puede crear las condiciones apropiadas para el diálogo y de esta manera los estudiantes y el maestro aprenden juntos. Paralelamente, nadie puede liberar a nadie. Una persona con intenciones humanistas que tiene confianza en la gente con quien trabaja puede crear las condiciones apropiadas para que la gente y él/ella se liberen juntos. La confianza y el diálogo son imperativos en ambos procesos.

Aun después de haber elaborado este enfoque tan sano, Freire no dejó de ser humano y no siguió sus propios postulados. Para Freire, Ernesto Che Guevara fue un ejemplo de un revolucionario que luchó al lado de la gente en lugar de imponerles la liberación, convivió con ellos, vivió su contexto y fue guiado por un sentimiento de amor. Freire comenta sobre los consejos que el Che le da a su amigo el Patojo. El Che y el Patojo (el cual era guatemalteco) se habían conocido en México, los dos sin dinero,

compartieron lo poco que tenían y forjaron su amistad. Después de la revolución y de vivir en Cuba, el Patojo decidió irse a Guatemala y luchar para liberar a su país. El Che escribe que durante su última conversación:

...me limité a recomendarle encarecidamente tres puntos: movilidad constante, desconfianza constante, vigilancia constante...Desconfianza, desconfiar al principio hasta de la propia sombra, de los campesinos amigos, de los informantes, de los guías, de los contactos; desconfiar de todo, hasta tener una zona liberada.⁸⁵

Freire escribe:

De este modo, cuando Guevara llama la atención del revolucionario sobre la ‘necesidad de desconfiar siempre – desconfiar del campesino que adhiere al movimiento, guía que indica los caminos, desconfiar hasta de su sombra’, no está rompiendo la condición fundamental de la teoría de la acción dialógica. Está siendo sólo realista.⁸⁶

Freire está de acuerdo con el Che en que por lo menos al principio, un revolucionario debe de desconfiar de las personas con las cuales trabaja. De acuerdo a Freire, la desconfianza no es antidialógica, esta desconfianza es ‘realista’ porque el campesino sufre una confusión durante el proceso de liberación.

La confianza en las masas populares oprimidas no puede ser una confianza ingenua. El liderazgo debe confiar en las potencialidades de las masas a quien no puede tratar como objetos de su acción. Debe confiar en que ellas son capaces de empeñarse en la búsqueda de su liberación y desconfiar siempre de la ambigüedad de los hombres oprimidos. Desconfiar de los hombres oprimidos, no es desconfiar de ellos en tanto hombres, sino desconfiar del opresor ‘alojado’ en ellos... De ahí que mientras los oprimidos sean el opresor que tienen ‘dentro’ más que ellos mismos, su miedo natural a la libertad puede llevarlos a la denuncia, no de la realidad opresora sino del liderazgo revolucionario.⁸⁷

La descripción del momento de confusión por el cual pasa el campesino y la cual

⁸⁵ Guevara, Ernesto; *Obra Revolucionaria*. México: Ediciones ERA, 1967. p. 281

⁸⁶ Freire, *Pedagogía del Oprimido*. Op.cit. p. 222

⁸⁷ *Ibid.*, p. 222

no puede superar y lo hace denunciar al revolucionario en realidad es muy común y no es particular solamente de los campesinos oprimidos, sucede en todo ser vivo que ha sufrido. La confusión de no saber cómo reaccionar se puede observar muy claramente en los animales en los cuales el lenguaje no confunde las intenciones. Tal vez hemos tratado de jugar con algún perro que fue maltratado, por causa de su sufrimiento en el pasado ahora le cuesta o no puede tener confianza. Igualmente, tal vez hemos pasado por la experiencia en que nosotros tenemos intenciones de formar una amistad con otra persona, pero por alguna experiencia negativa en nuestro pasado, justo en el momento de dejar que la amistad llegue a un nivel más profundo, se da la confusión y ya sea él o nosotros no podemos seguir adelante. Nosotros o él no queremos volver a pasar por aquella experiencia negativa de nuestro pasado.

El opresor que está alojado dentro no solamente se rebela en los campesinos en el proceso de liberación. Freire escribe que el opresor que los maestros traen dentro también se rebela cuando se reúnen en círculos de entrenamiento pedagógico.

Frecuentemente, en los cursos de capacitación, sobre todo en el momento de descodificación de situaciones concretas realizadas por los participantes llega un momento en que, preguntan irritados al coordinador de la discusión: “¿A donde nos quiere llevar usted finalmente?” La verdad es que el coordinador no los desea conducir, sino que desea inducir una acción. Ocurre, simplemente, que al problematizarles una situación concreta, ellos empiezan a percibir que al profundizar en el análisis de esta situación tendrán necesariamente que afirmar o develar sus mitos. Develar sus mitos y renunciar a ellos es, en el momento, un acto ‘violento’ realizado por los sujetos en contra a sí mismos. Afirmarlos, por el contrario es rebelarse. La única salida, como mecanismo de defensa también, radica en transferir al coordinador lo propio de su práctica normal: *conducir*, *conquistar*, *invadir*, como manifestaciones de la teoría antidialógica de la acción.⁸⁸

⁸⁸ *Ibid.*, p. 205

También podemos observar el opresor alojado dentro de nuestros estudiantes, algún ser querido o nosotros mismos. Al dialogar sobre el sexismo o racismo, etc. nos damos cuenta de que nosotros mismos hemos sido opresores. Este es un momento importante que nos lleva a dos opciones. La primera opción es la más difícil y pocos toman esta ruta porque significa confrontar nuestro comportamiento (al opresor interiorizado), darnos cuenta de quienes hemos sido y el daño que hemos hecho a otros. Esto significa ser crítico de sí mismo y negar el bien de nuestras decisiones, de nuestro carácter, de nuestro pasado, darnos cuenta que hemos sido racistas, sexistas... opresores. Nos arrepentimos de ser quienes hemos sido y sólo después de darnos cuenta hasta que punto hemos llegado en la opresión de otros con nuestro comportamiento podemos crecer como seres humanos. Pero es más fácil tomar la segunda opción. Al verse amenazado el opresor que la persona lleva dentro, él o ella no tiene la capacidad de poner en cuestión su propio pasado y rechaza la oportunidad. Denuncia y descarta al maestro, amigo, revolucionario como loco, subversivo, ateo, izquierdista, etc.

Psicológicamente, esta confusión es un círculo vicioso del cual es muy difícil salir. La violencia sólo crea más violencia. Si un niño crece en un hogar con padres violentos, este generalmente crece para ser un padre que recurre a la violencia hacia sus hijos. Es cierto que Freire distingue entre el hombre y el opresor interiorizado. Freire recomienda que le tengamos confianza al hombre pero que no seamos ingenuos y nos cuidemos del opresor interiorizado. Tal vez esta recomendación sea cierta, pero tenemos que preguntarnos ¿Cómo podremos distinguir entre el hombre en sí y el opresor alojado en él? Fenomenológicamente, la desconfianza igual que la ansiedad y la risa es

contagiosa, como podemos observar que la desconfianza de los campesinos (la cual fue causada por toda una vida de opresión) hizo que el Che también desconfiara de ellos.

Freire esta de acuerdo con el Che en que antes de que una sección esté liberada, el revolucionario debe de ser 'realista' y tener desconfianza de los campesinos. El pensar de esta manera es inconsistente con los postulados de la concientización. El educador no debe de tener desconfianza de sus estudiantes antes de dialogar con ellos. Si nosotros tenemos desconfianza de nuestros estudiantes, ellos lo sentirán y no tendrán confianza en nosotros. Lo que sucede es que esta desconfianza nos hace que pasemos del lado humanista al lado humanitarista, del lado biófilo al lado necrófilo. La desconfianza nos causa que veamos al campesino como un "otro" al cual queremos liberar, o como estudiantes a los cuales queremos "educar". Nuestra desconfianza nos prohíbe vernos a nosotros mismos en el otro, nos prohíbe continuar desarrollando el sentido de solidaridad con nuestros compañeros.

Igual que en la amistad, nosotros ponemos lo que está de nuestra parte, pero no podemos imponer que el otro nos sea recíproco, no podemos imponerle nuestra amistad. Si la otra persona es recíproca, qué bueno, si no lo es, ni modo. Aunque fuera posible, no debemos controlar a las otras personas. Solamente podemos decidir por nosotros mismos. A diferencia de la ley de la gravedad la cual estipula que "todo lo que sube tiene necesariamente que bajar," no existe una ley universal la cual estipule que "todos deben ser recíprocos." Es por esto que la confianza o la amistad son cosas que se deben apreciar cuando suceden, y no exigir las con la expectativa de que deben de suceder. Exigir que los otros nos sean recíprocos no es un acto de amor, es un acto de necrofilia,

de inseguridad y falta de respeto a las decisiones de la otra persona – es tratar de colonizar al otro. Freire debió de haberse escuchado a sí mismo:

Nadie ‘es’ si prohíbe que los otros ‘sean’...El hombre radical en su opción no niega el derecho a otro de optar. No pretende imponer su opción, dialoga sobre ella. Está convencido de su acierto, pero respeta en otro el derecho de juzgarse también dueño de la verdad; intenta convencer y convertir, pero no oprime a su oponente...⁸⁹

Para concluir, volvemos a la pregunta ¿Cómo podremos distinguir entre el hombre en sí y el opresor alojado en él? y ¿Es posible esta distinción? Tal vez lo sea, pero corremos el riesgo de que nuestro compañero o estudiante sienta nuestra desconfianza y que todo se vaya para abajo. bell hooks, en su libro *Teaching Community: A Pedagogy of Hope*, cita a Parker Palmer:

Soy tímido. Tengo miedo. Pero no necesito ser mi miedo mientras hablo contigo. Me puedo dirigir a ti de un lugar diferente en mí – un lugar de esperanza, un lugar de sentimiento mutuo, del viaje misterioso en el cual estamos juntos y que yo se que compartimos.⁹⁰

Este es un riesgo que se puede correr más fácilmente en nuestra aula de clases y en nuestras relaciones personales que en la Sierra Maestra.

⁸⁹ Freire, *La educación como práctica de la libertad*. Op.cit. p. 41

⁹⁰ hooks, bell; *Teaching Community: A Pedagogy of Hope*. New York: Routledge, 2003. p. 197

CAPÍTULO IV

LUIS VILLORO – DEMOCRACIA RADICAL

Hasta este punto hemos examinado y criticado dos enfoques diferentes que han tratado de acercarnos a las relaciones igualitarias y democráticas y al mismo tiempo alejarnos de las jerarquías del poder. Estos enfoques son el mito de Mariátegui y la concientización de Freire. Este tercer capítulo continúa el proyecto de explicar cómo las teorías políticas Latinoamericanas empezaron apegadas a ideologías, han puesto estas ideologías en cuestión, y poco a poco han rechazado el enfoque ideológico para tomar un enfoque pragmático.

Este capítulo examina la teoría de la democracia radical de Luis Villoro (1922-) y lo que significa adoptar un enfoque políticamente pragmático. El capítulo empieza con el contexto histórico de México y datos biográficos sobre Villoro. Los elementos que anteceden la democracia radical de Villoro y de los cuales su teoría surge son el indigenismo, el pluralismo, la tolerancia, la izquierda como postura moral, la crítica del liberalismo occidental y sus instituciones, y la comunidad orgánica. La democracia radical es explicada, analizada y por último criticada para darnos una idea de cómo se puede mejorar el proyecto de Villoro.

1. Contexto histórico

Para el propósito de este proyecto, hay más similitudes que diferencias entre la historia de México y la historia del Perú. Ambas naciones dieron lugar a civilizaciones

indígenas desarrolladas en su religión, arte, ciencia, arquitectura, y política. Ambas naciones fueron conquistadas, colonizadas y sufrieron el genocidio de su gente y cultura bajo los españoles. A consecuencia de estos eventos su destino tuvo mucho en común durante la colonia española. Las diferencias entre Perú y México se dan a notar más en este último siglo por la influencia que los Estados Unidos de Norteamérica ha tenido sobre México. Aunque algunos elementos de la historia y contexto peruanos se repitan, señalamos brevemente aspectos de la historia y contexto mexicano para poder entender mejor los problemas que están en el fondo del pensamiento y teorías de Villoro.

La falta completa de la sensibilidad pluralista en la cultura española y su avaricia es lo que mas predomina en el choque entre la cultura española y la cultura indígena. Claro que el dominar y esclavizar a los pueblos vencidos ha sido parte de la historia humana hasta recientemente (siglo XIX). En 1519 cuando empezó la colonización del continente americano por los españoles su plan era simple: subyugar a los indígenas y quitarles sus tierras y recursos.

Relatos del encuentro entre los primeros españoles y Moctezuma cuentan que Moctezuma trató de intimidar a los españoles mandándoles oro y joyas como símbolo de su gran poder, pero esto sólo causo que los españoles estuvieran aun más interesados en descubrir donde guardaban los Aztecas tanto oro para apoderarse de este.⁹¹ Fue precisamente por el oro que los españoles colonizaron a los indígenas. Mientras los portugueses sólo empezaron a poblar el Brasil en 1700 cuando encontraron oro en Minas

⁹¹ Bakewell, Peter; *A History of Latin America: Empires and Sequels 1450-1930*. Blackwell Publishers, Malden, MA: 1997, p. 90.

Gerai, los españoles se repartieron la tierra mexicana y a los indígenas que vivían en ella desde 1524. Formaron encomiendas que estipulaban que los encomendados tenían que vivir y tener intenciones de hacer su vida en el nuevo mundo.⁹² Igual que en Perú y Brasil, la gran mayoría de los indígenas murieron al no tener la inmunidad a enfermedades europeas. Los indígenas que sobrevivieron fueron repartidos como parte de la tierra en las encomiendas. Los españoles estaban interesados más que nada en el oro y la posibilidad de riqueza del nuevo mundo.

El trato de los indígenas por los españoles fue primero de subyugarlos. Después de varios años de subyugación los españoles se preguntaron qué tipo de gente eran los indígenas; por un lado estaban impresionados por la arquitectura de Tenochtitlan y reconocieron que estaban tratando con gente inteligente, pero al mismo tiempo su prejuicio no los dejó aceptar otros aspectos de la cultura azteca como su religión y la antropofagia. Los españoles no perdieron mucho tiempo contemplando el estado ontológico del indígena, estaban mucho más interesados en la posibilidad de explotar la riqueza de su tierra.

Fue varios años después durante el proceso de cristianización a los indígenas que los jesuitas se preguntaron seriamente si la colonización era un acto ético. Vasco de Quiroga y Bartolomé de las Casas argumentaban que los indígenas eran seres humanos con capacidad racional igual que los españoles. Mientras que Juan López de Palacios Rubios y Juan Ginés de Sepúlveda defendieron el derecho español de colonizar a los

⁹² *Ibid.*, p. 105

indígenas por ser “esclavos naturales”.⁹³ Este argumento que comete la falacia lógica de la autoridad (basado en Aristóteles), concluía que está en el interés del esclavo el ser esclavizado y obedecer las órdenes de su dueño. Se decidió que los indígenas no eran del todo esclavos naturales pero tampoco eran del todo seres racionales.⁹⁴ Los indígenas ocupaban un estado en medio, con una racionalidad que aún le faltaba desarrollarse. Esta categoría de racionalidad en potencia de madurez es la categoría infantil y fue de esta manera que los españoles se justificaron a sí mismos la colonización de los indígenas; y por supuesto que el estándar de la madurez racional era la cultural española. En pocas palabras, los españoles se dijeron a sí mismos “los cuidaremos y los ayudaremos al cristianizarlos y tomar control de sus tierras y decisiones hasta que ellos obtengan la madurez racional para hacer sus propias decisiones.” De esta manera se justificó el trato paternalista de los españoles hacia los indígenas infantiles colonizados. El estereotipo del indígena con una racionalidad infantil e incapaz de tener decisiones propias está al fondo del mito de Mariátegui y de cualquier reforma social humanitaria por parte de los mestizos en nombre de los indígenas. Examinaremos este problema con más detalle en las secciones siguientes.

La corrupción en México, la cual todos podemos observar abierta y endémicamente tiene sus raíces en la colonia española. Existe tanta corrupción en México que dejó de molestarnos hace mucho tiempo, nos hemos resignado. Es simplemente cómo funcionan las cosas. Durante el reino de Felipe II (1556-1598) el

⁹³ *Ibid.*, p. 140

⁹⁴ Véase Bakewell p. 143, y Villoro, Luis; *Los Grandes Momentos del Indigenismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

territorio de la colonia española cubría desde Manila hasta Baja California. Existían dos virreinos – uno en México y otro en el Perú. El territorio a controlar era tan grande, la riqueza de la explotación de plata tanta y el control tan poco que bajo estas circunstancias la corrupción creció como la mejor o más útil manera de obtener poder, pasar leyes y explotar la situación para fines propios. La corrupción endémica empezó cuando Felipe II decidió vender las posiciones de gobierno a los criollos para recabar fondos y tratar de controlar los recursos explotados de la colonia. En el año 1771 se establecieron 43,000 tropas en la colonia para controlarla y mantener el orden. Se entrenaron y armaron a los criollos y mestizos como soldados. Este plan funcionó por poco tiempo, hasta que los criollos y mestizos previamente entrenados y armados para proteger los intereses del rey decidieron rebelarse y luchar por sus propios intereses económicos y su independencia.⁹⁵

Aun después de obtener su independencia (1821) México ha existido en una tensión política constante. México fue invadido varias veces por Francia y los Estados Unidos de Norte América, perdió parte de su territorio, ha pasado por dictaduras y revoluciones. En realidad, hoy en día México es un estado no del todo autónomo. Entre nuestros líderes corruptos, los Estados Unidos de Norte América, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional nos dicen qué tratados y pólizas debemos llevar a cabo. Existe una gran diferencia económica entre la clase alta y la gente pobre. La emigración de los mexicanos a los Estados Unidos nos dice por lo menos dos cosas. La primera es que la mayoría de los emigrantes piensan que es más fácil exponer su vida tratando de

⁹⁵ Bakewell, *A History of Latin America: Empires and Sequels 1450-1930*. Op.cit. p. 218

cruzar el desierto de la frontera, empezar completamente de nuevo en un país con cultura y lenguaje ajenos, donde no tendrán derechos, serán perseguidos y donde su trabajo será explotado que quedarse a intentar de cambiar la situación política y económica en México. La segunda es que la emigración de mexicanos a los Estados Unidos ha servido en efecto como una válvula de escape a la presión política. Si los mexicanos no tuvieran la opción de emigrar y se vieran forzados a quedarse en México, tendrían que tomar control de su propio gobierno en lugar de dejar que empresarios e instituciones extranjeras continúen decidiendo cómo mejor explotar esta situación.

2. Luis Villoro

Villoro nació en España en 1922, hijo de padres mexicanos. Villoro estudió filosofía en México, fue estudiante de José Gaos y compañero de Leopoldo Zea. Formó parte del grupo filosófico el Hiperión, el cual se propuso estudiar explícitamente la filosofía de lo mexicano. Ha sido maestro de filosofía en la UNAM, embajador mexicano en la UNESCO, y actualmente partidario del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Sus intereses intelectuales empezaron con la exploración del indigenismo en México y la filosofía de lo mexicano. En la epistemología, Villoro adopta el falibilismo pragmático que él llama la razón razonable. Villoro ve a la filosofía como una actividad esencialmente crítica, y aunque ha tomado parte de varias escuelas filosóficas (existencialismo, fenomenología, filosofía analítica por ejemplo) para Villoro es importante recalcar que estas escuelas filosóficas no son la filosofía en sí, son

simplemente una manera, un enfoque de cómo tomar parte en la actividad filosófica la cual rebasa una u otra escuela.

En su artículo “Retratos de Luis Villoro” (2008), Guillermo Hurtado describe a Villoro de la siguiente manera:

Se puede decir que los principales temas de su filosofar han sido los siguientes: la comprensión metafísica de la alteridad, los límites y alcances de la razón, el vínculo entre el conocimiento y el poder, la búsqueda de la comunión con los otros, la reflexión ética sobre la injusticia, la defensa del respeto a las diferencias culturales, y la dimensión crítica del pensamiento filosófico... Para él, ninguna filosofía debe tomarse como la verdadera, ninguna debe convertirse en dogma. Sin embargo, él siempre ha insistido en que no cualquier cosa puede pasar por filosofía y mucho menos por buena filosofía. La filosofía genuina, según él, debe ser el ejercicio riguroso de una razón autónoma y, sobre todo, de una razón al servicio de la vida.⁹⁶

El interés de Villoro por la condición mexicana, la gente indígena en México y la desigualdad del poder empezó cuando él aún era niño. Villoro relata una experiencia que tuvo en su niñez cuando regresó de España con sus padres la cual fue formativa para su persona.

...todos me saludaban con una gran devoción porque yo era el patroncito, era yo el niño de la patrona. Uno de estos indígenas se acercó a mí con gran reverencia, me tomó la mano y me la besó, esto fue para mí una impresión verdaderamente terrible, que un viejo calentado por el sol que está haciendo las faenas del campo más duras viniera a mí, un pobre chamaco que no tenía nada que ver con él, y viniera a mí, y con un rasgo de respeto me besara la mano. Para mí fue una cosa a la vez terrible, insultante en el interior de mí mismo y de un respeto último,

grandísimo para este individuo, para este viejo. Éste fue un rasgo que se me quedó grabado en toda mi vida y (yo creo que mi libro) *Los grandes momentos del indigenismo en México* (...) obedece a este rasgo que yo tuve en ese momento.⁹⁷

⁹⁶ Hurtado, Guillermo; “Retratos de Luis Villoro”. *Revista de la Universidad de México*. Nueva época. Enero 2008, No. 49. Consultada en Internet:

<http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/49/hurtado/49hurtado.html>.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 17

Como podremos ver en el resto de este tercer capítulo, el indigenismo ha sido central en el interés intelectual de Villoro. Su interés en el indigenismo se puede observar desde su primer libro hasta su formulación de la democracia radical. Su respeto a los valores comunitarios de las comunidades indígenas y su esperanza que sean precisamente estos valores los que nos puedan ayudar a obtener una comunidad orgánica serán explorados en las siguientes secciones.

El trabajo teórico de explicar qué es y cómo se constituye la democracia radical empieza aquí. La siguiente sección explica en qué consiste la democracia radical y las secciones siguientes analizan los aspectos que la anteceden, los cuales son el indigenismo, el pluralismo, la izquierda como una postura moral, la crítica del liberalismo, y la comunidad orgánica.

3. Democracia radical

En su libro *El Poder y El Valor: Fundamentos de una ética política*,⁹⁸ Villoro distingue dos nociones diferentes de la democracia. Un tipo de democracia es (a) la democracia como un ideal de asociación política (de acuerdo al valor), en el sentido preceptivo. Otro tipo es (b) la democracia como sistema de gobierno (de acuerdo al poder), en el sentido descriptivo. En el primer sentido (a), la democracia significa la realización de la libertad de todos (libertad para prosperar). Sin embargo en las sociedades actuales, esta libertad tiende a ser un privilegio que sólo unos pocos pueden

⁹⁸ Villoro, Luis; *El Poder y el Valor: Fundamentos de una ética política*. México: Fondo De Cultura Económica. 1997.

disfrutar; y este grupo goza una serie de libertades, incluso libertades negativas, ellos pueden lograr casi cualquier cosa que se propongan. Debido a esta disparidad en las libertades, la "democracia" no es un concepto con una definición clara. Para Villoro, la democracia es una cuestión de grados: el filósofo mexicano recomienda que pensemos en la democracia como un ideal, como una idea reguladora (una norma) que guía nuestras decisiones políticas con el fin de aproximarse al ideal, pero no debemos cometer el error de pensar que la democracia ya es un hecho.

En el sentido de la democracia como forma de gobierno (b), la democracia significa un conjunto de reglas e instituciones que existen bajo un sistema de poder, tales como: igualdad de los ciudadanos ante el Estado, los derechos civiles, las elecciones de gobernadores por los ciudadanos, etc. Además, en este sentido de la democracia (b), los acuerdos entre los sectores en conflicto son establecidos por el sector más fuerte que tiene el poder de negociación mayor. En este sentido de la democracia, cada ciudadano acepta implícitamente el estar en una situación de dominación. Los sectores más fuertes de la sociedad mantienen su poder con el acuerdo tácito de los menos poderosos.

Esto nos lleva a dos opciones: (a) justificar la democracia como un valor ético (preceptivamente); o (b) reducir a la democracia al sentido de gobierno (descriptivamente) como se hace en la mayoría de los países. La opción (b) no considera la democracia como un ideal, sino más bien como un acuerdo para coexistir. En este caso (b) no tiene sentido pedir una justificación moral de la democracia, podemos simplemente aceptar la organización o rechazarla por motivos prácticos. El problema con la opción (b) es que el ver a la democracia en el sentido descriptivo equivaldría a

aceptar como válida cualquier práctica que se encuentra en existencia. Si queremos tener la opción de poder criticar a nuestras instituciones, tendremos que pensar en la democracia como un valor, como un ideal. Las leyes y las instituciones serían un medio para aproximarse a una sociedad donde se pueda realizar la autonomía de todos.

Para justificar a la democracia como un ideal y poder criticar nuestras instituciones tendremos que preguntarnos ¿cómo es que las prácticas actuales ayudan a las personas a prosperar? Para Villoro los problemas más sobresalientes de nuestra democracia actual son: la homogeneización de la sociedad, el problema de los partidos políticos y la burocracia / tecnocracia.

Respecto a la homogeneización del pueblo, Villoro explica que el Estado-nación se concibe como una unidad homogénea constituida por la decisión de un número de individuos que son iguales entre sí. El Estado nacional ignora o destruye los aspectos particulares de las diferentes comunidades, y los grupos de estilos de vida diferentes. Con el fin de homogeneizar la sociedad dentro de un estado nación se utilizan diferentes herramientas de homogeneización como la economía del mercado, leyes federales uniformes, una administración central, el idioma común, la educación nacional – todas estas se subsumen bajo los mismos símbolos: las banderas y los iconos, las celebraciones patrióticas, héroes nacionales, etc. El Estado nación moderno equivale a todos los ciudadanos, que son tratados como elementos similares de un agregado común. Se asimilan todas las comunidades y culturas diversas en un estilo de vida dominante. La igualdad equivale a la homogeneidad. Con el fin de evitar privilegios especiales, todo el

mundo recibe el mismo trato. El individuo no es tanto un tema en particular o un sujeto, sino un poseedor de derechos civiles y políticos - como todos los demás.

Villoro explica que el problema con los partidos políticos es que las personas eligen quien decida por ellos (representantes). Tenemos un número de partidos políticos, algunos más en el centro, algunos más en los márgenes. Los que están en el centro no se diferencian mucho unos de los otros y consecuentemente, los electores no tienen una opción real. Para ganar, un partido político necesita de campañas electorales, propaganda y recursos financieros. El ganar una elección depende cada vez menos de la reflexión o decisión racional de la actitud crítica de los electores; depende más de los grupos que financian la campaña y la propaganda. Los argumentos que apelan a la razón sobre cuestiones importantes se reducen al mínimo. En lugar de ello los partidos políticos se preocupan por presentar una imagen atractiva frente a los medios de comunicación y por persuadir a los grupos de intereses relevantes que su poder se mantendrá. El sistema de partidos políticos es un círculo vicioso. Parece ser la única forma en la cual los intereses del pueblo pueden ser representados, pero al mismo tiempo, los partidos políticos obedecen a sus propias reglas y en muchos sentidos evitan ser controlados por el pueblo. En una manera muy real, la voluntad del pueblo se sustituye por la voluntad del partido en el poder.

Respecto al problema de la burocracia y tecnocracia, Villoro escribe que la burocracia se opone a la democracia en la medida en que la tarea de una burocracia es mantener el poder del sistema desde arriba hacia abajo mientras que la tarea en una democracia es cuestionar el sistema desde abajo hacia arriba (los ciudadanos deciden y

la administración ejecuta). En la tecnocracia el pueblo no tiene otra opción que tener confianza en los expertos para que estos tomen decisiones por nosotros. El ciudadano promedio se reduce a un consumidor obediente de ideas y productos, él es incapaz de decidir por sí mismo acerca de los problemas comunes.

Estas son algunas de las limitaciones que resultan de nuestras instituciones “democráticas” en la actualidad. Originalmente la función de estas instituciones era ayudar a las personas a gobernarse a sí mismas y por la mayor parte han tenido éxito, pero, como hemos visto, estas instituciones también limitan la libertad de las personas. Sin embargo, el objetivo no es destruir las instituciones al estilo revolucionario y empezar de nuevo con la clase proletaria. Lo que necesitamos es hacer funcionar a nuestras instituciones para servir el propósito por el cual fueron creadas: ayudar a la gente a darse cuenta de su propia libertad, individual y colectivamente.

La democracia radical establece su poder en la comunidad, en el propio pueblo. Generalmente el poder se ejerce por un grupo de personas en la parte superior de la sociedad. La democracia radical ejercería su poder desde los individuos que componen las comunidades hacia el gobierno. El poder sobre la política, el sector económico y burocrático de la sociedad estaría en las manos de grupos de personas situadas en las comunidades locales. Villoro está consciente de que la democracia radical es un ideal, pero este ideal nos ayuda a tener un punto de referencia por el cual podemos medir nuestro progreso.

La diferencia entre un ideal y la utopía se analiza con más detalle en una de las secciones siguientes. Por lo pronto es importante aclarar esta diferencia para distinguir

la importancia y el uso que podemos hacer de ambos conceptos. Villoro escribe que la democracia es una cuestión de grados y recomienda que pensemos en la democracia como un ideal, como una idea reguladora (una norma) que guía nuestras decisiones políticas con el fin de aproximarse al ideal, pero no debemos cometer el error de pensar que la democracia ya es un hecho o tampoco que la democracia será un hecho que vendrá en el futuro. Tal vez un ejemplo nos ayude a entender estas diferencias. Todos nosotros tenemos valores que guían nuestros actos y comportamiento. Entre estos valores están el patriotismo, la fama, la eficiencia, la estética, la honestidad, la utilidad, el amor, la creatividad, el éxito, la libertad, etc. El o los valores que predominan en nuestras acciones varían de persona a persona, y todos estos valores significan cosas relativamente diferentes para diferentes personas quienes viven en diferentes contextos, pero generalmente por fama se entiende el reconocimiento que los demás nos atribuyen por nuestras acciones positivas (o negativas). Supongamos que la calma es un valor que guía nuestras acciones, es decir, nosotros deseamos vivir de una manera en que no perdamos la cabeza de tristeza, alegría, ansiedad, coraje o miedo, que en lugar de ello mantengamos un sentido de ecuanimidad en nuestra vida. La calma entonces es nuestro ideal, el cual guía y regula nuestras acciones. La calma no existe monolíticamente, es cuestión de grados, hay veces que nos aproximamos más a un sentido de bienestar y calma y hay veces que nos alejamos de éste. La calma tampoco será un hecho que vendrá en un futuro para quedarse permanentemente. Igualmente, la democracia nos puede servir como un ideal que regule nuestras interacciones con los demás. La

democracia no es un hecho monolítico y tampoco será el resultado permanente de un estado futuro.

De acuerdo a Villoro, la democracia actual puede mejorar de las siguientes maneras. Primero, en la difusión del poder; el Estado político-burocrático-técnico tiene un poder que controla las fuerzas locales. En una democracia radical, los poderes locales pondrían a su servicio los instrumentos centrales del gobierno. En lugar de que el gobierno central tenga un monopolio sobre el poder, existiría un equilibrio entre el gobierno central y las comunidades locales. Villoro escribe que en Asia, África y América Latina, podemos encontrar aún los valores comunitarios tradicionales, donde el individualismo liberal no es el valor principal. Él piensa que aún es posible conservar y fomentar los valores comunitarios de una democracia radical. El Estado dejaría de ser una unidad homogénea y en lugar de ello sería una asociación plural en la cual participan diferentes comunidades en la estructura de poder. En países donde las comunidades son mínimas, Villoro escribe que es posible tratar de crear comités de vecinos, los cuales actuarían mejor en la representación de la voluntad común que cualquier funcionario electo. La descentralización significa una transferencia de recursos y la redistribución del poder. Esto significa que tendríamos que establecer un equilibrio ajustable de acuerdo a las diferentes circunstancias entre las necesidades locales y nacionales.

En segundo lugar, la democracia directa puede mejorar. Aunque no es posible tener una democracia directa en la cual una masa de gente pueda afectar al gobierno nacional. Aun así las personas individualmente podrían participar en las discusiones y tratar de afectar cómo funciona su gobierno. Aunque no es posible transferir todo el

poder a las comunidades locales, se puede crear una situación en la cual las comunidades locales estén más cerca de las decisiones que les afectan.

En tercer lugar, la sociedad civil está constituida por asociaciones, comunidades y grupos de todo tipo que se organizan y funcionan independientemente del Estado. En la sociedad civil se recupera la pluralidad y la heterogeneidad de estilos de vida que constituyen la sociedad actual. La sociedad civil podría controlar la política o administración de los aspectos técnicos del gobierno. Esta sería una democracia ampliada caracterizada por la organización democrática y el enfoque entre la gente misma en lugar de estar sujetos a un control autoritario por parte del gobierno central. La sociedad civil no pretende reemplazar al Estado, ésta más bien pretende ser una fuerza independiente que puede controlar sus actividades.

En cuarto lugar, la democracia debe de estar presente en el lugar de trabajo. La ampliación de la democracia significaría que los trabajadores tendrían el control sobre el proceso de producción y la distribución de mercancías.

La democracia radical es una crítica del liberalismo, el cual es el valor principal de los Estados-nación modernos. El problema con el liberalismo es que los grupos con mayor poder económico y político tienen más poder de negociación y el Estado-nación se convierte en un instrumento para promover su poder e intereses. La democracia radical también es una crítica del socialismo. El problema con el socialismo es que los que trataron de poner en práctica los valores igualitarios confundieron la democracia con el individualismo burgués. Esto tuvo el efecto contrario al que se propusieron, es decir, en lugar de establecer relaciones igualitarias y abolir la dominación, el igualitarismo

fue impuesto por el partido en poder y el estado se convirtió en un conglomerado opresivo de la burocracia / clase técnica. En lugar de lograr el igualitarismo, el poder del pueblo fue eliminado por completo.

Villoro señala que el error de los estados socialistas nos muestra que no hay que acabar con la democracia, sino más bien, lo que debemos hacer es radicalizarla. Este objetivo puede lograrse mediante la concesión de poder a grupos que históricamente han sido oprimidos (sin derechos). El poder para el pueblo y una sociedad igualitaria son el mismo proyecto. No debemos pensar que los grupos oprimidos necesitan consolidar sus esfuerzos en un partido político que los represente. Al contrario, diferentes grupos de intereses tienen un objetivo común: la sociedad igualitaria, oportunidades, el fin de la marginación, la participación de los grupos para decidir cuestiones colectivas. Villoro piensa que la ética puede guiar nuestra investigación. El Estado no sólo se ocuparía de promover el orden y la libertad, sino también de promover los valores comunales.

Como podemos observar, la democracia radical se caracteriza por la difusión del poder, el rol activo de los ciudadanos en su gobierno por medio de la sociedad civil, y la pluralidad de comunidades en lugar de la homogenización. Además, la democracia radical enfatiza que en lugar de pensar que la democracia es el sistema de gobierno en el que vivimos y por lo tanto la ética democrática ya está preestablecida, podemos pensar que la democracia es el trato ético entre la gente en cada interacción. El resto de este capítulo analiza los aspectos del indigenismo, pluralismo, tolerancia, la izquierda, el liberalismo y la comunidad. Por medio de este análisis podremos ver cómo la democracia radical pragmáticamente trata de reformar nuestras instituciones.

4. Indigenismo

El primer y central elemento que lleva a Villoro a formular la teoría de la democracia radical es el indigenismo. En su libro *Los Grandes Momentos del Indigenismo en México*, Villoro cita y describe las interacciones entre los indígenas y varios de los españoles que los conquistaron y cristianizaron. Entre estos españoles se encuentran Hernán Cortes, Fray Bernardino de Sahagún, y Francisco Javier Clavijero. Estas interacciones varían desde el polo completamente dominador hasta la defensa de los indígenas como seres humanos. Respecto a las interacciones entre los españoles y los indígenas y respecto al indigenismo en sí, dos cosas son muy claras. La primera es que aunque algunos españoles sí llegaron a pensar que los indígenas eran seres humanos, aun así los españoles no consideraron a los indígenas como seres iguales. Para el español, su cultura y religión eran incuestionablemente superiores a la cultura y religión de los indígenas. El segundo aspecto que también nos queda claro es que el indígena ha sido el objeto del español o el mestizo.

Desde el siglo XVI, los pueblos indios de América han sido, para criollos y mestizos, lo otro, lo otro juzgado y manipulado para su explotación o, por lo contrario, para su redención. Somos nosotros, los no indios, los que decidimos por ellos. Somos nosotros quienes los utilizamos, pero también quienes pretendemos salvarlos. La opresión de los pueblos indígenas es obra de los no indios, pero también lo es el indigenismo, que pretende ayudar a su liberación. Mientras seamos nosotros quienes decidamos por ellos, seguirán siendo objeto de la historia que otros hacen. La verdadera liberación del indio es reconocerlos como sujeto, en cuyas manos está su propia suerte; sujeto capaz de juzgarnos a nosotros según sus propios valores, como nosotros los hemos siempre juzgado; sujeto capaz de ejercer su libertad sin restricciones, como nosotros exigimos ejercerla. Ser sujeto pleno es ser autónomo. El “problema” indígena sólo tiene una solución definitiva: el reconocimiento de la autonomía de los pueblos

indios.⁹⁹

Esto no quiere decir que no existan movimientos indígenas basados en sus intereses propios. Simplemente significa que la gran parte de nuestra historia, para bien y para mal, el indígena ha sido manipulado y subyugado primero por el español y después por los criollos y mestizos.

Villoro nos recuerda que después de la independencia de España, las nuevas repúblicas siguieron las mismas divisiones administrativas de la colonia española sin preocuparse por las diferencias entre los pueblos indígenas. Los nuevos estados fueron constituidos por los criollos y mestizos e impuestos sobre las comunidades indígenas. “En ese pacto constitutivo no entraron para nada los pueblos indios. Nadie los consultó respecto de si querían formar parte del convenio. Sin embargo, acabaron aceptándolo”¹⁰⁰. En realidad, los indígenas nunca tuvieron la opción de no formar parte del Estado moderno.

Sobrepasar a los indígenas ha sido y continúa siendo la raíz de la acción del mestizo hacia el indígena. El sobrepasar al indígena está en el fondo de la subyugación y también del indigenismo. La manera en que el indígena es sobrepasado cuando es subyugado es obvia. Menos obvia pero igualmente dañina es cómo el indígena es sobrepasado por los mestizos cuando estos deciden salvarlo. Las opciones que los mestizos postulan para el indígena son a) dejar a los indígenas con sus valores y cultura prehispánica, o b) asimilarlos a la cultura occidental para emanciparlos de su condición

⁹⁹ Villoro, Luis; *Estado Plural, Pluralidad De Culturas*. México: Paidós. 1998, p. 79.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 80

subyugada e integrarlos a la sociedad. Ambas opciones son formuladas desde la perspectiva del mestizo y no consideran ni la perspectiva, autonomía o intereses del indígena. La primera opción de dejar a los indígenas en su estado prehispánico y respetar su originalidad resultaría en inhabilitarlos para que luchen en contra de su opresión. Esta opción es similar a la póliza estadounidense de separar a los indígenas del resto de la sociedad y meterlos en reservaciones. La segunda opción de asimilarlos para emanciparlos de su condición implica obligarlos a adoptar una cultura ajena a la suya. “El indianista fanático trata al indio como hombre libre, pero, en el fondo, quiere que permanezca esclavo. El occidentalista exaltado quiere al indio libre, pero de hecho, lo trata como esclavo”¹⁰¹. Ambas opciones surgen desde el punto de vista del mestizo y sobrepasan al indígena.

Los españoles de aquel tiempo no vieron la posibilidad de que ambas culturas (la española y la indígena) no eran más que dos manifestaciones diferentes del ser humano. Para los españoles, su cultura y religión eran las “verdaderas,” la cultura y religión de los indígenas una abominación la cual debía ser asimilada a la correcta cultura española. Es precisamente esta falta de sensibilidad pluralista que nos prohíbe ahora a los mestizos a imaginar más que las opciones de dejar al indígena en sí o asimilarlo.

5. Pluralismo

El pluralismo es la idea de que existe una pluralidad de maneras de ver el mundo

¹⁰¹ Villoro, *Los Grandes Momentos del Indigenismo en México*, Op.cit. p. 242

y todas son legítimas. Lo contrario del pluralismo sería pensar que sólo existe una manera verdadera y correcta de pensar o de ver el mundo. El pluralismo es un tema importante para Villoro por varias razones. Una de estas es porque fue en parte la ausencia de sensibilidad pluralista de los españoles la que causó que dominaran y colonizaran a los indígenas. Ahora los mestizos cometemos el mismo error al tratar al indígena como objeto aun cuando las intenciones son de ayudarlo. Villoro cree que el desarrollar la sensibilidad pluralista es esencial en el proceso de la libertad, la comunidad y la democracia radical. Pero ¿cómo desarrollamos la sensibilidad pluralista si no la tenemos?

Existen varias maneras, una de estas es por medio de la epistemología. En lugar de pensar que existe la Verdad absoluta, podemos adoptar el falibilismo pragmático el cual estipula que la verdad depende en el contexto y que los seres humanos son seres falibles. El falibilismo pragmático tiene la consecuencia de no creerse el poseedor de la Verdad absoluta, sino de pensar que la verdad se va formando – las ideas se verifican. Al dejar atrás la idea de la Verdad absoluta, también dejamos atrás la arrogancia de llegar a pensar que uno de nosotros la puede obtener y esto nos hace un poco más receptivos a las diferentes maneras en que las otras personas constituyen su mundo. Otra manera es por medio de la humildad. En el capítulo anterior se apuntaba que Freire recomienda la humildad al maestro para poder aprender de sus estudiantes. Un maestro que piensa que sólo él es el dueño del conocimiento y su trabajo es de enseñar a los estudiantes que no saben, no es una persona pluralista. Un maestro pluralista acepta que

los estudiantes son personas con sus propias experiencias y manera de ver el mundo y que él puede aprender de sus estudiantes por medio de un proceso dialógico.

En su libro *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, Villoro escribe que en los tiempos de la conquista, ni siquiera los frailes subversivos (Sahagún y de las Casas) tuvieron la capacidad de la humildad ante el otro. Su voluntad estaba ya previamente habituada hacia el dominio. Para ellos, sólo el colonizado es el que debe de transformarse, ellos como colonizadores no debían ni tenían por qué cambiar. Esto quiere decir que la actitud de dominio era previa a cualquier intercambio con el otro. Villoro escribe que el pluralismo sólo es posible si partimos de la creencia que acepta “que la razón no es una, sino plural; que la verdad y el sentido no se descubren desde un punto de vista privilegiado, sino que pueden ser accesibles a otros infinitos; que el mundo puede comprenderse a partir de diferentes paradigmas”¹⁰². Para lograr esto, Villoro continua explicando que tendríamos que romper con la idea que proviene de la historia europea que el mundo histórico tiene un centro y en lugar pensar que “En un mundo plural, cualquier sujeto es el centro”¹⁰³. Esto sería abrirnos a la posibilidad de que todas las culturas son manifestaciones de la raza humana y por lo tanto existe un elemento común, el elemento humano, aun en la diversidad de las personas. “Reconocer la validez de lo igual y diverso a nosotros es renunciar a toda idea previa de dominio; es perder el miedo a descubrirnos, iguales y diversos, en la mirada del otro”¹⁰⁴. Para desarrollar la sensibilidad pluralista, Villoro nos recomienda extender hacia los otros lo

¹⁰² Villoro, *Estado Plural, Pluralidad De Culturas*. Op.cit. p. 168

¹⁰³ *Ibid.*, p. 168

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 168

que nosotros queremos para nosotros mismos.

Todo ser humano con un estado físico, emocional y psicológico sano puede establecer su propia autonomía. En el sentido existencialista - es solamente por medio de nuestras decisiones autónomas que podemos vivir una vida auténtica. “La autonomía personal consiste en la facultad de elegir un plan de vida y seguirlo”¹⁰⁵. Es por medio de extender hacia los otros nuestro propio sentido de autonomía y autenticidad que podemos comprender y juzgar a miembros de otras culturas de acuerdo a sus propias expresiones. Villoro explica que esto implica entender y juzgar al otro de acuerdo a sus propios valores y fines, y no según a los valores y fines de nuestra cultura. “Sólo así el otro es comprendido y juzgado como sujeto y no como objeto”¹⁰⁶. Esto no significa que tengamos que aceptar todo lo que el otro expresa, simplemente implica que tratemos de “confiar en él, lo que incluye comprenderlo y juzgarlo según sus propios criterios de juicio, sin imponerle los nuestros”¹⁰⁷. Para Villoro, si nosotros entendemos que igual que nosotros tenemos metas, planeamos nuestro futuro y tomamos acciones que nos permiten seguir nuestro plan de vida, y que de esta misma manera todos los seres humanos sienten la necesidad de vivir una vida auténtica, entonces “El principio de autenticidad nos abre, así, la posibilidad de reconocimiento del otro como sujeto”¹⁰⁸. Esto significa ver y pensar en los otros, por diferentes que sean a nosotros como personas que actúan a base de sus metas y valores para lograr una vida autónoma y

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 92

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 124

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 124

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 124

auténtica. De acuerdo a Villoro, este fue el problema central en el encuentro entre la cultura española y la indígena que ni siquiera los más benévolos misioneros pudieron superar.

Ahora, ¿cómo nos ayuda el pluralismo a entender y a enlazar el indigenismo a la democracia radical? Primeramente, el pluralismo y la tolerancia están lado a lado y estos son elementos necesarios para la democracia radical. Segundo, la cultura indígena es una parte constitutiva del Estado y cultura mexicana, pero no la única. El liberalismo occidental en forma de leyes e instituciones es la mayor parte del Estado mexicano moderno. Villoro escribe que

... la rebelión de Chiapas... no busca la subversión de la democracia, sino su realización plena; no pretende la disolución del Estado, sino su transformación; no está contra la “modernidad”, sino contra su injusticia. Por primera vez, se abre la posibilidad de unificar las dos corrientes que recorrieron la historia de México en una nueva concepción del estado nación.¹⁰⁹

Estas dos corrientes son el liberalismo occidental (en el Estado moderno) y nuestras raíces indígenas. Villoro explica que es claro que no podemos volver atrás, que los mexicanos hemos podido forjar una identidad nacional (tal vez con demasiado éxito). Aunque fuera posible, él no quiere que el Estado moderno se separe en lo indígena y lo moderno. Lo que Villoro postula es que aceptemos la realidad de la multiplicidad de culturas. “Frente al Estado-nación *homogéneo* se abre ahora la posibilidad de un estado *plural* que se adecue a la realidad social, constituida por una multiplicidad de etnias, culturas, comunidades”¹¹⁰. De acuerdo a Villoro, este sería un estado en el cual ningún

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 47

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 47

pueblo impondría a los otros sus valores o ideas. Como parte de la democracia radical, el rol del estado se reduciría a coordinar y facilitar los proyectos de las comunidades reales y a proponerles una orientación común. “La sede del poder real se acercaría cada vez más a las comunidades autónomas que constituyen la sociedad real. El adelanto hacia un Estado plural es, así, una vía hacia una democracia radical”¹¹¹. El aceptar la pluralidad de nuestras culturas tendría en efecto lo que el indigenismo se deseaba lograr— aceptar la humanidad de los indígenas en sus propios términos.

6. Tolerancia

Suponiendo que estemos de acuerdo en que todas las culturas, por diferentes que sean a la nuestra, son manifestaciones del ser humano, el problema que tendríamos que enfrentar ahora es el de la tolerancia. ¿Se tolera todo? ¿Se tolera la intolerancia? Si el valor fundamental es el de la tolerancia, entonces no se puede tolerar la intolerancia.

El relativismo es la posición moral a la que muchos de nosotros acudimos al tratar de ser tolerantes. Por ejemplo, frente a la diferencia entre la calidad de vida de los países desarrollados y los países subdesarrollados, una persona con actitud relativista pensaría: “no es necesario que todo el mundo tenga las mismas oportunidades, o sí, no importa.” El relativismo ético, aunque tolerante, a la vez cae ilógicamente sobre su propio peso. Si aceptamos todo, no podemos rechazar nada.

Villoro explica que una persona relativista esta obligada a aceptar la validez de cualquier creencia incluso la de una creencia dominante y discriminadora como el

¹¹¹ *Ibid.*, p. 48

racismo. Para rechazar el racismo, la persona relativista tendría que argumentar utilizando y apelando a principios y valores que no son relativos como la justicia o la libertad. Al argumentar que el pluralismo es mejor que el racismo, el relativista en efecto está tomando una actitud que no es relativista. Si todas las creencias y valores fueran relativos entonces no existiera una justificación racional para rechazar una creencia que fuera contraria al relativismo mismo. Por lo tanto, una persona relativista tendría que apelar a valores no-relativos para justificar su propio relativismo. Es por esto que si deseamos el valor de la tolerancia en nuestra comunidad, entonces tenemos que rechazar a la intolerancia.

No se puede tolerar la intolerancia. Si lo hiciera, la sociedad se destruiría a sí misma. Al no aceptar la intolerancia, el modelo impide que la diferencia se convierta en singularidad excluyente de los otros. Cualquier grupo que se arrogue a sí mismo cualidades superiores, distintivas, ya sea para imponerse a los demás o por el contrario para protegerse, rechazará a los demás y saldrá fuera del modelo. Porque la condición de posibilidad de una sociedad semejante es justamente la igualdad de todos en su capacidad de autodeterminación. Cualquier coacción a esa libertad por parte de un grupo o del Estado, cualquier discriminación individual o colectiva queda excluida, por principio.¹¹²

Una vez que se establece que la intolerancia no tiene lugar en la democracia, Villoro indica que una comunidad de democracia radical necesita aun más que la tolerancia. Necesitamos tomar pasos que nos lleven más allá de la tolerancia hacia tratar de entender las razones de los otros e inclusive ayudarlos a que realicen sus metas. La democracia radical no consiste en solamente aceptar a coexistir con otras culturas sin tener nada que ver con ellas. El pluralismo y la tolerancia son pasos necesarios en la democracia radical, pero esta implica que nos preocupemos por el bienestar de las otras

¹¹² Villoro, *El Poder y el Valor: Fundamentos de una ética política*. Op.cit. p. 311

comunidades. Igual y recíprocamente, las otras comunidades diferentes a las nuestra no solamente nos tolerarían sino también compartirían nuestros fines. Villoro escribe que la tolerancia, como principio ético intercultural implica la reciprocidad. Para avanzar hacia un estado equitativo donde podamos mantener la unidad y al mismo tiempo aceptar nuestra pluralidad, necesitamos más que la tolerancia. La tolerancia es necesaria, pero no suficiente por que aunque esta respeta las diferencias entre las culturas no relaciona las diferencias entre las culturas. Una persona puede tolerar a una cultura o persona diferente y al mismo tiempo sentirse superior a el/ella. Este tipo de tolerancia no ayuda a nadie, necesitamos la tolerancia que reconoce el valor de las culturas y creencias ajenas. Este tipo de tolerancia trata de entender el punto de vista del otro y esto nos llevaría al dialogo y la colaboración que son necesarios para sentirnos como parte de una comunidad. Villoro al igual que Freire, piensa que solamente por medio del diálogo podemos avanzar el proyecto democrático.

7. La izquierda como postura moral

Continuando con nuestro análisis de los elementos de los cuales la democracia radical surge, es necesario que examinemos los temas de la utopía, lo que significa la izquierda y por qué la utopía es errónea y peligrosa. Mariátegui tiene una visión izquierdista y utópica. El cree que si la gente llega a creer en el mito de la revolución, ésta se llevará a cabo y cuando esto suceda la gente indígena junto con la clase proletaria despojará del poder a la clase burguesa y entonces se establecerá la justicia social. Freire también cree en la utopía pero en un sentido diferente al de Mariátegui. Freire no

creo que realmente lleguemos a gozar de un estado donde la justicia social sea un hecho, pero aun así Freire piensa que la utopía sirve una función importante. La utopía nos sirve para soñar y pensar en nuestros ideales. Podemos soñar en un mundo donde todos tengan que comer, vestir y donde vivir; un mundo donde todos tengan las mismas oportunidades de realizar su plan de vida. En este sentido, el pensar en un lugar utópico nos sirve como guía para nuestras acciones en el presente. Villoro es más crítico de la utopía que Freire, pero aun así Villoro está de acuerdo en que nuestros ideales nos pueden servir como guía. Por ejemplo para Villoro, la democracia radical no llegará en un futuro utópico, pero podemos utilizar el ideal para organizar nuestras instituciones y medir la calidad de nuestras relaciones personales.

En su artículo “La triple confusión de la utopía,” Villoro critica y rechaza la utopía por tres razones. La primera es porque la utopía confunde el ideal con una consecuencia de nuestras acciones. Por ejemplo, Mariátegui pensó que la utopía - el ideal de justicia social que él deseaba - sería la consecuencia de llevar a cabo una revolución por medio de la creencia en un mito. La segunda razón es porque la utopía confunde la representación del sistema de valores con un hecho concreto. Por ejemplo, Villoro explica cómo en las interpretaciones científicas y anarquistas del marxismo la sociedad deseada es el punto final de una cadena de eventos históricos. La utopía (el ideal) se confunde con una situación concreta y específica. La tercera crítica de la utopía de Villoro es que la utopía confunde las reglas de conducta y los mandatos. La utopía es el ideal de la conducta humana y cuando la utopía se confunde con un hecho concreto que vendrá en el futuro lo que sucede es que nuestro ideal de conducta se convierte en un

mandato y esto crea una situación donde no existe un espacio para dialogar o criticar. Cada individuo tiene que decidir si ayudara a llevar el ideal a cabo (apoyará la revolución) o si se apegará a la situación presente. Villoro explica que esta confusión crea una situación de intolerancia completa como lo fue el régimen totalitario “socialista” de Stalin donde no existió el espacio para criticar sin ser acusado de traicionar a la revolución.¹¹³ Villoro concluye que no hay lugar para utopías en una democracia radical. Los valores de la igualdad y justicia deben servirnos como guías no como metas.

Al dejar atrás la noción de la utopía también cambia lo que significa pertenecer a la izquierda política. Guillermo Hurtado escribe:

...para Luis Villoro, ser de izquierda no es adoptar una ideología en particular, sino asumir una postura moral, que consiste en adoptar una actitud disruptiva frente al poder opresor. Esta actitud está ligada a una posición epistémica que puede calificarse de falibilismo antidogmático y a una concepción sobre la razón como plural y dialógica.¹¹⁴

Villoro escribe que “La izquierda en política no es una doctrina, es una elección de vida”¹¹⁵. El comportamiento emancipador es uno de los valores de la izquierda cuando ésta es considerada como una expresión de una concepción del mundo, una filosofía en el sentido amplio de la palabra. Villoro piensa que es útil distinguir entre la izquierda como manera de vida y la izquierda como política porque “Una misma doctrina política puede tener una función disruptiva en un contexto y reiterativa de una

¹¹³ Villoro, Luis, “The Triple Confusion of Utopia”, en *Diogenes* (2006) 209: 5-10.

¹¹⁴ Hurtado, “Retratos de Luis Villoro”, Op.cit.

¹¹⁵ Villoro, Luis; *Los retos de la sociedad por venir*. México: Fondo De Cultura Económica. 2007, p. 130.

situación de dominación en otro”¹¹⁶. La función de la izquierda es paradójica. Esto significa que en un contexto, la izquierda puede estar opuesta hacia el poder impositivo dominante. Pero si deja de ser oposición y llega a ocupar el lugar del poder, entonces Villoro explica que su gobierno sólo tiene sentido si se ejerce para contribuir a desaparecer las condiciones y estructuras de dominación. “Si acaba ejerciendo, a su vez, otro poder impositivo, si olvida su vocación disidente y establece un nuevo sistema de dominio, se traiciona a sí misma y deja de ser izquierda”¹¹⁷. Por lo tanto es útil distinguir entre la izquierda como política y la izquierda como un valor que guía nuestras acciones y entender que la izquierda es más que una política -- también es una postura moral que es crítica del poder y disruptiva en sus acciones.

Después de distinguir a la izquierda como política y como manera de vida, Villoro escribe que podemos dar un paso más hacia la democracia. Este paso implica reconocer al otro aun si este es el opresor. Villoro escribe que la izquierda al resistir a la dominación puede sucumbir al impulso de cambiar los papeles y no solamente resistir la dominación pero también vengarse del opresor cuando el oprimido llega a un lugar de poder. Desgraciadamente esto es precisamente lo que sucede la mayor parte del tiempo cuando los oprimidos adquieren el poder. Ya lo mencionamos en el primer capítulo, pero cabe repetirlo. La guillotina de la revolución francesa es sólo un ejemplo de cómo los oprimidos toman venganza contra sus opresores. Esta es otra paradoja de la izquierda – que el oprimido se convierta en opresor al buscar su libertad. En la lucha

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 131

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 132

contra la opresión, el oprimido insiste en que sea considerado como un sujeto, como un ser humano, que en un sentido pluralista su cultura sea reconocida como legítima. Pero al llegar al poder, el oprimido frecuentemente no sigue sus propios postulados y se convierte en opresor intolerante contra sus opresores previos. Villoro escribe que sólo el reconocimiento pleno del otro, en su diferencia, sería el fin de la dominación de un pueblo sobre otro.

Igual que Freire, Villoro se da cuenta del impulso por dominar que el oprimido lleva adentro. Freire escribe que los campesinos quieren tener sus propias tierras no sólo para dejar de servir a su patrón sino también para convertirse en patrones. Por el hecho de su contexto y la dinámica de poder a que estos campesinos están acostumbrados, ellos llegan a pensar que el oprimir a los otros significa ser libre. En *El Poder y El Valor: Fundamentos de una ética política*, Villoro escribe que el oprimido o la izquierda que resiste al poder puede tomar como ejemplo a Gandhi, Martin Luther King y a los zapatistas por que ellos no buscaron el poder para sí mismos.

Si se rebelaron en 1994 contra sus condiciones de marginación e injusticia extremas, si tuvieron que emplear las armas para hacerse escuchar, su actitud difirió radicalmente de los antiguos movimientos guerrilleros. Pedían democracia, paz con justicia y dignidad; sólo querían usar las armas para que nadie más tarde tuviera que emplearlas. Por eso eligieron de inmediato la vía de la negociación y del acuerdo. Los zapatistas son conscientes que la responsable de la injusticia es, en último termino, la voluntad de poder. Por eso proclamaron que su objetivo no era la toma del poder sino el despertar de la sociedad civil contra el poder. No se trataba de remplazar un poder impositivo por otro, sino de crear las condiciones de un contrapoder organizado que resistiera la coacción del poder existente.¹¹⁸

De acuerdo a Villoro, los zapatistas como Gandhi y King entendieron que se

¹¹⁸ Villoro, *El Poder y el Valor: Fundamentos de una ética política*. Op.cit. p. 90

debe reconocer al otro aunque este sea nuestro opresor, darle a él/ella los derechos que nosotros exigimos para nosotros mismos, respetar su perspectiva como nosotros deseamos que nuestra perspectiva sea respetada y de esta manera enlazar en un diálogo que mejore la situación de todos.

El recatarse de oprimir a nuestros opresores previos no es fácil. El tratar humanamente a nuestros opresores cuando ellos no reconocieron nuestra humanidad no significa que les demos la otra mejilla. Dar la otra mejilla es una actitud pasiva y dañina porque dejamos que los opresores continúen nuestra opresión mientras esperamos que algún día se den cuenta de lo que han hecho y se arrepientan. En su libro *La Genealogía de la Moral* (1887), Nietzsche llama esta actitud “ética de esclavos,” cuando el oprimido se dice a sí mismo que él es moralmente superior a su opresor mientras acepta continuar siendo subyugado.¹¹⁹ Éticamente, la humanidad del opresor se puede reconocer de diferentes maneras. De acuerdo a la ética budista, no debemos dejar que otros nos opriman; y en el proceso de luchar por nuestra libertad, al recibir la agresión del opresor debemos regresarle ternura/compasión. Para explicar esta idea un poco más explícitamente podemos recurrir a un ejemplo budista el cual explica que agredir a otra persona o desearle algún mal es como levantar una brasa roja y caliente para arrojársela a él/ella. Sólo que antes de que la brasa le pegue a nuestro opresor o enemigo nos ha dañado a nosotros al quemar nuestra propia mano. Este ejemplo nos ayuda a entender que el oprimir o agredir a nuestros opresores no los afecta solamente a ellos, nosotros

¹¹⁹ Nietzsche, Friedrich. *On The Genealogy of Morals*. New York: Vintage. 1989.

mismos perdemos nuestra humanidad al subyugarlos. Existencialmente nosotros dejamos de ser liberadores y nos convertimos en opresores. Además, lógicamente el subyugar a nuestros opresores no es consistente con nuestra meta de liberación. Parte del problema con la creencia en la utopía es que las personas que se adhieren a una mentalidad utópica están dispuestas a cambiar las cosas categóricamente en lugar de enfocarse en cada situación específicamente. El sexismo o el racismo por ejemplo no se pueden eliminar por decreto. Cada persona individualmente por medio de sus experiencias se dará o no cuenta que tratar a los seres humanos en términos sexistas o racistas no solamente no es ético, sino que en última instancia lo afecta negativamente a él mismo. Cada una y todas nuestras interacciones son una oportunidad para ejercer el cambio social que deseamos. Villoro explica:

...En cambio, medios contrarios a los valores elegidos no conducen al fin proyectado... En cada situación se plantea la exigencia de realizar los valores proyectados. El valor no se realiza sólo en la situación final, debe estar presente en cada una de las acciones emprendidas en situación. Pero cada situación es también “medio,” es decir condición para las siguientes... El fin es un criterio que debe guiar cada decisión, so pena de que la situación terminal realice un fin contrario. No hay situación alguna que realice plenamente el ideal. Cada decisión particular, en situación, debe intentar ser fiel a sus valores. Sólo así el programa de vida puede orientar un progreso constante hacia la realización del fin elegido.¹²⁰

Freire escribe que el líder revolucionario es inconsistente y se justifica a sí mismo al tratar a la gente como objetos (evitando el diálogo y manipulándolos) durante la revolución para luego después empezar a tratarlos como sujetos. Igualmente Villoro insiste que el fin y el medio deben de ser consistentes. La democracia no es un sistema

¹²⁰ Villoro, *El Poder y el Valor: Fundamentos de una ética política*. Op.cit. p. 136

político al cual llegaremos algún día. La democracia puede caracterizar nuestras relaciones -- cómo tratamos y somos tratados.

8. Crítica del liberalismo occidental y sus instituciones

La democracia radical también es una crítica del liberalismo occidental. El liberalismo proviene del mismo impulso de la izquierda, el cual es luchar contra el poder impositivo. Se puede decir que los primeros rasgos del liberalismo empezaron en 1215 con la Magna Carta la cual postulaba que el rey no podía tener dominio completo e incuestionable sobre sus siervos. Después con Hobbes, Rousseau y Locke se desarrolla la idea del contrato social el cual contiene que los individuos autónomos y con derechos propios entran en un contrato social entre sí para gobernarse. En cada una de las teorías políticas desarrolladas por estos filósofos podemos observar cómo el poder del gobierno gradualmente deja de ser absoluto e incuestionable y pasa a estar al servicio del pueblo al cual está obligado a responder hasta llegar a J. S. Mill quien estipula que la individualidad de cada ser humano y sus derechos a ejercer su plan de vida es fundamentalmente lo más importante.

Es necesario entender el ángulo del cual el impulso del liberalismo proviene. En pocas palabras este es el impulso de no ser aplastados bajo la presión de la comunidad, las costumbres sociales, las responsabilidades impuestas. Aunque el impulso del liberalismo es bueno, el liberalismo como la izquierda también tiene problemas. La crítica más común del liberalismo es que el liberalismo empieza el contrato social con hombres autónomos que deciden entrar en el contrato consigo mismos. El problema con

esta situación y la crítica de los comunitarios hacia el liberalismo es que el hombre no nace autónomo. Todos nacemos dependientes de los otros y necesitamos de una comunidad de personas que nos cuiden y nos alimenten para sobrevivir. De esta misma comunidad o de nuestra cultura aprendemos los valores que van formando nuestra identidad, nos ayudan a confrontar problemas y a tratar de entender el mundo. Por lo tanto, irónicamente el valor de la libertad es un valor que hemos aprendido por medio de una comunidad. El hombre o mujer autónomo(a) sin lazos a una comunidad no existe.

Si vemos en un extremo al liberalismo y en el otro extremo al comunitarianismo, ambas posiciones tienen problemas. En esta sección trataremos con los problemas del liberalismo. Primeramente, como acabamos de mencionar, el individuo autónomo que no es influido por una comunidad no existe. Pero aun si optamos por ignorar este problema con el argumento de la posición liberal y continuamos examinando esta posición, el liberalismo tiene más problemas. Por un lado, definitivamente el liberalismo exige el respeto a cada persona para elegir libremente su propio plan de vida y no ser sujeto al orden social de su comunidad; esto es un aspecto positivo del liberalismo. Pero por otro lado, el liberalismo nos lleva a la pérdida de una integración con la comunidad y al enfocarse solamente en los derechos del individuo, este puede llegar a carecer de un sentido de vida y solidaridad con la humanidad. El precio que pagamos con el estado moderno basado en el liberalismo es la exclusión – en dos sentidos. Primero, el liberalismo contiene que el Estado debe respetar el derecho de todos para elegir su plan de vida pero solamente esto. El liberalismo no pide y mucho menos exige que el Estado

proporcione las circunstancias o posibilidades para que todo individuo pueda realizar su plan de vida. Villoro escribe:

Si se quiere realizar lo que elegimos, no basta con la garantía de la ley y la anuencia de los otros, es menester que existan condiciones sociales adecuadas. No todos los individuos son libres si no están todos en situación de convertir en realidad sus elecciones de vida razonables... Una sociedad que no procura esas condiciones para todos está necesariamente escindida. No puede dejar de producir un resultado: la exclusión de una parte notable de la población. La conciencia de pertenencia de todos a una misma colectividad se ha roto.¹²¹

La igualdad de todos de realizar nuestro plan de vida supone primero que existan las condiciones mínimas (comida, vivienda, vestido) y segundo que exista la igualdad de oportunidades sociales para poder llevar acabo nuestro plan de vida. Pero exigir que estas condiciones existan para todos es una exigencia que no proviene del liberalismo el cual está preocupado solamente por los intereses del individuo. El exigir que las condiciones mínimas sociales existan proviene de un sentido de solidaridad con nuestra comunidad – el comunitarianismo.

El liberalismo se preocupa de los derechos individuales y la protección de la vida privada del individuo. Esto tiene como consecuencia que cada individuo se preocupa por sus propios intereses, enfatiza su vida personal y siente que los intereses colectivos sólo infringen sobre sus derechos individuales. Una sociedad basada en el liberalismo está caracterizada por la competencia entre individuos no por la cooperación. Este es el segundo sentido en el cual el liberalismo genera exclusión. Villoro nos advierte que el liberalismo no es sinónimo de la democracia

¹²¹ Villoro, Luis; *De la libertad a la comunidad*. México: Fondo De Cultura Económica. 2005, p. 23.

...un régimen liberal no es necesariamente democrático, son dos cosas diferentes... solemos confundir liberalismo y democracia; grave error. El liberalismo es un régimen que garantiza el ejercicio de las libertades negativas que permiten las leyes, pero estas podrían no ser resultado de la acción de los propios ciudadanos. En cambio, un régimen democrático, que también permite la libertad negativa, igual que el liberal, tiene como fin, además, la libertad positiva, es decir, los individuos que se someten a la ley son coautores de la misma en alguna medida.¹²²

Los derechos negativos (libertad de) son enfatizados por el liberalismo, por ejemplo nuestra libertad de que la comunidad no infrinja en nuestra vida privada - que nos dejen solos. Los derechos positivos (libertad a) son por ejemplo nuestro derecho a la educación. El liberalismo sólo se preocupa de los derechos negativos y por lo tanto funciona para las personas que tienen los medios económicos para salir adelante sin la ayuda de una comunidad. Sin embargo los derechos negativos no son suficientes para la gran mayoría la cual necesita no solamente el derecho de formular su propio plan de vida si no también los medios y las oportunidades para realizarlo.

La democracia radical que Villoro promueve está basada en el valor liberal de la tolerancia pero además en la cooperación para el bien de la comunidad. El Estado no solamente tendría que proteger los derechos negativos sino también asegurarse de disminuir la marginación y discriminación que excluyen a mucha gente alcanzar la igualdad de oportunidades.

Esta es la posición liberal, sus problemas y sugerencias para cómo solucionarlos. La siguiente sección explica el polo opuesto del liberalismo - el comunitarianismo sus problemas y sugerencias para solucionarlos y tal vez llegar a un punto medio que respete

¹²² *Ibid.*, p. 77

al individuo sin tener que pagar el precio de la exclusión.

9. Comunidad orgánica

El polo opuesto del liberalismo es el comunitarianismo el cual estipula que la comunidad tiene mayor importancia que el individuo. Las dos figuras filosóficas de más importancia que han desarrollado la posición comunitaria han sido Aristóteles y Hegel. Para ellos el ser humano forma su identidad siempre por medio de las otras personas. Todas nuestras características personales son en relación a las otras personas. Si somos buenos o malos amigos, egoístas o generosos, sociables o solitarios, etc. es en relación a las otras personas. Fundamentalmente no podemos ser quienes somos sin estar en relación a una comunidad de personas.

La crítica del comunitarianismo es articulada por el liberalismo el cual critica que los valores de la comunidad aplastan o restringen al individuo. Por ejemplo, el liberalismo pregunta ¿por qué tenemos que seguir las normas sociales y restringir nuestras opciones de plan de vida sólo por seguir las normas sociales? En su libro *On Liberty*, (1859) J. S. Mill argumenta que el derecho de cada persona a vivir su vida a su manera es más importante que mantener las normas sociales.¹²³

Entonces ¿cómo podemos alcanzar el punto medio entre la importancia de la comunidad, exigir los derechos positivos para vivir en equidad y al mismo tiempo insistir en la importancia del individuo y sus derechos negativos a su libertad? ¿Cómo

¹²³ Mill, John Stuart; *On Liberty*. Kansas: Digireads.com Publishing. 2005.

podemos vivir en una manera en la cual no seamos aplastados por las obligaciones que nuestra comunidad nos exige sin que tampoco 1) excluyamos a las otras personas al buscar nuestro propio bien y 2) perdamos la conexión humana con una comunidad al buscar nuestro bien personal por nuestra propia cuenta?

Parte de la solución está en reconocer que un agregado de personas no constituye una comunidad automáticamente. Para formar una comunidad es imperativo que los individuos que la forman quieran formar parte de ella. Al igual que la amistad no es el resultado automático entre dos personas. Para formar una amistad dos personas son necesarias pero no suficientes. Se necesita de algo más, Villoro escribe

Para que una asociación constituya una comunidad es menester algo más: que cada individuo asuma la prestación de un servicio a la colectividad. Es el conjunto de las relaciones serviciales, en que cada quien da algo de sí, y no la sola sumisión a la ley común, lo que constituye una comunidad.¹²⁴

Esto algo más es el estar dispuestos a dar de nosotros mismos ya sea a otra persona o a un grupo de personas. Pero el dar de nosotros mismos aún no es suficiente para formar una comunidad. Además de nuestra disposición a dar de nosotros mismos, también es necesario que la otra persona o grupo de personas estén dispuestos a recibir lo que nosotros damos y dar de sí mismos – la reciprocidad. Aun así, la reciprocidad tiene que ser calificada. Villoro escribe que cuando un individuo acepta dar de sí mismo no tanto porque quiere dar de sí mismo sino por miedo o por necesidad de sobrevivencia, entonces esta no es una comunidad. Tampoco se forma una comunidad cuando el individuo da de sí mismo porque está sujeto a la costumbre, a la convención social de su

¹²⁴ Villoro, *El Poder y el Valor: Fundamentos de una ética política*. Op.cit. p. 361.

comunidad, la simple inercia.

Cuando nos vemos como parte de una comunidad, lo que le afecta a nuestra comunidad nos afecta a nosotros mismos y al buscar nuestro propio bien buscamos el bien del todo. Cuando una persona da libremente de sí mismo a una comunidad, esto permite la realización de su persona en un nivel mucho más profundo que nivel del liberalismo el cual requiere que los otros nos dejen solos. Esto no significa que el individuo tenga que rechazar su identidad personal. Cada persona individualmente se “realizará con mayor plenitud si incluye entre sus fines contribuir al bien del todo al que decide libremente pertenecer”¹²⁵. Mientras que la virtud principal del liberalismo es el respeto a la libertad de los demás / la tolerancia, la virtud de la comunidad no solamente es respetar la libertad de los otros pero también “contribuir a su realización mediante el servicio recíproco”¹²⁶. Mientras que el riesgo de un liberalismo extremo es la exclusión de las personas y la competencia que nos prohíbe vernos en otros seres humanos, el riesgo de la comunidad es que “El servicio se convierte en coacción, y el libre don, en imposición. La persona es aplastada por la misma relación social que debería dar un sentido superior a su vida. Porque la comunidad sólo existe allí donde cada servicio es, a la vez, un paso hacia la realización de una vida personal mas plena”¹²⁷.

De la misma manera en que la utopía es un concepto erróneo y peligroso porque confunde el ideal con un lugar concreto en la historia en lugar de utilizar el ideal para guiar nuestras acciones, Villoro escribe que la justicia no significa seguir las reglas

¹²⁵ Villoro, *De la libertad a la comunidad*. Op.cit. p. 26

¹²⁶ *Ibid.*, p. 26

¹²⁷ *Ibid.*, p. 27

establecidas, lo justo se encuentra en nuestro trato personal con los demás.

Si la justicia se aplica principalmente a una forma de vida, tiene que mostrarse en situaciones vividas, concretas. Se manifiesta en las relaciones de nuestras acciones con la sociedad en que vivimos, con las otras personas con que entramos en contacto. Estas relaciones son siempre particulares; no se repiten necesariamente en otras situaciones ni son necesariamente validas universalmente.¹²⁸

La justicia, libertad, amistad, democracia no son simplemente ideales sociales que soñamos alcanzar. La justicia, libertad, amistad, democracia pueden ser las características de nuestras relaciones con las otras personas. Villoro escribe que la mejor virtud es la amistad, aun mejor que la justicia.

...contrariamente a lo que dijo antes Aristóteles, la justicia no es *toda* la virtud. Hay otra mas alta: La amistad (filia). La relación entre justicia y amistad es ambigua en Aristóteles. La amistad es “la más alta forma de justicia” pero, a la vez, si existe no necesita de la justicia. “Donde los hombres son amigos, para nada hace falta la justicia, mientras si son justos tienen además necesidad de la amistad.”¹²⁹

La amistad es la característica de una comunidad. Es precisamente cuando damos de nosotros mismos y las personas que reciben nos son recíprocos que se forma el lazo de la amistad y se forma una comunidad entre dos o un grupo de personas. Sus problemas son los nuestros, sus alegrías también son nuestras. Nos formamos como personas por medio de nuestras comunidades más intimas y llegamos a ver el mundo por los ojos de nuestros amigos. Para bien o para mal, es por medio de una comunidad que nos damos cuenta de quienes somos.

¹²⁸ Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*. Op.cit. p. 47.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 55

10. Crítica de la democracia radical

La crítica principal de la democracia radical de Luis Villoro es ¿cómo se llevaría ésta a la práctica? Villoro nos recomienda que (1) la democracia radical nos sirva de guía en nuestro trato con las otras personas y (2) que busquemos la difusión del poder por medio la sociedad civil la cual tomaría un rol asertivo frente al gobierno central y exigir que se lleven a cabo los cambios en nuestras instituciones para que los derechos positivos del pueblo tomen prioridad. Respecto a la democracia radical como guía personal (1). Cada persona puede hacer lo que pueda por medio de sus relaciones con los demás en su trabajo, familia, amigos, etc. Respecto a la segunda recomendación (2), aunque el gobierno central de México ha tratado de reprimir en lugar de tomar en serio al Ejército Zapatista de Liberación Nacional, aun así podemos estudiar su historia, organización y manera de llevar a cabo sus planes, específicamente su Sexta Declaración de la Selva Lacandona.¹³⁰ De esta manera podemos darnos cuenta cómo la sociedad civil se puede organizar para tomar en cuenta lo que su comunidad necesita y tomar los pasos necesarios para que cada comunidad utilice las instituciones del Estado para realizarse como ser humano que es uno de los ideales de la democracia radical y no lo contrario que es lo que sucede con la “democracia” representativa -- los pocos con el poder utilizan las instituciones para seguir explotando a los ya marginalizados.

¹³⁰ Ejército Zapatista de Liberación Nacional. “Sexta Declaración de la Selva Lacandona.” [en línea]. Junio, 2005.
<<http://www.ezln.org/documentos/2005/sexta.es.htm>>

11. Conclusión

Este tercer capítulo concluye el proyecto de esta tesis el cual fue argumentar y explicar cómo las teorías políticas Latinoamericanas empezaron apegadas a ideologías, han puesto estas ideologías en cuestión, y han rechazado el enfoque ideológico para tomar un enfoque pragmático. Este capítulo contextualizó la democracia radical de Luis Villoro en la historia mexicana y examinó lo que significa adoptar un enfoque políticamente pragmático.

CAPÍTULO V

CONCLUSIÓN

Hemos estudiado y criticado las ambiciones democráticas en Latinoamérica. Al contextualizar a cada pensador en su propio tiempo y lugar histórico nos fue posible entender contra qué lucharon. Mariátegui luchó contra el gamonalismo que resultó de la colonización, feudalismo y explotación del Perú. Freire contra el amo que hemos interiorizado después de siglos de colonización, esclavitud, y dictaduras de Brasil. Y Villoro contra las consecuencias del individualismo liberal egoísta y el cinismo que han resultado de la colonización, dictaduras y lo que pasa por democracia en México. Hemos argumentado que las teorías políticas del siglo XX en Latinoamérica se han desarrollado a partir de un comienzo ideológico y rígido hacia una dirección pragmática. Para elaborar este argumento, examinamos las teorías y conclusiones respecto al mito en José Carlos Mariátegui (1894 -1930), el método pedagógico de *conscientização* de Paulo Freire (1921-1997) y la democracia radical de Luis Villoro (1922-).

El argumento central del proyecto explicó cómo durante el siglo XX las teorías políticas Latinoamericanas empezaron apegadas a ideologías. Luego estas ideologías han sido puestas en cuestión, y poco a poco se ha rechazado el enfoque ideológico para tomar un enfoque pragmático. Empezamos con la crítica de la sociedad criolla de José Carlos Mariátegui en el Perú y su solución a los problemas sociales de su tiempo por medio de la creencia en un mito revolucionario. Después vimos el esfuerzo paciente y

continuo de Paulo Freire de concientizar a los brasileños, chilenos y oprimidos del mundo a verse a sí mismos como seres humanos, sujetos (no objetos) creadores de su propia historia y cultura. Por último analizamos lo que significa y los elementos que constituyen la democracia radical de Luis Villoro y cómo la democracia no es solamente un tipo de gobierno, sino que la democracia puede ser una manera ética de relacionarnos con las otras personas.

Para concluir, me gustaría compartir tres citas de los pragmatistas clásicos:

Peirce, James y Dewey, los cuales enfatizan tres sentidos diferentes del pragmatismo.

Primero Peirce quien con buen humor enfatiza nuestra falible naturaleza humana:

We all admit that *Experience* is our great Teacher; and Dame Experience practices a pedagogic method which springs from her own affable and complacent nature. Her favorite way of teaching is by means of practical jokes, - the more cruel the better. To describe it more exactly, Experience invariably teaches us by means of *surprises*.¹³¹

Es precisamente cuando creemos que sabemos de qué se trata todo y cómo van las cosas que la vida nos sorprende y nos recuerda que nos falta mucho por aprender.

James cuestionando las respuestas escatológicas, completas, La Verdad Absoluta y señalando que la ambigüedad es simplemente un aspecto real de la experiencia:

¹³¹ “Todos admitimos que la Experiencia es nuestra mejor Maestra; y la Dama Experiencia practica un método pedagógico el cual proviene de su propia naturaleza afable y complaciente. Su manera favorita de enseñar es por medio de bromas prácticas, - entre más crueles mejor. Para describirlo con más exactitud, la Experiencia invariablemente nos enseña por medio de *sorpresas*.” -C. S. Peirce, “The Seven Systems of Metaphysics”, en *The Peirce Edition Project (ed.), The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*. Bloomington y Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

In the great boarding house of nature, the cakes and the butter and the syrup seldom come out so even and leave the plates so clean. Indeed, we should view them with scientific suspicion if they did.¹³²

Nuestra experiencia tal vez sería menos dolorosa y tal vez un poco más cómica si tomáramos en cuenta que la ambigüedad es una característica real y no un defecto de nuestra experiencia.

Por último Dewey, recordándonos algo que tendemos a olvidar muy frecuentemente - que nuestros conceptos y teorías (libertad, democracia, igualdad) no son solamente conceptos, pueden ser también características de nuestra experiencia:

Philosophic conceptions have, I believe, outlived their usefulness considered as stimulants to emotion, or as a species of sanctions; and a larger, more fruitful and more valuable career awaits them considered as specifically experienced meanings...¹³³

Estas tres características del pragmatismo: el hecho de que los seres humanos son criaturas falibles, que la ambigüedad es una parte real de nuestra experiencia y que es la experiencia vivida y no los conceptos la que nos nutre son elementos que si fueran reconocidos nos llevarían a tener menos problemas. El falibilismo nos mantendría con una mentalidad abierta a las diferentes posibilidades, nos animarían a experimentar y de esta manera darnos cuenta de que funciona y que no funciona para mejorar lo que

¹³² “En la gran casa de huéspedes que es la naturaleza, los panqués, la mantequilla y la miel casi nunca se acaban al mismo tiempo y dejan todos los platos limpios. Realmente, deberíamos de sospechar científicamente de ellos si se acabaran al mismo tiempo.” W. James. “The Will to Believe”, en *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*. John J. McDermott (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1977.

¹³³ “Creo que los conceptos filosóficos ya han dejado de ser útiles como estímulo a nuestras emociones y como especies de sanciones; y que una carrera más grande y con más frutos les espera cuando sean considerados específicamente como significados de los cuales podemos tener experiencias.” J. Dewey en “The Postulate of Immediate Empiricism” MW:3 en *John Dewey: The Middle Works*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1976-1988.

funciona y eliminar lo que no nos beneficia. El falibilismo más que nada nos detendría de elaborar teorías completamente a priori de los hechos y luego tratar de forzar a nuestra experiencia o manipular a la gente a creer en un mito, en la revolución, etc. como si fueran ganado al que tenemos que empujar y acorralar dentro de un demarcado espacio.

La ambigüedad es una característica real y constante de toda nuestra experiencia pero aun así la mayoría de los seres humanos se rehúsan a aceptar que al final del día no sabemos, ni tenemos respuestas completas. En lugar de aceptar el hecho de que nuestra experiencia es simplemente ambigua, esto nos irrita y la mayoría de nosotros tratamos de encontrar respuestas absolutas en un Dios todo poderoso, en la razón guiada por la lógica, en la ciencia que se olvida su origen empírico y trata de descubrir las verdades del universo, o como hemos visto en este trabajo en la causa de un mito revolucionario. De cualquier manera la fe en un Dios, en la razón, en la Verdad, o en la revolución no dejan de ser *fe* – la cual es ambigua por naturaleza.

Dewey reconoce que somos criaturas falibles, que la realidad es ambigua y nos sugiere que dejemos de ser agobiados por estas condiciones; que dejemos de perder el tiempo en elaborar teorías normativas universales y complicadas para luego tratar de forzar a nuestra experiencia y nuestras relaciones dentro de los moldes que hemos conceptualizado. Él sugiere que tratemos de vivir nuestros ideales. Si buscamos democracia – no podemos tener experiencia de esta en lo abstracto, solamente como una característica de nuestra experiencia con los demás en el aquí y el ahora. La mejor experiencia es la que vivimos, no la que recordamos, la que planeamos, o la que

conceptualizamos. La mejor amistad es una que sentimos en el aquí y el ahora – no la que recordamos nostálgicamente o la que quisiéramos forjar con alguien, si no la que constituimos en el presente.

Estos tres aspectos del pragmatismo son contrarios a la certitud de las teorías de justicia normativas o ideológicas. Una justicia pragmática empieza con nosotros mismos. En lugar de enfocarse en las otras personas, en conceptualizar teorías y tratar de convencer a los otros por medio de utopías que llegaran en un futuro, el pragmatismo se enfoca hacia dentro de la persona misma y nos hace que nos preguntemos cómo podemos actuar nosotros mismos. Si lo que queremos es amistad, en lugar de exigirla, nosotros mismos trataremos de ser buenos amigos. Si lo que queremos es justicia, en lugar de solamente exigirla de los otros, nosotros mismos actuaremos en el aquí y el ahora de una manera justa. Igualmente, la democracia no se exige – se va forjando cada vez que respetamos, ayudamos, aprendemos de y convivimos con las personas que comparten nuestra experiencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Bakewell, Peter; *A History of Latin America: Empires and Sequels 1450-1930*. Blackwell Publishers, Malden, MA: 1997
- Becker, Marc; *Mariátegui and Latin American Marxist Theory*. Ohio University Center for International Studies, Ohio, 1993
- Benatar, David; The Second Sexism, en *Social Theory and Practice* 29/2 (2003)
- Carlos H. Arce, Edward Murguía, W. Parker Frisbie; Phenotype and Life Chances among Chicanos, en *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, tomo 9. E.U.A. 1987.
- Carnero, Genaro Checa; *La Acción Escrita: José Carlos Mariátegui Periodista*. Biblioteca Amauta, Lima, 1980
- Collins, Denis; *Paulo Freire: His Life, Works & Thought*. New York: Paulist Press, 1977
- Dewey, John; The Postulate of Immediate Empiricism. MW:3 en *John Dewey: The Middle Works*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1976-1988
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Sexta Declaración de la Selva Lacandona. [en línea]. <<http://www.ezln.org/documentos/2005/sexta.es.htm>> Junio, 2005
- Finn, Patrick J.; *Literacy with an Attitude: Educating Working-Class Children in Their Own Self-Interest*. New York: SUNY Press, 2009
- Freire, Ana Maria Araújo y Donaldo Macedo; *The Paulo Freire Reader*. New York: Continuum, 2000
- Freire, Paulo; *Extensión o Comunicación*. Colombia: Editorial América Latina, 1974
- Freire, Paulo; *La educación como práctica de la libertad*. Siglo Veintiuno Editores, México: 1987
- Freire, Paulo; *Pedagogía del Oprimido*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1979
- Freire, Paulo; *Pedagogy of the Heart*. New York: Continuum, 2007
- Freire, Paulo; *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Continuum, 2006
- Freire, Paulo; *Politics and Education*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1998

- Freire, Paulo; *Teachers as Cultural Workers: Letters to Those Who Dare Teach*. Colorado: Westview Press, 2005
- Freire, Paulo; The Adult Literacy Process as Cultural Action for Freedom, en *Harvard Educational Review* 40:2 (1970)
- Fromm, Erich; *El Corazón Del Hombre: Su potencia para el bien y para el mal*. México: Fondo de la Cultura Económica, 1967
- Gerassi, John; *The Great Fear in Latin America*. New York: Collier Books, 1965
- González, Manuel Prada; *Ensayos Escogidos*. Editora Latinoamericana, Lima, 1958
- Gramsci, Antonio; *Selections from The Prison Notebooks*. International Publishers, New York, 1985
- Guevara, Ernesto; *Obra Revolucionaria*. México: Ediciones ERA, 1967
- hooks, bell; *Teaching Community: A Pedagogy of Hope*. New York: Routledge, 2003
- Hurtado, Guillermo; Retratos de Luis Villoro. *Revista de la Universidad de México*. Nueva época. Enero 2008, No. 49
- James, William; The Will to Believe, en *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*. John J. McDermott (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1977
- Lakoff, Robin; *Language and Woman's Place*. New York: Harper & Row, 1975
- Mariátegui, José Carlos; *El Alma Matinal y otras Estaciones del Hombre de Hoy*. Biblioteca Amauta, Lima, 1964
- Mariátegui, José Carlos; *Siete Ensayos De Interpretación de la Realidad Peruana*. Biblioteca Amauta, Lima, 1981.
- Mariátegui, José Carlos; *Temas de Educación*. Biblioteca Amauta, Lima, 1970
- Mill, John Stuart; *On Liberty*. Kansas: Digireads.com Publishing. 2005
- Nietzsche, Friedrich; *On The Genealogy of Morals*. New York: Vintage, 1989
- Nietzsche, Friedrich; *The Birth of Tragedy*. Vintage Books, New York, 1967
- Sartre, Jean Paul; *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press, 1971

Sartre, Jean Paul; Existentialism is a Humanism, en *Existentialism: From Dostoevsky to Sartre*. Walter Kaufman. Ed. New York: Plume, 1975

Peirce, Charles Sanders; How to Make our Ideas Clear y The Fixation of Belief, en *The Essential Peirce* Vol. 1., Nathan Houser y Christian Kloesel Eds. Bloomington: Indiana University Press, 1992

Peirce, Charles Sanders; The Seven Systems of Metaphysics, en *The Peirce Edition Project (ed.), The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*. Bloomington y Indianapolis: Indiana University Press, 1998

Sorel Georges; *Reflections on Violence*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999

Thompson, Neil; Men and Anti-Sexism, en *British Journal of Social Work* 25/4 (1995)

Villena, Sergio Fiengo, Fernando Mayorga, Carlos de la Torre, Aníbal Quijano; *Neopopulismo y Democracia: Estudios Andinos*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Costa Rica, 1997

Villoro, Luis; *De la libertad a la comunidad*. México: Fondo De Cultura Económica, 2005

Villoro, Luis; *El Poder y el Valor: Fundamentos de una ética política*. Fondo De Cultura Económica, México, 2006

Villoro, Luis; *Estado Plural, Pluralidad De Culturas*. México: Paidós. 1998

Villoro, Luis; *Los Grandes Momentos del Indigenismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996

Villoro, Luis; *Los retos de la sociedad por venir*. México: Fondo De Cultura Económica. 2007

Villoro, Luis; “The Triple Confusion of Utopia”, en *Diogenes* (2006) 209

Zea, Leopoldo; *El Positivismo en México: Nacimiento, Apogeo y Decadencia*. Fondo De Cultura Económica, México, 1968

VITA

Name: Kim Díaz

Address: Texas A&M Department of Philosophy, 314 Bolton Hall, 4237
TAMU, College Station, TX 77843-4237

Email Address: kimdiaz3@gmail.com

Education: B.A., Philosophy, B.A., English and American Literature, The
University of Texas at El Paso, 1999

M.A., Philosophy, University of New Mexico, 2003