

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa*
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9556
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana
y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



25

Aniversario

AÑO 25, n° 91

Octubre-Diciembre

Teorías y prácticas antisistémicas
en Nuestra América.
Homenaje a la vida, obra
y pensamiento de
Pablo González Casanova

2 0 2 0



Nota aniversario

Utopía y Praxis Latinoamericana



El año 2020 ha sido de muchos sentimientos entrelazados producto de las consecuencias de la pandemia en el que por vez primera nos hemos encontrado a lo largo de todo el planeta. Podríamos pensar que todo ha sido un lamento, pero hoy para nuestra revista es un día de alegría pues este es la última edición regular del año y celebramos junto a amigos y amigas de Utopía y Praxis Latinoamericana la alegría sana de cumplir 25 años de existencia. Como el integrante más reciente de esta prestigiosa revista no puedo menos que agradecer a todas las personas que siguen acompañándonos en esta aventura tan linda del pensamiento. Por la misma razón no dejo ofrecerles un afectuoso saludo a quienes con sus investigaciones nos han permitido hacer posible este espacio. Desde luego este sería un momento de profunda alegría para nuestro querido y recordado Álvaro. Solo resta enviar un afectuoso abrazo a Zulay por el excelente trabajo como directora y a la revista en sí por permitirme y permitirnos aprender tanto... Hoy son 25 años, ¡mañana festejaremos muchos más!



Ismael CÁCERES-CORREA
Editor

Utopía y Praxis Latinoamericana nace como una respuesta a la situación de conflictividad política que atraviesa actualmente la democracia y la sociedad latinoamericana. Pero también nace como una respuesta comprometida con el análisis filosófico y la interpretación histórica de la cultura y las ciencias sociales frente a la crisis de la Modernidad. Respuesta que procura la creación de nuevos/as actores y escenarios a partir de los cuales se hagan posibles inéditas alternativas para la teoría crítica y el cambio social efectivo. Una respuesta en dos sentidos: la utópica porque todo proyecto existencial auténtico debe enmarcarse y definirse por el universo de sus valoraciones humanas; la práctica porque, a diferencia de la necesaria teoría, implica un tipo de acción cuyo movimiento es capaz de dialectizar la comprensión de la realidad, pero también de transformar a los sujetos que la constituyen. Con lo cual la noción de praxis nos conduce de retorno a la política, a la ética y, hoy día, a la ciencia y a la técnica. Es una respuesta desde América Latina, porque es a partir del ser y pensar latinoamericano que la praxis de nuestro proyecto utópico se hace realizable.

Utopía y Praxis Latinoamericana es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Estudios de Género. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencia de los trabajos presentados.

Extra-Interlocuciones es la colección de Dossiers temáticos que presenta la revista internacional de Filosofía y Teoría Social *Utopía y Praxis Latinoamericana* a la comunidad internacional de investigadores/as de América Latina y otros continentes, comprometidos con la episteme inter y transdisciplinar del pensamiento crítico, alternativo, emancipador y decolonial. Los perfiles editoriales de esta colección son transversales entre las diversas disciplinas de las ciencias sociales lo que permite abordar cuestiones de relevancia que por su novedad requieren de una difusión entre redes de investigación internacionales. Su objetivo principal es publicar prácticas discursivas cónsonas con otra comprensión de las problemáticas actuales de la filosofía política y las ciencias sociales. A partir de experiencias emergentes que puedan transformar en su praxis las relaciones subjetivas de la convivencia que se desarrolla en el espacio público, el interés y propósito es hominizarse el mundo de vida que sirve de sostenibilidad a la racionalidad del S. XXI. Saberes y epistemes radicalmente cuestionadoras que, en su presente actual y provenir posible, logren desconstruir los "puntos de apoyo" de la política de la Modernidad y generar otras relaciones de alteridad, perspectivas, vértices, encrucijadas y convergencias, que se encuentran implicadas en las dinámicas no lineales de la cultura y la Historia. Hoy día, en la era de la Globalización y las hegemonías tecno científicas, el valor político y trascendencia del sujeto vivo se encuentran en riesgo de fenecer. La crisis del modo de producción y reproducción de los bienes materiales para satisfacer las contingencias de la vida, reclama la conciencia de un deber ser con suficiente fronesis para reescribir la otra Historia que pueda eliminar la aporía de sus propios fines...

Utopía y Praxis Latinoamericana es una publicación patrocinada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad del Zulia (CONDES).

El sitio oficial de Utopía y Praxis Latinoamericana es el proporcionado por la Biblioteca Digital **Revicynhluz** de Revistas Científicas y Humanísticas pertenecientes al *Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información*, Serbiluz, de la Universidad del Zulia, LUZ; Maracaibo, Venezuela.

Serbiluz: <http://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia>
Email: utopraxislat@gmail.com

Esta publicación cuenta con el apoyo editorial y de difusión de *Ediciones nuestraAmérica desde Abajo* y el *Directorio de revistas Descoloniales* y de *Pensamiento Crítico de nuestro Sur* (Deycrit-Sur). Se informa expresamente que este grupo solo colabora con la revista, pero que no posee ningún derecho sobre ella. Visite también su archivo en: <http://deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html>

Utopía y Praxis Latinoamericana aparece indizada y/o catalogada en las siguientes bases de datos:

- REVENCYt (Fundacite, Mérida)
- Ulrich's International Periodicals Directory (USA)
- Hand book of Latin American Studies (USA)
- Elektronische Zeitschriftenbibliothek (EZB, Alemania)
- The Philosopher's Index (USA)
- CLASE (México)
- FONACIT (Caracas, Venezuela)
- BASE (Alemania)
- LATINDEX (México)
- DIALNET (España)
- REDALyC (México) • REBIUN (España)
- Google Scholar
- Centro Virtual Cervantes (España)
- CEFILIBE (México)
- LECHUZA (Oviedo, España)
- Instituto de Información y Documentación en Ciencias Sociales y Humanidades (Madrid, España)
- Repertoire Bibliographique de la Philosophie (Louvain La Neuve, Belgique)
- CERCAL (Bélgica)
- RevistasLatinoamericanas.org
- MIAR.ub.edu/es
- OEI-CREDI (España)
- DOAJ (Directory of Open Acces Journals)
- Sistema de Biblioteca de la Universidad de Antioquia (Colombia)
- The Library of Congress (USA)
- EBSCO (México)
- Sociological Abstracts (USA)
- Reportorio de Ensayista y Filósofos Ibero e Iberoamericano (Athens, USA)
- REBIUN (España)
- r-Revistas (CSIC, España)
- SCImago Journal & Country Rank
- Scopus
- Flacsoandes.edu.ec
- Cecies.org
- CETRI, Belgique
- Redib.org
- Academic Journal DATABASE
- Biblioteca de Filosofía Digital
- Citefactor.org
- Universia.org
- OALib Journal
- Qualis-Capes: B3 (Homologada)
- Publindex: A2 (Homologada)
- LatinREV
- OAJI
- Deycrit-Sur
- WorldCat
- Zenodo.

EQUIPO EDITORIAL

Director Fundador

Álvaro B. Márquez-Fernández †
(1952-2018)
In memoriam

Directora

Zulay C. Díaz Montiel, Universidad del Zulia, Venezuela
diazzulay@gmail.com

Editor

Ismael Cáceres-Correa, Ediciones nuestraAmérica desde Abajo, Chile
utopraxislat@gmail.com

Directores Honorarios

Nohan CHOMSKY, Leonardo BOFF, Enrique DUSSEL, Gloria M. COMESAÑA-SANTALICES, Raúl FORNET-BETANCOURT, Gino CAPOZZI, Gianni VATTIMO, Andrés ORTÍZ-OSÉS

Comité Editorial

Roberto Agustín Follari; Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina: rfollari@gmail.com
Marc Pallarés Piquer; Universidad Jaume I de Castellón, España: pallarem@uji.es
Walter Omar Kohan; Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil: wokohan@gmail.com
Luis Sáez Rueda; Universidad de Granada, España: lsaez@ugr.es
Emilia Bermúdez; Universidad del Zulia, Venezuela: ebermudezh@gmail.com
Antoni Aguiló; Universidade de Coimbra, Portugal: antoniaguilo@ces.uc.pt
Jonatan Alzuru Aponte; Universidad Austral de Chile, Chile: jonatan.alzuru@uach.cl
Gregorio Valera-Villegas; Universidad Central de Venezuela, Venezuela: gregvalvil@yahoo.com
Ismael Cáceres-Correa; Universidad de Concepción, Chile: utopraxislat@gmail.com
Esteban Torres Castaños; Universidad de Córdoba, Argentina: esteban.tc@gmail.com
Hugo Biagini; Universidad de La Plata, Argentina: hbiagini@gmail.com
Nestor Kohan; Universidad de Buenos Aires, Argentina: teoriasocial.na@gmail.com
Morelba Brito; Universidad del Zulia, Venezuela: mbritoc54@yahoo.com
Luigi di Santo; Universidad de Cassino y del Lazio Meridional, Italia: disanto.luigi100@tiscali.it
Luis González; Universidad del Zulia, Venezuela: ludwig73ve@yahoo.com
Leonor Arfuch; Instituto Gino Germani, Argentina: larfuch@yahoo.com.ar
Jorge Alonso; Universidad de Guadalajara, México: Jorge Alonso: jalonso@ciesas.edu.mx
José Quintero Weir; Universidad del Zulia, Venezuela: jjarostomba@gmail.com
Sara Beatriz Guardia; Universidad San Martín de Porres, Perú: sarabeatriz.guardia@gmail.com
Luis Garagalza; Universidad del País Vasco (UPV/EHU), España: luis.garagalza@ehu.es
Gildardo Martínez; (Universidad del Zulia, Venezuela: gildardo1@gmail.com
Ricardo Salas Astráin; (Universidad Católica de Chile, Chile: rsalasa@gmail.com
Pedro Sotolongo; (Universidad de La Habana, Cuba: pedro.sotolongo@yahoo.com
Carlos Walter Porto-Gonçalves; (Universidad Federal Fluminense, Brasil: cwpg@uol.com.br
Edward Demenichónok; (Universidad Estatal de Fort Valley, EE.UU: demenche@usa.net

Comité Científico

Víctor MARTÍN FIORINO, Universidad Católica de Colombia (Colombia); Flor ÁVILA HERNÁNDEZ; Universidad Católica de Colombia (Colombia); Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ, Universidad Nacional de Colombia (Colombia); Boaventura de SOUSA SANTOS (Portugal), Franz HINKELAMMERT (Costa Rica), Friz WALLNER (Austria), Constança MARCONDES CESAR (Brasil), Didier Le LEGALL (Francia), Weinne KARLSSON (Suecia), Adela CORTINA (España), José Javier CAPERA FIGUEROA (México), Jesús MARTÍN-BARBERO (Colombia), Paolo FABBRI (Italia), Henrich BECK (Alemania), Angel LOMBARDI (Venezuela), Miguel Angel HERRERA ZGAIB (Colombia), Daniel MATO (Argentina), José Manuel GUTIÉRREZ (España), Helio GALLARDO (Costa Rica), Paula Cristina PEREIRA (Portugal), Javier ROIZ (España), Flavio QUARANTOTTO (Italia), Leonor ARFUCH (Argentina), Juan Luis PINTOS CEA NAHARRO (España), Alberto BUELA (Argentina), Alessandro SERPE (Italia), Carlos DELGADO (Cuba), Eduardo Andrés SANDOVAL FORERO (México), Yamandú ACOSTA (Uruguay), Jorge VERGARA (Chile), Miguel Eduardo CÁRDENAS (Colombia), Orlando ALBORNOZ (Venezuela), Adalberto SANTANA (México), Dorando MICHELLINI (Argentina), Edgar CÓRDOVA JAIMES, Universidad del Sinú. Elías Bechara Zainúm (Colombia)

Comité Editorial Asesor

Esteban MATE (Anthropos, España), Antonio SIDEKUM (Nova Harmonia, Brasil), Robinson SALAZAR (Insumisos Latinoamericanos, México), José Luis GÓMEZ MARTÍNEZ (Repertorio Iberoamericano, USA), Jesús E. CALDERA YNFANTE (Universidad Católica de Colombia, Colombia), Altieres DE OLIVEIRA SILVA (Escuela de Publicidad y marketing-ESPM, Brasil)

Comité de Ética

Jaime NUBIOLA (España), Francisco HIDALGO (Ecuador), Yohanka LEÓN DEL RÍO (La Habana, Cuba), Francois HOUTART (Bélgica).

Traductores/as

Sirio L. PILETTI RINCÓN (Venezuela)
Dionisio D. MÁRQUEZ ARREAZA (Brasil)

Asistente Web Site

Efraím J. MÁRQUEZ-ARREAZA (Canadá)

Utopía y Praxis Latinoamericana

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
Universidad del Zulia-Venezuela

Año: 25. n.º. 91, octubre-diciembre, 2020

Teorías y prácticas antisistémicas en Nuestra América Homenaje a la vida, obra y pensamiento de Pablo González Casanova

Índice de Contenido

Editores invitados

Eduardo Andrés SANDOVAL-FORERO

José Javier CAPERA FIGUEROA

PRESENTACIÓN

David FERNÁNDEZ DÁVALOS 11-12

PORTADILLA

Jorge ALONSO

Breve nota personal en torno a Don Pablo González Casanova. / *Brief personal note around Don Pablo González Casanova.*

..... 13-17

ESTUDIOS

Alberto L. BIALAKOWSKY. Luz María MONTELONGO DÍAZ

Pablo González Casanova: ciencia, método y paradigmas. insurgencias necesarias. / *Pablo González Casanova: science, method and paradigms. Necessary insurgencies*

..... 18-34

Fernando MATAMOROS PONCE

A más de 500 años de la invasión de Hernán Cortés a Mesoamérica: violencia del capital y esperanzas. /

More than 500 years after Hernán Cortés' invasion of Mesoamerica: violence from capital and hopes

..... 35-63

Eduardo Andrés SANDOVAL FORERO

Estudios para la paz en Nuestramérica y su relación con el giro decolonial en las ciencias sociales. / *Studies for peace in Ouramerica and its relation to the decolonial turn in the social sciences*

..... 64-76

ARTÍCULOS

José Javier CAPERA FIGUEROA

Narrativas de paces subalternas en Nuestra América: emergencia de un giro descolonizador de la paz. / *Narratives of subaltern peace in Our America: emergence of a decolonizing turn of peace*

.....77-89

Carlos MENDOZA-ÁLVAREZ

La teología decolonial en México: desde abajo y desde el reverso de la religión sacrificial. / *Decolonial theology in Mexico: from below and from the reverse side of the sacrificial religion*

.....90-100

Luis Javier HERNÁNDEZ CARMONA. Marelvis MARIANO-VILORIA

Pedagogía, sensibilidad y ciudadanías emergentes, las alternativas descolonizadoras en una sociedad hiperrealista. / *Pedagogy, sensitivity and emerging citizens, the decolonizing alternatives in a hyperrealist society*

.....101-116

Antoni AGUILÓ

Descolonizar la filosofía: apuntes en torno a una experiencia de investigación colaborativa con el 15M. / *Decolonising philosophy: notes on a collaborative research experience with the 15M*

.....117-133

Yeny Norela MESA DUQUE. Alfonso INSUASTY RODRÍGUEZ. José Fernando VALENCIA GRAJALES

Progreso y desarrollo urbano. Práctica colonizadora de despojo de la tierra y el territorio. / *Progress and urban development as a colonizing practice of dispossession of land and territory*

.....134-149

Marla ARCE PIMIENTA

Caminar un nuevo horizonte de sentido histórico: defensa de la vida tierra, (des)colonialidad del tiempo y del saber en las resistencias ancestrales de Nuestra América. / *Walking a new horizon of historical meaning: defense of earth life, (de)coloniality of time and knowledge in the ancestral resistances of Nuestra América*

.....150-159

Ángela María VELÁSQUEZ VELÁSQUEZ. Mayda Soraya MARÍN GALEANO

Migración indígena como estrategia de despojo territorial. Experiencias de mujeres indígenas del municipio de Ocosingo-México. / *Indigenous migration as a strategy of territorial dispossession. Experiences of indigenous women from the municipality of Ocosingo-Mexico*

.....160-172

Víctor Alejandro ROSALES VELÁZQUEZ

Caminos hacia la desmercantilización en espacios/tiempos comunitarios en México, Colombia y Bolivia. / *Roads to the demercantilization of work in community spaces/times in México, Colombia and Bolivia*

.....173-184

Rosa Pamela PALOMINO RUIZ

Aproximaciones al trabajo afectivo de parteras totonacas (makuchina makpaxina), desde la Descolonialidad del Poder, en el marco de la "interculturalidad" estatal. / *Approaches to the affective work of Totonac midwives (makuchina makpaxina), from the Decoloniality of Power, within the framework of state "interculturality"*
.....185-202

Juan David MILLÁN. Juan Fernando AGUILAR. Julio César OSSA. Jean Nikola CUDINA

Pensamiento político pos-fundacional y la izquierda contemporánea. / *Post-foundational political thought and the contemporary left*
.....203-216

Oris PALENCIA SERRANO

Ética y derecho, aciertos y desaciertos. / *Ethics and law, successes and mistakes*
.....217-231

ENSAYOS

Michelle Antoniette FORTANELL RUIZ

Ciudades sustentables en América Latina. Una reflexión desde la descolonialidad del poder. / *Sustainable cities in Latin America. Considerations from coloniality of power*
.....232-242

Marco SANZ

Lo entrañable y la voz como claves para una definición de la cultura. / *The endearings and the voice as key aspects for a definition of culture*
.....243-252

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

Gustavo ESTEVA

Protegiendo la autonomía de la democracia. / *Protecting the autonomy of democracy*
.....253-265

ENTREVISTA

María Mercedes PATROUILLEAU

Los estudios del futuro y el Análisis Causal por Capas. / *Future Studies and Causal Analysis by Layers.*
Entrevista a Sohail Inayatullah
.....266-274

LIBRARIUS

HERNÁNDEZ CARMONA Luis Javier. CAPERA FIGUEROA José Javier. BASTIDAS DELGADO Arturo José. SANDOVAL FORERO Eduardo Andrés. PARRA MENDOZA Lucía Andreina. (Coords.) (2019). *Semiótica y Discursos de la descolonización*. Venezuela. AA VV. Coedición: Red de Pensamiento Decolonial. Revista CoPaLa. Revista FAIA Argentina. Fondo Editorial "Mario Briceño - Iragorry" (Universidad de los Andes, Venezuela). Fondo de Publicaciones del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias (LISYL) ISBN: 978-980-11-1974-6. 262pp. (Jesús A. Correa Páez). / **BYUNG-CHUL Han.** (2018). *Hiperculturalidad. Cultura y globalización*. Traducción de F. Gaillour. Herder: Barcelona. 122pp. (Juan David Almeyda Sarmiento). / **WYLIE, Christopher.** (2020). *Mindf*ck: Cambridge Analytica*. Madrid, Roca Editorial, 336 pp. (David López Jiménez). / **CALDERA YNFANTE, Jesús Enrique.** (2018). *Construyamos la Nueva Venezuela. Plan de Rescate Financiero de la Soberanía Nacional*. Bogotá. Ediciones Ciencia y Derecho. 377 pp. (Víctor Martín-Fiorino).
.....275-288

DIRECTORIO DE AUTORES/AS

.....289-290

DIRECTRICES Y NORMAS DE ENVÍO

.....291-293

GUIDELINES FOR PUBLICATION

.....294-296

INSTRUCCIONES PARA LOS ÁRBITROS

.....297-298



PRESENTACIÓN

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 11-12
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Presentación

David FERNÁNDEZ DÁVALOS¹

Universidad Iberoamericana. México

david.fernandez@jesuitas.mx

Como sucede cuando observamos un poliedro, en la lectura de este número de UtoPraxis, dedicado a las teorías y prácticas antisistémicas en Nuestra América, vamos descubriendo distintas facetas de un todo que tiene lógica, cuerpo, estructura, dinámica: la resistencia de los pueblos latinoamericanos y caribeños frente a la opresión, la explotación, la exclusión y el colonialismo. Resistencia que es centenaria, pero que en cada momento de la historia adquiere distintas formas, formulaciones y prácticas.

De lo que habla este dossier es de las prácticas y teorías que evidencian los mecanismos de adaptación y resistencia a las imposiciones de las culturas-mundo hegemónicas que desarrollan las culturas originarias y los grupos subalternos. Habla de la resistencia decolonial.

En realidad, las culturas populares subordinadas, tienen dos desafíos delante de la cultura mayor, según Boaventura de Sousa. El primero consiste en identificar los residuos etnocéntricos heredados de la colonización y presentes en la propia cultura, en todos los campos vitales, desde la educación hasta la política. Este es el desafío de deconstrucción. El segundo desafío, reconstructivo, consiste en revitalizar las posibilidades histórico-culturales de la herencia indígena interrumpida por la colonización.

La verdadera resistencia decolonial y emancipatoria parte de reconocer estas dos necesidades en el marco de la comprensión de la existencia de una relación hegemónica, de subordinación y lucha, entre los distintos actores sociales.

Adicional a esto, los textos que ahora presentamos aportan en realidad tres diferentes elementos, imprescindibles ahora para alentar las luchas de emancipación, a saber:

- Una hermenéutica: la lectura de la historia desde la mirada desde su reverso, desde las víctimas de la historia, desde los pobres y excluidos;
- Una ética, en la que la compasión y la solidaridad son los principales imperativos y principios de toda relación humana, por encima de cualquier otro contrato social;
- Una utopía: o, al menos, una idea especular del rumbo hacia el cual queremos caminar, como proyecto de un mundo transformado por y en favor de los que ahora sufren. Por ahora contamos ya con algunas mojoneras claras de este proyecto: “sostenibilidad”, “descrecimiento”, “igualdad”, “vida buena”, son algunos nombres de eso que es algo más grande que cada una de sus partes y que perseguimos con ahínco.

¹ Sacerdote de la Compañía de Jesús (jesuita). Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales por el Instituto Libre de Filosofía, y el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores (ITESO) de Guadalajara, Jalisco. Licenciado en Teología por el Colegio de Estudios Teológicos de la Ciudad de México. Maestro en Sociología por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Rector de la Universidad Iberoamericana - Ciudad de México/ Tijuana.



Por todo lo dicho, el que este ejemplar sea un homenaje a don Pablo González Casanova embona perfectamente. Don Pablo ha sido expresión viva, en su pensamiento y en su práctica, de todo lo que aquí se expone. Figura señera de las ciencias sociales del subcontinente, militante respetado de las luchas de liberación de los pueblos, de los indios, de las mujeres, de los y las trabajadoras. Este homenaje es símbolo de gratitud y de compromiso con las causas que enarboló y secundó.

Recuerdo en los Diálogos de San Andrés la inspiración que significaba su figura para quienes dialogábamos en nombre del EZLN. Queda hoy patente nuestra gratitud por ser sostén y faro de las luchas antisistema en Nuestra América.



Breve nota personal en torno a don Pablo González Casanova

*Brief personal note around
don Pablo González
Casanova*

Jorge ALONSO SÁNCHEZ

Ciesas Occidente. México.
jalonso@ciesas.edu.mx

Este trabajo está depositado en

Zenodo:

DOI:

<http://doi.org/10.5281/zenodo.4003348>

El doctor Pablo González Casanova es uno de los intelectuales mundiales más importantes de la segunda mitad del siglo XX y de las primeras décadas del siglo XXI. Es merecedor de muchos reconocimientos por su labor académica y su compromiso político por las mejores causas de la humanidad. Muy cerca de su centenario sigue muy activo tanto con aportaciones intelectuales de gran nivel y con una combativa actividad. Ha tenido una brillante y encomiada trayectoria. Muy joven obtuvo tanto una Maestría en Ciencias Históricas que conjuntamente otorgaban la Universidad Nacional Autónoma de México, la Escuela Nacional de Antropología y El Colegio de México, como un Doctorado en Sociología en la Universidad de París. Desde entonces ha sido un profundo y prolífico investigador y un asiduo e inspirador formador de nuevas generaciones de académicos. Desde altos puestos de dirección en la UNAM ha impulsado el desarrollo de la ciencia en nuestro país y en América Latina. Su dinamismo y creatividad lo han llevado a ser promotor de investigaciones de muy alta calidad en todos los continentes. Es también creador de innovadores organismos de educación superior. No sólo es un activo participante en numerosas asociaciones mundiales de ciencias sociales, sino también ha presidido varias de ellas. Como ha sido incansable difusor de la ciencia, también ha impulsado una gran variedad de iniciativas para publicar los resultados de ambiciosas investigaciones. Una persona como don Pablo ha ido acumulando una gran cantidad de premios, medallas, doctorados *honoris causa* por todo el mundo y ha participado en la promoción de publicaciones académicas en medios de gran renombre. En las bibliografías mundiales de publicaciones y de cursos aparecen los importantes libros publicados por don Pablo, quien ha ido conjuntando a investigadores de diversos países y propiciado la configuración de colectivos de investigación.

Solicito que se me perdone el tono personal, pero cuando me invitaron a hacer una contribución en este conjunto de publicaciones, consideré que mi modesto aporte sería resaltar la importancia que ha tenido para mí don Pablo. Me admiró su compromiso con el movimiento estudiantil de 1968. Al inicio de los años setenta siendo rector de la Universidad Nacional Autónoma de México fue impresionante el dinamismo académico e innovador que le dio principalmente con la creación de los Colegios de Ciencias y Humanidades y el impulso al Sistema de universidad abierta. Pero el gobierno represor no toleraba a un rector que estaba del lado de los estudiantes y no del presidente. Para obligarlo a pedir la entrada de las fuerzas policíacas en el ámbito universitario, el poder creó un movimiento porfir, y trataba de infiltrar las asambleas estudiantiles para instigar la represión. Don Pablo fue muy hábil para desenmascararlos y hacer ver que eran personeros del gobierno.



No obstante, la presión del poder fue muy fuerte y don Pablo tuvo que dejar esa importante función antes de terminar su periodo.

Para quienes iniciábamos estudios en ciencias sociales entre nuestras lecturas estaban los libros que don Pablo iba difundiendo. Ha producido una gran cantidad de títulos que han dejado huella en el desarrollo del quehacer científico. El libro *La democracia en México* ha merecido múltiples ediciones y traducciones a muchos idiomas. En *Sociología de la explotación* combinó su conocimiento del marxismo con planteamientos de fórmulas que abrían nuevas pistas. Profundizó en las teorías y prácticas de los Estados y de los partidos político. Tenía la capacidad de conjuntar autores de altos vuelos en América Latina, quienes develaron las realidades y problemáticas de sus países. Don Pablo amplió las discusiones sobre la democracia, el imperialismo y la liberación en América Latina. También profundizó en el movimiento obrero y en el movimiento campesino de este continente. Dio cuenta del Estado y de sus diferentes concreciones en América Latina. Además, abordó Estados Unidos y Centroamérica. Escudriñó lo que implicaba la nueva revolución en Nicaragua. Configuró equipos que en 17 tomos reconstruyeron la historia de la clase obrera en México.

En 1982 y 1983 fui invitado por don Pablo a participar en un seminario que dirigía sobre elecciones. Me encargó que profundizara en la relación que había entre el concepto pueblo y las prácticas electorales mexicanas. Al año siguiente me invitó para que fuera corresponsable con él del seminario en la UNAM sobre la democracia y el Estado. Un año más tarde me pidió que investigara sobre los movimientos sociales y también sobre la democracia emergente. A mediados de los ochenta me hizo participar en obras colectivas en torno a las elecciones en México y a la situación del México ante la crisis que abrió al neoliberalismo. Por ese tiempo fue consejero de la Universidad de las Naciones Unidas, y me invitó a dictaminar algunas publicaciones. En los equipos de investigación que conformaba mezclaba a autores de gran trayectoria con investigadores que apenas iniciaban, e integraba alumnos y miembros de colectivos de los sujetos estudiados. Las discusiones eran muy productivas.

Quisiera recordar que en 1984 recibí en México el Premio Nacional de Ciencias y Artes y que su discurso molestó grandemente al poder político y económico. En el segundo quinquenio de los ochenta diseccionó con sus equipos las elecciones mexicanas, apoyó al movimiento neocardenista y se opuso, con elementos científicamente fundados, al fraude de 1988. Al inicio de los noventa participé en su proyecto de elecciones con alternativas. Posteriormente me impulsó a que buscara lo que significaba la democracia de los de abajo y a que indagara las diversas culturas políticas que se han configurado en México.

Cuando apareció el zapatismo en 1994 don Pablo puso su inteligencia y vida en apoyar este novedoso movimiento. Prosiguió con sus investigaciones de la democracia en México estudiando cada entidad federativa, proyecto al que también me invitó. Con varios autores exploró la nueva organización capitalista mundial vista desde el sur; también abordó la democracia y el Estado multiétnico en la región latinoamericana. Su mirada tenía que ver con todo el mundo, y así se adentró en la reestructuración de las ciencias sociales que se encaminaban hacia un nuevo paradigma.

En enero de 1986 fundó el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Sociales, y en 1995 lo amplió para que se convirtiera en Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades; pero en el año 2000 en protesta por el ingreso de la policía para reprimir un movimiento universitario renunció. En ese centro organizó seminarios, proyectos de investigación y publicaciones de nuevo tipo que estudiaron tecnologías para la democracia, democracia política y económica alternativa, los derechos políticos como derechos humanos, democracia y medios de comunicación, una agenda para el fin de siglo, las diferentes perspectivas de la transición a la democracia, los movimientos sociales, identidades colectivas, y políticas lingüísticas. Desde ahí también se organizó una discusión sobre los conceptos básicos en todas las ciencias y las humanidades. Fui invitado a publicar un texto sobre democracia. Al dejar esta instancia don Pablo siguió muy activo en su tarea de propiciar investigaciones sobre las temáticas más acuciantes. Se adentró en la universidad necesaria para el siglo XXI, las nuevas ciencias y las humanidades. Seguía tejiendo intensas y duraderas redes con investigadores de todo el mundo. En 2005 impulsó un proyecto sobre los "Conceptos

Fundamentales de Nuestro Tiempo” con el propósito de analizar las redefiniciones recientes de los conceptos y fenómenos más significativos en el conocer-hacer del mundo actual. Este proyecto lo ha mantenido vivo y lo ha ampliado y dinamizado.

Son cientos sus artículos recibidos con admiración en revistas de prestigio nacional e internacional, y abundantes las traducciones a diversos idiomas de estos escritos científicos. También son innumerables sus conferencias que ha impartido por todos los rincones de la tierra. En 1963 planteó el concepto de colonialismo interno. En 1966 examinó la teoría de participación y enajenación. En 1967 señaló que había democracias aparentes. En 1968 hizo ver que había una aritmética contrarrevolucionaria. En 1970 se metió a ver cómo la investigación empírica estadounidense trataba la violencia latinoamericana. En 1971 delineó cómo entendía la reforma de la enseñanza universitaria y el contexto político. En ese mismo año exploró las reformas de estructura en América Latina. En 1972 indagó cómo era el aparato de dominación en América Latina, y las formas posibles de ponerle fin. En 1974 investigó mediación y lucha de clases. Ese mismo año reflexionó críticamente sobre lo que había sucedido en Chile, y publicó un escrito sobre el neofascismo y las ciencias sociales. En 1975 presentó experiencias teórico-metodológicas en la elaboración de cronologías políticas para el estudio en América Latina. También habló sobre una política cuyo actor principal era el pueblo. Invitó a luchas contra el fascismo donde quiera que se encontrara. En 1976 estudió la formación del pensamiento socialista en América Latina. En 1977 se pronunció por el desarme mundial. En 1978 consideró que había que pasar del subdesarrollo colonial al socialismo. En 1978 abordó la reforma política y sus perspectivas en México. En 1979 criticó el partido de Estado mexicano. En 1980 escribió sobre la lucha por la democracia en Centroamérica. En la década siguiente se interesó por discernir los conceptos de hegemonía, autonomía y autogestión. También expuso lo que implicaba un partido de masas. Escribió mucho en defensa de Cuba. Propuso la tarea intelectual en la liberación latinoamericana. Hurgó en las diversas revoluciones realizadas y en curso. Investigó las experiencias de la liberación y el análisis marxista del mundo contemporáneo. Ubicó a México en la crisis de entonces. Enfatizó el papel de los trabajadores en la política económica nacional. Propuso la liberación del pensamiento colonial. Dio un panorama de la formación del Estado en América Latina desde la conquista hasta las intervenciones extranjeras. Criticó la agobiante deuda impagable que estaba imponiendo el depredador capitalismo financiero. Preguntó de qué hablábamos cuando decíamos democracia. Estudió la formación del pensamiento progresista en México. Expuso el modelo de desacumulación y subconsumo. Invitó a pensar de nueva cuenta la universidad. En los noventa presentó cómo era la clase obrera en esa época. Propuso el socialismo como alternativa global. Indagó las nuevas formas de pensar el mundo. Volvió a tratar el colonialismo global y la democracia. Describió y analizó lo que estaba pasando en Chiapas. Hizo ver que México se encontraba en una bifurcación. Habló sobre la democracia de todos. Criticó la explotación global. Exploró las implicaciones de los pueblos indios en construcción del mundo. Profundizó en la organización y el caos. Se preguntó a dónde iba México, y qué universidad se quería. Fustigó el neoliberalismo en la universidad. Al iniciar el siglo XXI dio cuenta de los derechos de los pueblos indios. También escribió sobre complejidad y contradicciones.

En los últimos años ha estado indagando la crisis del capitalismo y los peligros para la humanidad, el ecocidio y las implicaciones de las corporaciones, los legados de la izquierda, los problemas de la guerra y la paz en estos tiempos convulsos, la organización de la vida y el trabajo en el mundo actual, los problemas de la globalización neoliberal, las implicaciones de las ciencias de la complejidad, la necesidad de organizar una inmensa red de colectivos en defensa del territorio, la lucha por la tierra y el planeta, la urgencia de estar con los pobres de la tierra. González Casanova lejos está de la incorporación mecánica de conceptos de ciencias duras, y su propuesta de acercarse a la complejidad la suele hacer consecuentemente de una forma bastante compleja. Ha impulsado de manera consistente el diálogo entre los diversos saberes científicos y ha mostrado cómo las matemáticas son importantes en los procesos del conocimiento. Sus contribuciones son muchas y redactadas con mucho cuidado. Aquí sólo se he hecho referencia a una muestra de su

producción. Una cualidad que ha mostrado con creces don Pablo es que hace combinaciones de ideas y de conceptos de manera muy vital y profunda que iluminan y dan pistas para seguir pensando y preguntando.

González Casanova ha reflexionado en la historia que se avecinaba, la cual iba a ser de conflicto y consenso; precisó que en lo inmediato los pueblos, se centrarían en lo pacífico, pero que no cederían en sus principios. Se preguntó si estábamos ante una crisis terminal del capitalismo o de la humanidad. Había una guerra en lo militar, en lo económico, en lo cultural en donde se mezclaba lo virtual con lo real, y se estaba produciendo la destrucción de la tierra. Para defender la vida, recomendaba ver esta guerra en sus niveles formales e informales. Exhortó a hacer un frente por la vida porque detectaba que había muchas luchas, pero separadas. Recalcó que la autonomía era un camino probado para salvarse.

Ha sido un entusiasta y lúcido apóstol de la ciencia, y en ella de las ciencias sociales. Su actividad no tiene límites. Lo más importante es que no se repite. Siempre está al día en las discusiones, y es muy original al abordarlas. Leer o escuchar algo de don Pablo siempre lo deja a uno reflexionando. Es generador de nuevo pensamiento. Su obra es monumental, no sólo en cantidad sino sobre todo en calidad. Al ser nombrado en la UNAM coordinador del Seminario Universitario sobre el Estado Actual de las Ciencias y las Humanidades, el ex rector alabó que los zapatistas convocaran a imaginar cómo pudiera ser una nueva sociedad partiendo del estudio de cómo estamos en esta sociedad en que vivimos. La organización de la verdad y del deber con los de abajo y a la izquierda se convertiría en fuerza, junto con lo que se aprendiera de la propia lucha y de otras luchas a cuyos integrantes se acompañara, y con los que se dialogara, de los que se aprendiera. Enfatizó que ningún mensaje era más urgente y necesario que plantear la preservación de la vida en la tierra contra la que atentaba el capitalismo. En esta necesaria lucha apuntó a la contribución creadora zapatista en torno a la autonomía. Al hablar de la libertad a la que se habían referido los zapatistas en su primer curso de su llamada escuelita apuntó que la libertad implicaba no temer conocer la verdad sobre el mundo en que estamos, y enfrentar los problemas poderosos y agresivos que nos amenazan. Alabó que los zapatistas hubieran perdido el miedo en todos los sentidos, sobre todo a conocer, y que la libertad se enriquecía con la batalla de quien no se vendía ni rendía en lo que los zapatistas eran un gran ejemplo. Recalcó que había que plantear la organización de la vida en torno a valores como la libertad ante una guerra que estaba hecha de muchas guerras. Consideró que más que agotar nuestra atención con críticas a los señores del poder y del dinero, tendríamos que preguntarnos por las salidas posibles de este infierno, y cómo podemos construir y crear esa libertad. González Casanova en otros escritos ha reflexionado que los zapatistas mantienen la idea de que las comunidades y sistemas de comunidades que deciden tienen el poder organizado de decidir qué corresponde a otro modo nuevo de expresión de una lucha con diferentes actores y su historia. Ha insistido en que ni en las condiciones más difíciles se debe abandonar el estudio y el análisis de la realidad; que no van separadas la práctica y la teoría; que no hay un solo caminante, ni un solo camino, sino que son muchos, aunque el destino sigue siendo el mismo: la libertad.

Considero que el libro de Jaime Torres Guillén, *Dialéctica de la imaginación: Pablo González Casanova, una biografía intelectual* (México, Editorial La Jornada, 2014) se ha convertido en un importante homenaje a don Pablo pues explicó plausiblemente cómo el zapatismo resultó ser el principio vital del biografado y también su punto de llegada. Este libro es fruto de una tesis doctoral en el Ciesas Occidente que yo acompañé. Al principio, cuando le propusimos a don Pablo que se iba a realizar, estaba reticente. Pero finalmente aceptó que se produjera esta investigación sobre su pensamiento.

Habría que acalorar que don Pablo no es un académico que viva de sus antiguas glorias. Ha proseguido con un intenso y cuidadoso trabajo científico. Ha sido muy generoso, y ha aceptado participar escribiendo capítulos en libros de colegas y viejos alumnos. Sin embargo, lo que ha sido destacable es su incansable capacidad de convocatoria para encabezar no sólo libros colectivos, sino importantes colecciones que han abierto relevantes vetas en el avance del conocimiento. Ha abordado con gran imaginación sociológica el tema de las elecciones, de la cultura política, los derechos, la nueva economía capitalista y las alternativas

económicas y sociales. Ha pensado con profundidad la universidad, y el papel de las ciencias sociales en el mundo contemporáneo. Recuerdo con agrado el temor entre los colegas de tomar el elevador de la Torre II de Humanidades con don Pablo porque al término del trayecto salían comprometidos en nuevos y amplios proyectos de investigación y publicación ideados por don Pablo.

Lo más asombroso es que, con los años, su siempre muy activa labor de investigación y formación no se agota, sino que prosigue abriendo pistas para el conocimiento e impulsando a los académicos jóvenes. Don Pablo ha ido generando dinámicos equipos de investigación y ha sido un sabio y querido maestro. Es de una categoría excepcional, y se encuentra ya por encima de reconocimientos.

Sin embargo, el reconocimiento que más ha apreciado en su vida es el que le han hecho los zapatistas en 2017. Precisarón que Don Pablo decía lo que él pensaba y no lo que los zapatistas le imponían, que era bastante crítico, a tal punto que le decían Pablo Contreras. Lo consideraban un compañero, les enorgullecía la compañía de su paso, su palabra, y sobre todo su compromiso sin tibiezas, ni dobleces con los pueblos. Cuando lo incorporaron como el primer no indígena para formar parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, le pusieron el nombre de comandante Contreras. En el acto en que esto se dio a conocer hubo algo que nunca había visto: durante diez minutos un esordecedor y emotivo aplauso se mantuvo mientras don Pablo saludaba uno a uno a sus compañeros comandantes del EZLN.

Para Pablo González Casanova, la propuesta zapatista lejos de dividir a la izquierda, en realidad busca unificarla, pues la izquierda real es aquella que lucha por la independencia y la dignidad del ser humano, objetivo ausente en las izquierdas institucionales. Señaló que no podía existir emancipación si había explotación. Pero acabar con la explotación no resultaba suficiente, porque la emancipación era algo más, e implicaba la lucha por la dignidad. Reflexionó que en el capitalismo no sólo se despojaban los recursos, sino las mismas tierras; y se creaban enclaves que la destruían. Apeló a la moral de lucha, a la cooperación y a la compartición. Consideró necesaria la unidad en la diversidad. Alabó que los zapatistas hubieran creado una democracia universal, pues la democracia es el poder distribuido en todo el pueblo. Subrayó que la responsabilidad del proyecto anticapitalista era inmensa. Resaltó que lo que los zapatistas proponían invitaba a la meditación, pues no buscaban ocupar puestos, sino un espacio de lucha ideológica emancipatoria. Concluyó que no había más objetivo sino echar abajo al capitalismo. Tras explicar que los capitalistas son tan tontos y necios que no pueden entender que han creado el origen de su propia muerte, don Pablo afirmó que ahora contamos con las técnicas necesarias para volver realidad ese mundo donde quepan muchos mundos, y añadió que para ello tenemos que aumentar la capacidad de comunicar nuestros proyectos al resto del mundo. Afirmó que en las tierras zapatistas estaba la raíz de un proyecto que daba esperanza a la humanidad.



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 18-34
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Pablo González Casanova: ciencia, método y paradigmas. Insurgencias necesarias

Pablo González Casanova: science, method and paradigms. Necessary insurgencies

Alberto L. BIALAKOWSKY

<https://orcid.org/0000-0002-7739-0006>

albiala@gmail.com

Instituto de Investigaciones Gino Germani -Universidad de Buenos Aires, Argentina

Luz María MONTELONGO DÍAZ

<https://orcid.org/0000-0002-2297-4477>

luzmariamdb@hotmail.com

Departamento de Investigaciones Educativas-CINVESTAV, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4003338>

RESUMEN

Las ciencias y tecnologías regionales latinoamericanas actualmente acusan efectos de crisis, diferenciada ésta de aquellas otras que han distinguido a los cambios operados en las "ciencias normales" (Kuhn, 1969). En este cruce de inflexión epistémica emerge el "giro descolonial" hacia la creación de *tecnociencias* (González Casanova, 2017), en convergencia con las contribuciones del pensamiento latinoamericano (Quijano, 2009; Lander; Mignolo, 2007). Así nuestro estudio coloca en análisis, desde la perspectiva de coproducción investigativa (Bialakowsky, et al., 2013), los fundamentos y claves de dichas emergencias en relación con la praxis dirigidos a interpelar el intelecto social hegemónico.

Palabras claves: ciencia, giro epistémico, crisis, tecnociencia, coproducción

ABSTRACT

Latin American regional sciences and technologies currently have crisis effects, differentiated from those that have distinguished the changes in the "normal sciences" (Kuhn, 1969). In this crossover of epistemic inflection emerges the "decolonial turn" towards the creation of *technosciences* (González Casanova, 2017), in convergence with the contributions of Latin American thought (Quijano, 2009; Lander; Mignolo, 2007). Thus, this article will place in analysis, from the perspective of investigative co-production (Bialakowsky, et al., 2013), the foundations and keys of said emergences in relation to praxis aimed at challenging the hegemonic social intellect

Keywords: science, epistemic turn, crisis, technoscience, co-production

Recibido: 12-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



I NOTA INTRODUCTORIA

Actualmente, se puede observar una crisis de impacto sobre las bases reproductivas del sistema científico, “como las del Cono Sur” que dependen para su existencia de la composición expansiva de sus recursos, procesos e integración social. Al punto que dicha crisis ha sido calificada por su determinación gubernamental como “cientificidio”¹ (Giniger y Carbone: 2019). Esta conceptualización da cuenta de una concepción corpórea y “biopolítica” del dispositivo científico. Sin embargo, en diferentes países de América Latina se puede observar la emergencia de movimientos protagonizados por productores intelectuales, que, en su praxis de resistencia colectiva en el espacio público, visibilizan cuestiones de método, con sentido y significado más amplio.²

Por hipótesis, la reproducción científica ya no solo depende de la práctica de procedimientos metodológicos en laboratorios, aulas o trabajo de campo, sino que también en simultáneo, de sus movilizaciones como sujeto colectivo. Surge en consecuencia la interrogación si dentro del acervo del instrumental metodológico deben incorporarse, o no, las dimensiones que posibilitan su reproducción expansiva. Dado este paso analítico, se dinamizan nuevas interrogaciones dirigidas al descubrimiento de esta dinámica. En particular, cabe preguntarse si estas crisis provocadas por los impactos *necropolíticos* (Mbembe: 2011; Castro Gómez y Grosfoguel: 2007; Mignol: 2000) y de consecuencias *cientificidas* no desnudan, a la vez las fragilidades que contiene el método que abarca de hecho las dos esferas del dispositivo científico: *paradigma* (Kuhn, 1969) y *marco epistémico* (Piaget y Rolando García: 1989).

La producción científico-metodológica de Pablo González Casanova descubre las vías teóricas para replantear el paradigma hegemónico, como así su base epistémica. Cuyos componentes conceptuales nutren el planteo relevante para fundar un paradigma alternativo. La culminación de este análisis que se retoma en este artículo se encuentra en profundidad en el libro “Las nuevas ciencias y las humanidades: de la academia a la política” (2004, reeditado por CLACSO en 2017), como, en sus trabajos rescatados en la antología “De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI” (editada en 2015 por CLACSO) y contrastadas con su biografía “Dialéctica de la imaginación. Pablo González casanova una biografía intelectual” (escrita por Jaime Guillen, editada por La Jornada en 2014). A través de estos análisis deducimos las claves de una insurgencia epistémica que contribuyen con un giro decolonial en las ciencias sociales, sus métodos, como así en del propio paradigma científico.

La orientación del presente ensayo recupera la obra de Pablo González Casanova desde una perspectiva singular la dimensión de la “relación social” en toda práctica científica. Hecho que consideramos insoslayable para un replanteo alternativo de la ciencia. En modo convergente la propuesta metodológica de la *coproducción investigativa* (Bialakowsky et al.: 2013) propone una praxis científica basadas en la condición bifronte de impulsar la producción de saberes en consonancia con la producción de colectivos cognoscitivos En el desarrollo que sigue se abordan en tres apartados. El primero, corresponde una revisión de las crisis producidas en la *ciencia normal*³ (Kuhn: 1969) la relación establecida entre el capitalismo y la ciencia, lo que el autor González Casanova denomina nuevas ciencias y las tecnociencias. En el segundo, se abarca la descripción de componentes para una ciencia alternativa. Por último, en el tercer apartado, para completar su análisis y colorar y estimular el debate académico se rescatan atributos relevantes que nutren al método de la coproducción investigativa.

¹ Se denomina *cientificidio* por su similitud a un acto homicidio (ecocidio, genocidio, etc.). Esta incidencia, intervención por medio de la reducción presupuestaria y política.

² Tales como: Magisteriales y #Yosoy132 de México, Pinguinos y CONFECH de Chile, Cuotistas afrodescendientes de Brasil, Bachilleratos populares y núcleos movilizadores en CyTA de Argentina y en Brasil por los recortes presupuestales presentados los años anteriores.

³ “Los principios que rigen la ciencia normal no sólo especifican qué tipos de entidades contiene el Universo, sino también, por implicación, los que no contiene” (Kuhn: 1969, p. 29). La ciencia normal indica el tipo de paradigma como principal forma de trabajo de una comunidad científica que solamente la comunidad científica se dedica al fortalecimiento de éste por medio de experimentaciones y verificaciones de los postulados principales del mismo.

II. LA DOMINACIÓN DE LA TECNOCiencias Y SU ESTRECHA RELACIÓN CON LA ACUMULACIÓN CAPITALISTA

1. La Ciencia normal (T. Kuhn) y las tecnociencias. La ciencia vigente proviene del enfoque aristotélico, que como el autor señala: “[se] identificó la disciplina con un saber-decir pleno (*discitur plena*) en que sólo lo que se razona con argumentos indiscutibles pertenece al campo de la disciplina” (González Casanova: 2017: 21)⁴. La práctica científica ha definido sus propias reglas que rigen tanto su lógica interna como su validación por pares, que comparten su “paradigma (Kuhn, 1969). Para este autor, por paradigma se entiende:

[La] forma predominante de plantear y resolver problemas en las ciencias. Corresponde a un marco conceptual dado, con el léxico de una comunidad que prioriza problemas, métodos y técnicas de investigación y análisis y establece las normas (o “estándares”) de la racionalidad y de lo que es valioso o “científico”. (Thomas Kuhn). El marco dado incluye valores, intereses y creencias de las fuerzas dominantes (GC: 2017, p. 419).

A diferencia de Kuhn, González Casanova reconoce a los componentes que integran del *marco epistémico* (Piaget y García: 1989). Este aspecto que comprende dentro del paradigma científico los componentes del marco epistémico son un paso para subsumir la concepción de la ciencia normal que ignora las relaciones sociales que la atraviesan, y así, poder hablar de un cambio en la ciencia. Como lo menciona el autor:

En el “marco epistémico” de la “ciencia normal” sobre sistemas complejos, esto es en el conjunto de preguntas o preocupaciones que sus investigadores se plantean, y en “el dominio de la realidad que se proponen estudiar” no encuentran cabida las relaciones sociales de explotación —para acabar con ellas— ni las alternativas al actual sistema de dominación-apropiación conocido como capitalismo para sustituirlo por otro menos depredador y autodestructivo (GC: 2017, p. 71-72).

La ciencia consiste en un proceso de creación de conceptos que unifican la representación del universo, brindan “la verdad”, pero en ello se desliza “lo no dicho” de la concepción del orden social vigente, que, se aloja en el nivel subterráneo e inconsciente del marco epistémico (Piaget y García: 1989) que le subyace a la metodología actuante. La ciencia y sus aplicaciones tecnológicas desde inicio componen el desarrollo de las fuerzas productivas, se instituye, así como componente decisivo para la reproducción del sistema. En esta historicidad:

El capitalismo, por tanto, no desarrolla indiscriminadamente las fuerzas productivas, sino que las mutila, las reprime a fin de que éstas sólo sigan la ruta que potencia la valorización del valor [...] fomentando sólo aquellas capacidades susceptibles de servir, de ser compelidas a la lógica del valor (García Linera: 2015, p. 93).

El capitalismo ha evolucionado por medio de una absorción incremental de la ciencia y sus métodos, al mismo tiempo que el desarrollo científico tecnológico se ha tornado asimétrico entre centro y sus márgenes *geopolíticos* (Grosfoguel: 2007; Mignolo: 2014), a la vez, que en esta determinación epistémica se agudiza la apropiación científica de la intelectualidad del sur (Delgado Wise: 2020; Lessenich: 2019) El *capitalismo colonial* (Martins y Bialakowsky: 2019) en su fase neoliberal configura una nueva forma de organización social y sería ingenuo pensar que lo social en esta “evolución” se trata de un proceso natural sin la radical intervención

⁴ Como usamos con frecuencia el nombre de González Casanova se utilizará en las siguientes citas bibliográficas las iniciales “GC”, la fecha de publicación y número de página.

de *gubernamentalidades* (Foucault: 1978) y su alianza con la ciencia normal. González Casanova señala que esta relación entre capitalismo y ciencia se ha agudizado desde la segunda mitad de siglo XX, donde se observa un vínculo estrecho entre la académica y el complejo militar-industrial-científico que dio paso al desarrollo de las tecnociencias que estuvieron apoyadas:

[Por] grandes líderes intelectuales de los países más avanzados, de sus empresarios y de sus científicos, investigadores y profesores. Los propios líderes, empresarios e investigadores o técnicos se hicieron de una cultura interdisciplinaria y empezaron a transmitirla en sus centros de investigación, experimentación, simulación, producción, servicios (fecha) [...] A los nuevos trabajadores de esos centros, más que como a “trabajadores intelectuales” o de “cuello blanco” se les conoce como “trabajadores simbólicos”. A sus jefes se les conoce como tecnócratas, megaempresarios, investigadores de punta, gerentes-políticos y administradores tecnocientíficos. Son ellos los que mayor apoyo dieron y dan al desarrollo de la interdisciplina y las tecnociencias (GC: 2017, p. 31).

Dicha asociación permite un nuevo tipo de cultura y conocimientos en la ciencia, dando paso a una revolución científica (González Casanova: 2017) encabezadas por la tecnociencia: “En la nueva vinculación de conocimientos estuvieron presentes la cultura clásica del poder y la cultura tecnocientífica, ambas enlazadas para construir la realidad deseada por los hombres de Estado y por las megacorporaciones en sistemas tecnofactos y tecnodesregulados donde las posibilidades de dominar y ganar son mayores” (31).

Así con el autor puede concluirse que la tecnociencia contribuye con la reproducción con las formas de explotación, de destrucción y de enajenación, amplificando el estudio de sus teorías y métodos en que desarrollan las fuerzas productivas y las propias relaciones de producción. Se observa que:

Las políticas de sistemas han perfeccionado notablemente las técnicas de dominación, de apropiación, de mediación y de represión de las clases y complejos dominantes han permitido a las fuerzas dominantes adaptarse al mundo y a recrear el mundo, sin que el sistema al que pertenecen pierda su carácter histórico, y sin que deje de emerger un sistema mundial alternativo, cuyo curso es incierto y depende en gran medida del conocimiento de las nuevas ciencias como “instrumentos” de liberación. (GC: 2017, p. 14).

2. Dominación del conocimiento. Las tecnociencias no escapan de la cooptación, como lo destaca Ashis Nandy en *Alternative Sciences* (1995): “que la separación entre la ciencia y su contexto es engañosa. Corresponde a una “legitimación por separación” en que los poderosos desactivan la moral de los científicos y se apoderan de sus conocimientos” (En, GC: 2017, p. 125). Los científicos del sistema con su autonomía relativa son parte del sistema de dominación y apropiación, en tanto, consciente o inconscientemente no lo incluyen en su tarea cognitiva. El conocimiento es pasible de ser privatizado puede dejar de ser bien común (Bialakowsky: 2015).

El capital corporativo, y el postmodernismo neoconservador como una de sus expresiones filosóficas, pueden pasar de los conceptos foucaultianos en que la verdad depende del poder, o de los conceptos marxistas, en que el conocimiento y la ideología obedecen a la lucha de clases. Una etapa nueva en que el conocimiento como propiedad privada, o como mercancía, o como objeto o instrumento para la producción y la maximización de utilidades, o para la guerra y la paz, lleva a los poderes y a los mercaderes a verdades negociadas con paradigmas negociados (GC: 2017, p.165).

El problema radica en descubrir que la “razón racionalista” aplicado en el modelo clásico de ciencia se asemeja a la concepción mecanicista, cuyo diseño, y aplicación de los conocimientos nutren el dominio del complejo militar-empresarial-científico que incide en el enunciado ecocidio (GC: 2017, p. 220). En este curso

hegemónico, de evolución científica gestar un giro en este paradigma debe recurrir a una razón dialéctica que niegue la contradicción del modelo mecanicista. La imbricación entre las relaciones de poder y las tecnociencias el autor encuentra los siguientes atributos en el desarrollo del sistema con: "la manipulación de personas, grupos, informaciones y tendencias para la redefinición de relaciones, estructuras, sistemas y contextos humanos y ecológicos que mejoraran las posiciones de fuerza, represión y negociación de las clases y países dominantes, y debilitaran la de los dominados y dominables" (GC: 2015, p. 360).

Sin duda el autor considera insoslayable formular una innovación del paradigma científico frente a la formulación del complejo tridimensional ciencia-corporaciones-estado. Si bien, las tecnociencias brindan una oportunidad de comprensión para una nueva alternativa- observamos en coincidencia-, la manera en que han sido absorbidas o cooptadas por el capitalismo, integradas a sus fuerzas productivas dirigidas hacia la concentración y acumulación, puesto que:

Los análisis abstractos de dominación ocultan las interfaces sistémicas entre la ciencia y la depredación, entre la ciencia y la acumulación, entre la ciencia, la dominación, la apropiación, la explotación, la exclusión, la destrucción virtual y actual de la naturaleza, de la biósfera, de la vida en la tierra. Pero, incluso en esos casos algunos autores permiten acercarse a conocimientos útiles para los sistemas emergentes. Tanto sus conocimientos opuestos de raíz como los que pueden ser enfrentados o adaptados sirven para aclarar problemas de construcción de fuerzas en las luchas de resistencia⁵ (GC: 2017, p. 176)

Esta reversión y conjunción con el método científico queda subrayada con el enunciado: "el conocer reaparece integrando nuevas unidades de expresión, concepción y acción. El poder se redefine formando nuevas unidades cognitivas, técnicas, estéticas, (virtuales y actuales) no sólo en la cultura dominante, sino en la cultura de la liberación y del oprimido" (GC: 2017, p. 173). La praxis científica no está exenta de enfrentar espacios de confrontación, transformación y de crisis para expandir su producción científica, su distribución y apropiación social⁶. El autor afirma la necesidad de contar con una teoría y una metodología instituyentes de disciplinas liberadoras. Así, identifica el giro en la ciencia como: "La práctica de esas contradicciones para la interdefinición busca el triunfo de la unidad en la diversidad, de la disciplina libremente consentida y consensada mediante diálogos y debates" (GC: 2017, p. 241). Debe de estar encaminado a:

Explicar en un reencuentro innegable y a menudo inconfeso con las humanidades y con el pensamiento crítico y dialéctico, incluso con el marxista. Por nuestra parte, no sólo es necesario integrar las nuevas ciencias y la lógica de las tecnociencias al pensamiento crítico y alternativo. También es necesario ver cómo se juntan las tecnociencias y la cultura hobbesiana el poder para organizar el sistema (GC: 2015, p. 325).

⁵ Extendiendo este sujeto emergente y las luchas de resistencia como: Sobre las luchas de resistencia el autor menciona "El sujeto histórico reaparece en "la víctima", en las víctimas con "dignidad", en sus convergencias y articulaciones. A las víctimas rebeldes se les plantean serios problemas de organización del conocimiento para la resistencia y la sobrevivencia, y otros todavía más complejos del conocimiento teórico-práctico para la construcción y puesta en marcha de sus redes y organizaciones emergentes. Al principio operan en función de intereses particulares, particularistas. Poco a poco aparece un interés general e incluso universal, a menudo vago, pero que exige o demanda respetar tanto la unidad como las diferencias de los integrantes hasta hacer de éstos un atractor común que en sus momentos superiores incluya a la Humanidad y a los humanismos" (GC: 2017, p. 161).

⁶ En estos tiempos es en el plano discursivo se libran una lucha entre paradigmas que reproducen la progresión de la alianza corporativo-estatal-científica y los enfoques científicos alternativos críticos (González Casanova, 2017). Por otra parte, es en el nivel del marco epistémico donde se sitúan los significados eco-sociales, las regulaciones y las dinámicas de trabajo, en donde, se pueden ver un tipo de crisis que emergen especialmente en las etapas regresivas necropolíticas (Mbembe, 2011).

III. DEMOCRATIZACIÓN DE LA CIENCIA “CON” EL PUEBLO

3. Ciencia alternativa para revertir la privatización del conocimiento. Desde los postulados de González Casanova nace una búsqueda por desarrollar una *ciencia alternativa* que reconozca y legitime saberes que no son avalados o impuestos por los paradigmas de la ciencia normal. La confrontación teórica que hace consiste en: “articular las distintas especialidades del saber para ver qué se escapa al saber hegemónico que sea significativo cuando se quiere conocer algo, por ejemplo, las raíces de la injusticia social, o construir algo, como “un mundo menos injusto” (GC: 2017, p. 19).

Pasar la línea divisoria de las categorías de la opresión y la apropiación y de la crítica sin alternativa para articularlas al conjunto de la investigación científica y tecnológica parece un problema tan importante como superar la separación escolar de las ciencias y las humanidades. En todo caso, al enfrentar en nuestro tiempo los problemas humanos no se puede ignorar que a la organización del conocimiento se añade el conocimiento de la organización, sea esta dominante o alternativa, del Estado, del Mercado o de la Sociedad. (GC: 2017, p. 82).

El autor menciona, que sólo desde una categoría crítica del “colonialismo”⁷, se puede plantear el problema del sentido de las contradicciones complejas y de la búsqueda de una alternativa que democratice la ciencia, la seguridad, la producción. Basail Rodríguez (2020) sobre esta práctica científica plantea lo siguiente:

Las políticas científicas y educativas han impuesto parámetros de productividad, competitividad y comparabilidad que han sido seguidos y adoptados por profesores, investigadores, técnicos y estudiantes para demostrar su “eficacia”, “eficiencia” y “efectividad”. Las políticas científicas han metido a estas ciencias al molde dominante de la ciencia. Un molde o modelo hegemónico de evaluación basado en métricas objetivas de la productividad científica que puso en práctica el reconocimiento individual sobre el colectivo (185).

4. Ciencia y relación social. La sociedad capitalista ha acentuado la forma social del “individualismo” liberal decimonónico, y ha alcanzado en occidente acceder a una de las etapas de modulación de subjetividad individualista, lo cual no representa una sumatoria de individuos, sino —en esta interpretación— un colectivo social fragmentario, las subjetividades se encuentran cementadas por ese individualismo egocéntrico. Desde esta clave también es posible comprender las formas de producción científico-tecnológica. Pues, si trasladamos el análisis de los sistemas de complejidad a las nuevas ciencias, su praxis contiene, por ejemplo, en su producción y reproducción del *individualismo epistémico*.

Con el concepto de individualismo epistémico abordamos críticamente tres dimensiones de la praxis científica: La primera dimensión refiere a la producción de conocimientos científicos adopta metodológicamente un alejamiento del sujeto investigador del objeto de análisis para cercarlo y desconstruirlo, instrumentando los supuestos de “objetividad” y “neutralidad”. El esfuerzo por presentar, legitimar y validar la demostración, y construir la verdad científica normal, reposa en esta objetivación. El foco de atención se establece así con una relación social específica sobre “la cosa”, como objeto inerte y así despojada (in)moralmente se produce la intervención unilateral sobre ese otro “cosificado”. Así se trate de la materia orgánica como de la inorgánica. La segunda dimensión cuestiona la producción colectiva que se enmascara a través de la aparente *fragmentación* y la enajenación del intelecto y del sujeto colectivo realmente existentes como productores de conocimiento. Esta segmentación configura un tipo de vínculo entre científicos que consigue soterrar el

⁷ La importancia primordial que tiene en el interior y exterior de los imperios y de las naciones y al capitalismo con sus nuevas articulaciones de las clases y grupos o élites dominantes, la importancia que le corresponde en las redes encabezadas por los grandes complejos científicos-militares-industriales (GC: 2017, p. 149)

colectivo con una elaborada versión hegemónica. La tercera dimensión corresponde a interrogar la producción de la subjetividad social que a su vez comprende dos planos diferenciados entre el saber subjetivo individual y el saber subjetivo social, en las que sus corporeidades respectivas pueden distinguirse una de otra, así como, sus respectivas expresiones del poder y del saber social. Esta pluralidad de subjetividades que conforman el cuerpo colectivo se torna como condición misma de la interacción social, donde el conjunto desarrolla una cualidad diferenciada de la que se obtiene por simple sumatoria de sus componentes. Ese plusvalor colectivo ofrece una alternancia al individualismo epistémico frente a nudos problemáticos irresueltos y barreras que se presentan en la producción y transferencia de la ciencia normal.

Así, el pensamiento crítico se planta una torsión de su sentido democratizador al cambiar el significado de las interrogaciones, los discursos y los destinos de la tecnología, sin olvidar que estas nuevas ciencias especialmente en áreas claves están penetradas y como campo de ocupación privada por las patentes de propiedad intelectual.

En ese sentido, pese a que toda forma de conocimiento se encuentra indefectiblemente contextualizado, situado, ya sea por la realidad circundante, por el posicionamiento político-ideológico, por los intereses, por los condicionamientos culturales como por la subjetividad consciente e inconsciente del "intérprete", ya que, la "realidad" es una dimensión decisiva en la producción del aparato simbólico y que, desde ya, no es en modo alguno "individual", es el resultado de un complejo proceso cultural, social e histórico (Grüner: 2006, p.105).

He aquí el desafío del giro epistémico del paradigma científico vigente frente a un planteo alternativo. Se presenta así la necesidad de considerar al sistema como una composición integrada. La redefinición del paradigma abarca en consecuencia la exigencia de una praxis metodológica sistemática que abarque diversidad de planos: los contenidos discursivos y sus consensos metodológicos (Kuhn) y los componentes relevantes del marco epistémico, las creencias y las cosmovisiones y valores sociales que determinan esta producción intelectual y la relación social de sus procesos organizacionales y de transferencia científica (González Casanova: 2017 y Bialakowsky: 2013)

Los fundamentos para recrear otro sistema científico y tecnológico deben relacionarse con una perspectiva dialógica y participativa. Entre cuyos elementos relevantes pueden distinguirse: *a. el sujeto colectivo de conocimiento, b. la concreción del productor intelectual colectivo c. el pasaje de la universalidad-neutralidad-objetividad entre sujetos y objetos a la "intersubjetividad contextualizada entre sujetos", d. la participación intelectual en la diada interpelación-construcción del intelecto social, e. la integración metódica de los componentes corpo-productivos en la dinámica de creación de conocimientos y otros elementos.*

El prejuicio sobre la ciencia inerte estalla cuando se introduce el componente metodológico de la relación social, ya que, la ciencia alternativa tratase de una ciencia viva, cuya forma depende de su constructor y de la relación entre productores de conocimientos. Actualmente, el debate académico y social se centra en el desarrollo de innovaciones teórico-metodológicas, por ejemplo, las metodológicas dialógicas introducen componentes del marco epistémico que proponen una forma de análisis cualitativo⁸. El resultado es el inicio de una mutación del paradigma científico y su praxis hacia su expansión con nuevos horizontes epistémico. Es así como, las metodologías cualitativas dialógicas y colaborativas, intentan trasvasar las fronteras de ambas esferas del dispositivo científico tecnológico e integrarse con un método que incorpora la dimensión de la relación social co-creativa. La clave reside en comprender que la producción científico-tecnológica es el resultado de una unidad entre la praxis productiva y el producto del saber.

⁸ Entre estas propuestas se encuentran el trabajo pionero de Orlando Fals Borda sobre la Investigación Acción Participativa (IAP). Las contemporáneas metodologías colaborativas propuestas por Norman Denzin y Yvonna Lincoln; la etnografía en colaboración de Joanna Rappaport; la co-producción en la ciencia de Sheila Jasanoff y la co-investigación Enrique de la Garza y otros investigadores en este enfoque como la socio-praxis

IV. ENLACES ENTRE LA CIENCIA ALTERNATIVA Y LA COPRODUCCIÓN

En la propuesta de la ciencia alternativa y de la coproducción investigativa se observan planteamientos similares que permiten cuestionar, tanto, la estructura y las dinámicas sociales colectivas con qué se modula la producción de los saberes certificados científicamente, proporcionan elementos para su comprensión, semejante a la complejidad del holograma (Morin: 2007), para comprender el método como una dinámica interactiva entre planos del dispositivo científico tecnológico y establecer una interacción de tipo poliedro⁹ cuyas caras se comportan singulares a la vez que mutuamente reflectantes.

5. Investigación-Acción: Teoría de las calles Para, González Casanova: “la junta de disciplinas y la búsqueda del todo desde situaciones concretas, exige una articulación de la docencia-investigación-acción y de construcción-creación de nuevos sujetos histórico-sociales que planteen a su vez la búsqueda, la construcción y la creación de un mundo alternativo menos injusto y opresivo” (2017, p. 62). Y es necesario abandonar la concepción única de la producción de conocimientos está determinada en los espacios de claustros, aulas, laboratorio, salas al interior de las instituciones educativas e investigativas. Además, la creciente oleada de movilizaciones desde inicios del siglo XXI protagonizadas por productores intelectuales juveniles que se han extendido por todo el continente latinoamericano dan cuenta de la creación de expresiones de resistencia e interpelación al intelecto social colonizado en los espacios públicos. Las cuales dejan al descubierto, con sus praxis críticas, las formas intelectuales que sostienen el marco epistémico neoliberal. Las movilizaciones enfrentan a la ficción que impone la colonialidad del poder y la monopolización del saber. Estos productores intelectuales juveniles demostraron en sus acciones colectivas nuevas formas de relaciones sociales, que por hipótesis se plantea que la producción de conocimiento puede expandirse nuevos espacios. A este tipo de praxis la hemos denominado *teoría en las calles*¹⁰ (Bialakowsky et al.: 2017). Plasma una confrontación dialéctica entre sus protagonistas como productores intelectuales que les permite descubrir en una misma acción colectiva el lazo social como condición de resistencia, que los conduce a postular como derecho su soberanía intelectual. Componen así en el pensar-acción un sujeto colectivo exo y autodirigido “entre sí”, a la vez que concretan una praxis consciente que resignifica el saber cómo bien común.

La importancia de esta praxis en espacios públicos materializa una crítica radical como proceso social e intelectual que lleva a superficie la existencia de un conflicto subterráneo que atraviesa la construcción científica y académica. Esta misma idea se encuentra en el desarrollo teórico de la ciencia alternativa, pues:

Si desde las propias experiencias realizan la investigación-acción, suma a ellas las experiencias universales del investigar-actuar. La creatividad emergente articula la cultura propia y la universal, la del especialista y la general [... Además] La narrativa de las experiencias, prácticas y proyectos o utopías experimentadas por una colectividad se vuelve parte de las ciencias de la complejidad, con las variaciones y semejanzas de los sujetos cognitivos en tanto actores colectivos” (GC 2017: 76/94).

Para el autor “el tipo de organización del saber-hacer y de las redes de colectivos tendrán como resultado la creación de nuevas relaciones sociales en la propia sociedad, en la cultura, la economía y la política que posibiliten la construcción de nuevos sentidos contra la opresión que se deben de: hacerse desde la perspectiva de los sujetos colectivos y cognitivos que tratan de darle un nuevo sentido a la vida” (GC: 2017: 360). Así señala:

⁹Esta figura refiere a una metáfora teórica y epistémica, en donde se relacionan los elementos de la praxis colectiva de los movimientos al intelecto colectivo.

¹⁰ La teoría en las calles se refiere a una praxis colectiva intelectual, que emerge de expresiones de sujetos colectivos movilizados, que a través de narrativas y declaraciones co-crean teoría, teoría dentro de la teoría. Teoría que abarca el conocimiento y su marco epistémico.

Concebir las estructuras sociales al margen de la actividad que los actores despliegan en sus interacciones e interdefiniciones es “concebir las relaciones al margen de una actividad” que opera con diferencias altamente significativas para el conjunto y para la acción. Esas diferencias articulan al conjunto, sin que de la suma de las partes pueda derivarse el comportamiento del todo, por el sencillo hecho que el todo es una articulación, una interacción, [...] activa de partes diferentes en su concreción como categorías y casos: regiones, períodos (GC: 2017, p. 204).

La propuesta metodológica de la coproducción investigativa que planteamos reconoce que la producción de conocimiento es el resultado de un encuentro discursivo entre diferentes saberes, para la creación de un tercer saber que en conjunto proponen un paradigma científico superador y éticamente apropiable y apropiado eco-socialmente. Entre sus características tiene un doble objetivo: la producción de conocimiento y la creación del cuerpo colectivo cognoscente, así, se hace explícito que se puede considerar como una metodología y una filosofía de la praxis, donde el conocimiento se encuentra ligado a la transformación social y que esta construcción de saberes se convalida como un bien en común y derecho humano a la creación (Declaración de Libertad Académica, 2006). La coproducción investigativa reconoce como parte de la creación de conocimiento los componentes del marco epistémico tal que permite instaurar una relación de reciprocidad¹¹ con el otro, tanto en el proceso productivo como en la transferencia de conocimientos. Se parte de la creación de colectivos cognoscentes en la dinámica de la coproducción investigativa no resulta de acciones espontáneas, sino, en el desarrollo metodológico y técnico que promueva el proceso de inter-discursividad. Con similitud, González Casanova (2017) señala que:

El *conocer-hacer organizado y colectivo* será la base del éxito de un proyecto alternativo de democracia socialista o de socialismo democrático con poder de los pueblos, los ciudadanos y los trabajadores, capaz de construir una sociedad hecha de muchas sociedades soberanas en que desaparezca la inequidad y se haga efectivo el derecho a la autonomía de las personas y las colectividades, así como el pluralismo religioso e ideológico” (250, el subrayado es nuestro).

La ciencia nueva nutre a la coproducción al incluir en su metodología la relación social, como intervención, como construcción y como dimensión científica. Por lo tanto, al saber-se como un hecho social de producción de conocimiento coloca en análisis científico su praxis, que incluye una relación social. Entra en el propio análisis y construcción de la coproducción, ese saber dentro de la dinámica del saber, pues no es una construcción derivada, espontánea, sino que, es una construcción metodológicamente guiada, y se debe de conceptualizar con diversos componentes tales como: el sujeto colectivo cognoscente, intelecto social, el método transversal a los planos del paradigma (contenidos y procesos productivos), la teoría en los espacios sociales, y el replanteo de las relaciones de dominación a través del constructo conceptual de reciprocidad (Murra, 1975). En esta conjunción teórica la perspectiva epistemológica y metodológica de la coproducción investigativa comprende cinco elementos o principios que se entrelazan con la ciencia alternativa.

Dialogicidad

La dialogicidad revela una polisemia múltiple en dos niveles. El primero, se refiere a la posición del sujeto o sujetos de conocimiento, y el segundo, a la calidad del método de descubrimiento, y ambos configuran al conocimiento como praxis de cambio social. Ya que, el saber: “se constituye en las relaciones hombre-mundo, relaciones de transformación” (Freire: 1993, p. 96)¹². De esta manera, la dialogicidad enfrenta la dualidad

¹¹ En la coproducción investigativa se trabaja desde diferentes aspectos: lo político, lo afectivo y lo emotivo.

¹² Las referencias a Freire están en sintonía con las mencionadas en la obra de Las nuevas ciencias y las humanidades de González Casanova.

sujeto-objeto, sujeto-naturaleza, sujeto-sociedad que propone la ciencia subjetivo-objetivista. Por lo que, “la praxis dialógica raigal implica un cambio subjetivo-colectivo” (Bialakowsky y Lusnich: 2014, p. 74).

Cuando se rompe esta relación cosificante se pasa a comprender el vínculo sujeto a sujeto emerge la participación, ya no parcial sino amplificadora entre sus productores y su contexto social. Ello exige un cambio de orientación y de filosofía de la praxis que se expresa existencialmente micro marco: “[De esta manera] el grupo, el que produce el conocimiento, el que lo recibe, que lo práctica, el que lo enriquece... Es el movimiento popular que nos deja campo para hacer trabajos colectivos sobre problemas colectivos” (Fals Borda, 1987: 126-127). La lógica dialógica permite capturar los significados subalternos de resistencia, el dominio del colectivo y su propia noción y praxis, ya que, el *con*¹³ expresa al conector simétrico a la vez que la construcción social del conocimiento como praxis liberadora (Bialakowsky: 2016, p. 73).

El elemento de dialogicidad se ha presente en la propuesta de una ciencia alternativa:

El conocimiento dialogal permite encontrar las combinaciones más idóneas para lograr —desde distintas posiciones, y con las mejores medidas consideradas por ellas— los objetivos comunes, y el espíritu de resistencia y ánimo necesario en la construcción de “un mundo alternativo” a partir de zonas o identidades diferentes y autónomas, que dialogan e interactúan en el pensar-hacer común de una identidad más amplia, potencialmente universal. (GC: 2017, p. 174-175) [Además] los escenarios prácticos alternativos constituyen una importante tarea de investigación dialogal entre las ciencias y los movimientos sociales. De diálogos y dialécticas surgirán tal vez las utopías realizables” (GC: 2015, p. 223).

Colectivo (saber)

En sintonía con la noción de dialogicidad, la coproducción investigativa considera el saber colectivo, donde, el dialogo conlleva una doble dimensión, por una parte, una relación social de conocimiento y por la otra, el reconocimiento del colectivo como productor intelectual. Para este concepto se retoma el pensamiento de Fals Borda (2009) con respecto al saber en que: “la investigación-acción es fundamental conocer y apreciar el papel que juega la sabiduría popular, el sentido común y la cultura del pueblo, para obtener y crear conocimientos científicos... apunta a la conjunción del saber académico con el popular, que puede llegar a ser elemento de un nuevo paradigma científico” (2006). La coproducción plantea que el proceso de dialogicidad implica el rechazo a la dominación de saberes (de) privilegiados y pretende potencializar los saberes subalternos. Por esto, la dialogicidad conlleva una relación social de conocimiento, al mismo tiempo que el reconocimiento del colectivo como productor; de hecho, la relación sujeto-sujeto implica un encuentro socio-productivo (Bialakowsky et al: 2015, p. 78).

De igual manera, la ciencia alternativa destaca: “... la narrativa de las experiencias, prácticas y proyectos o utopías experimentadas por una colectividad se vuelve parte de las ciencias de la complejidad, con las variaciones y semejanzas de los sujetos cognitivos en tanto actores colectivos” (GC: 2017, p. 94). La ciencia alternativa confronta con la ciencia hegemónica: “se trata de sistemas armados de conocimiento, de paciencia, de información, de recursos. Son sistemas que, en efecto, articulan y construyen unidades del conocer-hacer y que se articulan y construyen a sí mismos como sistemas del conocer-hacer colectivo dominante, y de “colectivos” o “gabinetes” de los conocedores-actores que dominan (GC: 2017, p 166).

¹³ “*Cum* es algo que nos expone: nos pone los unos frente a los otros, nos entrega los unos a los otros, nos arriesga los unos contra los otros y todos juntos nos entrega a lo que Esposito (el bien llamado *expuesto*) llama para concluir «la experiencia»: la cual no es otra sino la de ser con (...) *Cum* pone juntos o hace juntos, pero no es ni un mezclador, ni un ensamblador, ni un afinador, ni un coleccionista. Es un *respecto*, como se advierte cuando «con» significa también «con respecto a»: «estar bien/mal con alguien», «estar/no estar en paz con uno mismo». Este *respecto* (que puede ser también un *hacia* - «bien dispuesto hacia alguien»- un estar-vuelto-hacia) (...) No está en un lugar, porque es más bien algunas cosas, y algunos, estén ahí, es decir que ahí se encuentren los unos con los otros o *entre* ellos, siendo el *con* y el *entre*, precisamente, no otra cosa sino el lugar mismo, el medio o el mundo de existencia.” (Nancy: 2003, p. 16-17).

Equidad

Las masas en este desarrollo amplía la noción de los individuos sociales receptores o cuencos a colonizar, pues las define como protagonistas del conocimiento con derecho a participar en el progreso científico y tecnológico. Cuando las masas y/o el pueblo se involucran en el proceso de construcción del conocimiento se auto transforman en sujetos co-productivos (Bialakowsky: 2017). Como menciona Freire (1972):

Quien puede pensar sin las masas, sin que se pueda dar el lujo de no pensar en torno a ellas, son las élites dominadoras, a fin de, pensando así, conocerlas mejor y, conociéndolas mejor, dominarlas mejor. De ahí que, lo que podría parecer un diálogo de éstas con las masas, una comunicación con ellas, sean meros “comunicados” meros “depósitos” de contenidos domesticadores. Su teoría de la acción se contradiría si en lugar de prescripción implicara una comunicación, un diálogo (117). Este elemento se encuentra en el desarrollo de la ciencia alternativa, con el estudio de los movimientos sociales como el zapatismo. Específicamente, las descripciones sobre las características del “método del zapatismo¹⁴” y de las redes de comunidades: “La organización del saber-hacer y de las redes de colectivos está en la base de la creación de nuevas relaciones sociales en la propia sociedad, en la cultura, la economía y la política (González, Casanova: 1998, p. 397).

Politicidad

La politicidad ha referencia: “al conocimiento como producto de una praxis creativa, por lo tanto, política en tanto transformadora, en tanto dialógica, en tanto coproductiva. Los bloques de poder modulan la organización social y tienen conciencia para operar la conducción del intelecto colectivo” (Bialakowsky et al.: 2014a, p. 76). Se vuelve necesario aprender a pensar con autonomía en comunidades de diálogo, donde: “nadie libera a nadie, nadie se libera solo. Los [seres humanos] se liberan en comunión” (Freire: 1985, p. 41). Por ello, la praxis cognoscitiva adquiere el significado de soberanía del saber” En esta soberanía del saber colectivo se puede vincular la idea de expandir la noción de derecho a la educación, con relación a considerar que la creación de conocimiento es un derecho universal. La ciencia alternativa. La cual reconoce como punto nodal el concepto de autonomía que comprende la politicidad del conocimiento:

En la pequeña comunidad autónoma de Juan Diego, en Chiapas, un hombre de 84 años de edad escucha pacientemente una avalancha de intervenciones y arengas de activistas mucho más jóvenes que él. Es el 27 de agosto de 2006. Ese hombre es Pablo González Casanova, antiguo rector de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es uno más en la lista de asistentes a la reunión [...]. Cuando le toca su turno para hablar, toma exactamente el mismo tiempo que todos los otros oradores. Ni un minuto más. Esto es una cosa nueva —dice—. Una reunión política donde en vez de decirles qué deben hacer, les preguntan qué están haciendo. Esta es la maravillosa lucha por la dignidad, la autonomía, que plantea toda una fuerza física. Al terminar, los asistentes lo ovacionan (GC: 2015, p. 441).

Reapropiación del saber

El concepto de reapropiación sintetiza el descubrimiento crítico del campo del saber colectivo enajenado que conjuga al intelecto colonizado y al poder popular, pues: “la recuperación del saber liberador descubre a lo dialógico como interrogación en común, y, por lo tanto, una praxis con dos significados: ‘autopoiesis’ colectiva y politicidad” (Bialakowsky et al: 2014b, p. 76), y así emerge una praxis intelectual en la que la reapropiación que comienza desde la interrogación (Freire, 1986). Este elemento en la ciencia alternativa se encuentra en:

En 1994 en un pequeño rincón del mundo, conocido como La Lacandona, un movimiento armado de indios mexicanos planteó un nuevo proyecto de “democracia universal” muy semejante al que había

¹⁴ De manera general, el autor estudia y desarrolla las complejidades y características que se encuentran en el zapatismo y las formas alternativas de organización colectiva y del saber-hacer en la base de la creación de nuevas relaciones sociales en todo el espacio social.

pensado González Casanova. El esbozo de ese tipo de democracia para todos tuvo su inspiración en la cultura maya. La enarbolaba Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Sorpresivamente, Pablo González Casanova se había topado con uno de esos sujetos colectivos de los que había teorizado durante más de medio siglo (Guillen: 2014, p. 323).

También destaca:

El aprender nuevas relaciones entre conceptos y prácticas. El encontrar nuevos significados o sentidos creadores basados en las prácticas de la imaginación de las personas y colectividades y no sólo en las prácticas a las que uno mismo está acostumbrado, o a que está acostumbrada la colectividad y organización a la que uno pertenece; [...] el elaborar síntesis que junten las teorías con las experiencias y que se basen en re-iteraciones o re-peticiones capaces de esclarecer generalidades y especificidades, o los alcances y límites de las generalizaciones, explicaciones, interpretaciones y juicio" (GC: 2015, p. 87-388 y 2017, p. 276).

V. A MODO DE CONCLUSIONES

Este texto presenta un pequeño recorrido teórico principalmente de la obra "Las nuevas ciencias y las humanidades", así como, de la antología "De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI" y de su biografía "Dialéctica de la imaginación. Pablo González casanova una biografía intelectual" escrita por Jaime Guillen. En estos trabajos González Casanova desarrolla un replanteo al paradigma científico hegemónico y desarrolla las bases para un paradigma alternativo. El primer apartado presentó la relación estrecha que hay entre las corporaciones, el estado y la ciencia, así como, la dominación del capitalismo y las tecnociencias. La segunda sección abarcó los aportes teóricos de la propuesta sobre la ciencia alternativa. Por último, la tercera parte se expusieron las similitudes y los encuentros teóricos entre la ciencia alternativa y la coproducción investigativa.

La interrogación científica está dirigida tanto al objeto de análisis como al propio protagonista colectivo del conocimiento. Se trata de concebir la producción científica como hecho social en la que su metodología para el desarrollo de sus hipótesis teóricas, sus datos y sus demostraciones contengan en sus análisis la relación social en que se funda y regenera. La conciencia geopolítica del conocimiento se extiende así desde un diagnóstico sobre la distribución asimétrica del conocimiento a nivel global entre el norte y el sur como a comprender la colonialidad del poder interna impuesta al colectivo fragmentario, tal el modo del paradigma normal. Una praxis de ciencia co-productiva implica la responsabilidad de integrar la cuestión política del cuerpo productor y así permite un análisis crítico de las prácticas del poder anatomo-políticos (sobre los individuos), a la vez que biopolíticas (sobre las poblaciones) (Foucault: 2007).

La ciencia como praxis coloca en interrogación la ciencia normal, con relación a su praxis y método que incluso los productores del pensamiento crítico encaminados a la elaboración de una ciencia alternativa eluden dicho interrogante. La práctica institucional normalizada los compele cotidianamente a seguir el método de la ciencia normal. Con estas regulaciones la producción del colectivo cognoscente ha quedado sitiada por exigencias administrativas múltiples y por sus compulsiones al mérito que en la práctica se convierten en un control productivo que impregna los contenidos académicos, a la vez que conforman de hecho y por diseño una disposición colectiva fragmentaria para crear dichos contenidos. Caso contrario se postula en la propuesta de la ciencia alternativa y en la coproducción, ya que dicha interrogación sobre la praxis es germinal. En ese punto se inicia sin dilación, un paso al giro epistémico. De hecho, dicho paso que conduzca al nuevo paradigma inicial puede darse ya con esta interrogación que descubre el montaje de un escotoma, punto ciego para reconocer la existencia del productor colectivo.

La condición que se impone y se privilegia en la coproducción investigativa, como alternativa a la ciencia normal, coloca atención constructiva en el colectivo cognoscente, *pari passu* simultáneamente, a la creación de conocimientos. El método de la coproducción nutrido por las propuestas de la ciencia alternativa abarca sendos objetivos sintetizados en una misma praxis. Los significados de introducir el prefijo "co" (cum) para definir la dinámica de la producción de saberes científicos de por sí da cuenta de su demanda epistémica. El pasaje desde paradigma actual a otro alternativo conlleva la pregunta sobre ¿cuáles son los límites que deben fijarse instrumentalmente respecto de su comunidad epistémica? En rigor, no puede establecerse un límite *a priori*, sino que es necesario metódicamente señalar dicha unidad –conocimiento y colectivo– para la acción en la creación de conocimientos que, en este enfoque, supone una praxis unificada que instala acciones inter-transferenciales entre sujetos cognoscentes que refiere tanto al entorno inmediato (equipo, grupo y movimientos) como al mediato (agencias, asociaciones y sociedad) (Bialakowsky: 2019).

En conclusión, como se ha intentado elaborar la coproducción investigativa se nutre vivamente del desarrollo metodológico y epistémico de la ciencia alternativa, ya que ambas, se sitúan en dirección de producir un giro epistémico en los dos planos indecibles del paradigma, contenidos y praxis colectiva.

ADENDA

Los autores dejan expuesto que este estudio ha sido largamente reflexionado, esforzado y elaborado "en tiempos actuales de pandemia." Sin duda, la inmensa obra del maestro Pablo González Casanova siempre recorrerá el acervo del pensamiento crítico latinoamericano. Viene a narrativa aquí, necesariamente pues este tiempo lo exige. Como se observa en la crisis, la ciencia normal ha encontrado límites y obstáculos de toda índole, ya sea en sus contenidos teóricos, en sus estrategias productivas para la resolución de amenazas y riesgos planetarios, la fragilidad en la segmentación entre científicos y comunidades, y el des-cubrimiento relevante de la relación social dominante que intenta "reproducir sus formas normales" en sus límites frente a tamaño desafío.

Y si por un minuto	hora de saber
un instante	nos
fugaz	posados
nos posamos	para batir
reflexivos	aires
oteando	y planeos
paisajes	compartidos
y ese giro	
grito	
bisturí	
que con sus tajos	
trozando velos	
para mostrar	
nos	
desnudas	
cuán frágiles	
aquellas columnas	
que sostenían	
falsos ornamentos	



BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, A. y Brand, U. (2018). *Salidas del laberinto capitalista. Decrecimiento y postextractivismo*. Ecuador, 2da edición: Fundación Rosa Luxemburg.
- BASAIL, A. (2019). Presentación ¿Academias asediadas? En Alain Basail Rodríguez (Coord.), *Academias asediadas: convicciones y conveniencias ante la precarización*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Chiapas: CESMECA-UNICACH - Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas,
- BIALAKOWSKY, A, L. (2019). Testimonio, teoría y praxis con ALAS. En, J. Ríos Burgos (ed.), *Testimonio y escritos de ALAS desde sus Presidencias y Congresos* (471-488). Perú: ALAS y CLACSO
- BIALAKOWSKY, A, L.; Bukstein, G. y Montelongo L. M. (2019). Movimientos sociales e intelecto colectivo. Teoría y praxis pública de movilizaciones intelectuales latinoamericanas en siglo XXI. En *Sharing Society: the impact of collaborative collective actions in the transformation of contemporary societies* (B. Tejerina ... [et al.] (editors) Bilbao: Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea, Argitaipen Zerbitzua. D. L. BI-804-2019. – ISBN: 978-84-9082-678-2.
- BIALAKOWSKY, A, L. y Lusnich, C. (2014). Intelecto social, la educación y las movilizaciones sociales. En, P, Martins, M, Silva, B, Freire, Éder, de Souza (Comp). *Guía sobre post-desarrollo y nuevos horizontes utópicos* (75-88). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.
- BIALAKOWSKY, A, L. y Lusnich, C. (2015) Universidad y los movimientos sociales al intelecto colectivo. En, S. Lago Martínez y N. Correa (Coord.). *Desafíos y dilemas de la Universidad*. (187-207). Buenos Aires, Argentina: Teseo.
- BIALAKOWSKY, A, L.; Lusnich, C y Bossio, C. (2014a). *Resistencias, movimientos latinoamericanos al intelecto colectivo*. Pre ALAS Patagonia / VI Foro Sur Sur. Universidad Nacional Patagonia Austral, Calafate.
- BIALAKOWSKY, A, L.; Lusnich, C y Bossio, C. (2014b) Más allá del neoliberalismo. Pensamiento crítico Latinoamericano y movimientos al intelecto colectivo. *Revista Horizontes Sociológicos* AAS. Año2. N°4. Julio-diciembre.
- BIALAKOWSKY, A, L. Lusnich, C., Romero, G., Pablo Ortiz, P. y Campilongo; O. (2013). Empresas recuperadas: Participación conflicto y potencialidad material en el cambio social y cognitivo. En. A. L. Bialakowsky (director), *Coproducción e intelecto colectivo. Investigando para el cambio con la fábrica, el barrio y la universidad*. (24-76). Argentina, Buenos Aires: TESEO.
- BIALAKOWSKY, A, L.; Lusnich, C; Silva, M; Chávez, Chávez, M.A; Flores, T y Ávila, A. (2017). La teoría en las calles. Paradigmas y bases epistémicas en cuestión (En prensa)
- CASTRO-Gómez, S. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel. (comp.) Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

DELGADO, W. y Chávez-Elorza, M. (2020) Patentad, patentad: apuntes sobre la apropiación del trabajo científico por las grandes corporaciones multinacionales. En, A.L. Bialakowsky, G. Bukstein y L.M. Montelongo (Comp.). *Intelecto social, procesos laborales y el saber colectivo. Significados para una praxis científica coproductiva*. Buenos Aires: TESEO, Instituto de Investigaciones Gino Germani FCS-UBA, GT CLACSO. (En edición)

FALS-Borda, O. (1990). *Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

FOUCAULT, M. (1978). *Nacimiento de la biopolítica*. España: Akal.

FOUCAULT, M., (1978). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós

FREIRE, P. (1972). *La pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FREIRE, P (2005). 1986). *Hacia una pedagogía de la pregunta*. Conversaciones con Antonio Faúndez. Buenos Aires: Ediciones La Aurora

FREIRE, P. (1993). *Pedagogía de la indignación. Cartas pedagógicas en un mundo revuelto*. México: Siglo XXI

GARCÍA-Linera, Á. (2015). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Distrito Federal, México: Siglo XXI y Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

GINIGER, N. y Carbone, R. 2019. Argentina: Cientificidio, política de Estado. Enero 07, 2019. (<https://www.pagina12.com.ar/166773-cientificidio-politica-de-estado>)

GONZÁLEZ, P. (1998). *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*. México: Akal/Inter Pares

GONZÁLEZ, P. (2009). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI* / P. González Casanova y M. Roitman Rosenmann (comp). Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO

GONZÁLEZ, P. (2017). *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. Buenos Aires: CLACSO,

GROSFUGUEL, R. (2007) "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas", En: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, (org.) *El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

GRÜNER, E. (2006). Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento. En, *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires. CLACSO (105-147)

GUILLEN, J. (2014). *Dialéctica de la imaginación. Pablo González Casanova una biografía intelectual*. La Jornada, México.

KUHN, T. (1969). *La estructura de las revoluciones científicas*. España: Posdata.

LANDER, E. (2000). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas", En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.

LESSENICH., S. (2019). *La sociedad de la externalización y su precio*. Barcelona, España: Herder.

MARTINS, P., y Bialakowsky, A. (2019). *Debates necesarios por las teorías de la colonialidad Las mutaciones del capitalismo colonial y el encuentro con nuevas trilha históricas*. (en prensa)

MBEMBE, A. (2011). *Necropolítica*. España: Melusina.

MIGNOLO, W. (2007). "Retos decoloniales, hoy", En, M. Borsani y P. Quintero (comp) *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. (27-46). Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue.

MORIN, E. (2007). Complejidad restringida y Complejidad generalizada o las complejidades de la Complejidad. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 12(38), undefined-undefined. [fecha de Consulta 13 de noviembre de 2019]. ISSN: 1315-5216. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279/27903809>

MURRA, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo Andino*. Perú, IEP ediciones.

NANCY, J. (2003), Conloquium. En, R. Esposito, Communitas, *Origen y destino de la comunidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Amorrortu ediciones.

PIAGET, J., y García, R. (1989). *Psicogénesis e Historia de la Ciencia*. México: Siglo Veintiuno Editores.

QUIJANO, A. (2009). *Colonialidad del Poder y Des/colonialidad del Poder*. Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires. Pp.1-15.

Open Letter by the Editor-in-Chief: Declaration of Academic Freedom (Scientific Human Rights) The Spanish Translation [Consultado en línea el 07 de mayo de 2020] en <https://www.tendencias21.net/attachment/19993/>

BIODATA

Alberto L. BIALAKOWSKY: Sociólogo UBA. Magister en Ciencias Sociales FLACSO. Doctor Honoris Causa: Universidad de Valparaíso, Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Universidad Nacional de Huánuco. Profesor consulto e investigador Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Profesor visitante Rhodes University, Grahamstown, Sudáfrica. Miembro Consejo Consultivo Expresidente-ALAS (Asociación Latinoamericana de Sociología). Presidente Honorario Asociación Argentina de Sociología. Co-coordinador Eje 3: Eje3: Productores, métodos y movimientos al intelecto social del Grupo de Trabajo de CLACSO Prácticas emancipatorias y metodologías descolonizadoras transformadoras del Campo Temático: Epistemologías del Sur (coordinador por: Alicia Itatí Palermo, Jorge Rojas Hernández y Martha Nélide Ruiz Uribe).

Luz María MONTELONGO D: Doctora en Educación Interinstitucional y Maestra en Derechos Humanos por la Universidad Iberoamericana, CM. Licenciada en Pedagogía por la FES-ACATLAN; UNAM. Estudios doctorales en Argentina. Forma parte del Grupo "Prácticas emancipatorias y metodologías descolonizadoras transformadoras" (CLACSO). Investigadora en temas de educación, movimientos sociales, derechos humanos y ciencia- Profesora en el Instituto Politécnico Nacional (ESIME-Zacatenco). Coordinación de diplomados regionales y nacionales. Actualmente estudia el postdoctorado en el DIE-CIVESTAV IPN con la Dra. Rosa Nidia Buenfil Burgos. Co-coordinadora Eje 3: Eje3: Productores, métodos y movimientos al intelecto social del Grupo de Trabajo de CLACSO Prácticas emancipatorias y metodologías descolonizadoras transformadoras del Campo Temático: Epistemologías del Sur (coordinador por: Alicia Itatí Palermo, Jorge Rojas Hernández y Martha Nélide Ruiz Uribe).



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 35-63
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

A más de 500 años de la invasión de Hernán Cortés a Mesoamérica: violencia del capital y esperanzas

More than 500 years after Hernán Cortés' invasion of Mesoamerica: violence from capital and hopes

Fernando MATAMOROS PONCE

<https://orcid.org/0000-0002-1416-3279>

fermatafr@yahoo.fr

Posgrado en Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, "Alfonso Vélaz Pliego", Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (ICSyH-BUAP), México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4003340>

RESUMEN

Es insuficiente constatar con la historia que el 22 de abril de 1949 se cumplieron 500 años del desembarco de Hernán Cortés en Mesoamérica. Es decir, serían insignificantes las constelaciones históricas si no descubrimos, críticamente, cuáles serían actualmente las significaciones estructurales de la invasión colonizadora. Así, epistemológicamente, no miraremos un pasado estático, sino la continuidad de violencia y caos en el cosmos para destacar, dialécticamente, cómo la cotidianidad de la acumulación originaria del Capital participa en la lucha de clases de la vida cotidiana del presente. Explotación y miseria que, paradójicamente, actualiza esperanzas en las utopías de minúsculas resistencias culturales barrocas.

Palabras clave: Acumulación de capital, Historia cultural, Invasión colonizadora, Resistencia, Utopía.

ABSTRACT

It is insufficient to verify with the history that on April 22, 1949, 500 years of the landing of Hernán Cortés in Mesoamerica were completed. That is, historical constellations would be insignificant if we did not discover, critically, what the structural meanings of the colonizing invasion would be today. Thus, epistemologically, we will not look at a static past, but the continuity of violence and chaos in the cosmos to highlight, dialectically, how the daily life of the original accumulation of Capital participates in the class struggle of the daily life of the present. Exploitation and misery that, paradoxically, updates hope in the utopias of tiny baroque cultural resistance.

Keywords: Capital accumulation, Culture, History, Colonizing invasion, Resistance, Utopia.

Recibido: 15-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



INTRODUCCIÓN: PRECAUCIONES EPISTEMOLÓGICAS¹

Como lo sugiere Pablo González Casanova (1976, p. 11), para conocer nuestra realidad es necesario acabar con los miedos de tantos fantasmas que nos asustan. En este sentido, para terminar con las falsas ideas que nos inculcan sobre la *democracia*, nos propone alejarnos de las simulaciones retóricas que nos enajenan. Hay que subrayar que sus propuestas metodológicas y epistemológicas no son escépticas frente a la repetición de formas de dominación y violencia en los grandes momentos históricos de las revoluciones del pasado. Nos sugiere producir con el conocimiento “una acción política que resuelva a tiempo [...] los grandes problemas nacionales”. Nos invita a sentirnos corresponsales y partícipes de la historia que nos trastorna con tantos tropiezos en nuestras contradicciones. Así, para salir de la oscuridad sobre-potente de los juegos y odios de historiadores y políticos que impiden la comprensión de discursos apologeticos, nos estimula a pensar la realidad social y cultural como un campo de batalla relacionado con la lucha de clases y las posibilidades de políticas liberadoras. Así, podríamos afirmar con Marc Bloch (1982, p. 64) que nuestra exploración indagatoria sobre la historia de 500 años de invasión a Mesoamérica toca, en primer lugar, “la vida de una manera inmediata”, la más sensible: la memoria, el olvido y el dolor como vida cotidiana (Lefebvre, 1981), pero en conjunto con el trabajo negativo que aporta, si no la verdad, algunas verdades contenidas en resistencias minúsculas del mundo moderno. Con esta precaución crítica, en segundo lugar, nuestras referencias al pasado se presentan con las intuiciones de los detectives o policías que “no creen sin más a los testigos”, pues la historia nos revela, huellas sobre huellas, inscritas en los pasos de cuerpos vivos, aquellos rastros materiales falsificados, pero también las formas del arte y la estética de resistencias barrocas y rebeldías. Así, estudiar desde las “falsas reliquias que se han vendido desde que hubo reliquias” (Bloch, Marc, 1982, p. 65), es mirar aquellos rastros fundamentales, secretos ocultos y ocultados, o falsificados, que siguen perturbando las consciencias en el presente. Como afirma Marc Bloch (1982, p. 115), algunos positivistas dirán que las distinciones establecidas por los imaginarios en la vida misma del presente y la historia no existen, si no en la abstracción de la crítica. Pero no debemos temer a las palabras, pues ninguna ciencia prescinde de la abstracción, como tampoco, por cierto, de la imaginación.

En este sentido, la razón que ilumina nuestro estudio es comprender, desde la pasión por la historia, las esperanzas de las palabras como luchas inevitables en la experiencia de la inteligencia del alma contra los falsos arcángeles (Bloch, Marc, 1982, p. 113), establecidos en la maldición del *Progreso* capitalista. Así, como lo sugiere Siegfried Kracauer (2001), nuestro acercamiento “policíaco”, de “detective” y/o de investigador del *crimen* y deformaciones históricas y estéticas en su interior, no es el fin mesiánico del historicismo hueco, sin sujeto real. Por el contrario, ya que no nos situamos en los mitos del *fin de la historia* y *las utopías*, somos conscientes de tensiones y desacuerdos sobre el reino de la libertad y desgarramientos del querer y crear. Nuestro presentimiento asume las posibilidades de reconciliación con el recomienzo constante del compromiso con los rizomas de deseos, realidad trágica en su relación con la experiencia de perfección irrealizable en este mundo desperfecto. Por esto, nuestro acercamiento a la tragedia de los encuentros en el siglo XVI destacará cómo la experiencia de la tragedia humana es el signo que vive aún en las resistencias de los vencidos a través de la historia. Como lo veremos en esta búsqueda crítica de la historia cultural de resistencias barrocas, el sentimiento de los vencidos adquiere realidad cuando los resplandores de reconciliación brillan en las luchas contemporáneas ecológicas y de autonomía de los indígenas por sus territorios. Más allá de lo trágico, “cuando el corazón sueña del fin, y los poetas se detienen, lo peinan, mezcla de lágrimas y de sonrisa que los sentidos

¹ Esta investigación se nutre de reflexiones del mismo autor, implicadas en su libro *Pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista y “guerra de los dioses” en México*, (2015), BUAP-UV y de notas acumuladas durante 2019 en el *Coloquio Itinerante Memorias-resistencias, acumulación originaria y esperanza. A 500 años de la invasión de Mesoamérica*; organizado por el Posgrado en sociología (ICSyH-BUAP), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH-Puebla), Facultad de Derecho y Ciencias Políticas (BUAP), Secretaría de Cultura, Puebla, Universidad Pedagógica Nacional, (UPN 212 y 211, Tehuacán y Puebla), Universidad Intercultural en Tlaxtepec, Puebla, y municipios de la Sierra Norte de Puebla: Teziutlán, Hueytlamalco, Tecamachalco y Cuautlancingo y Calpulalpan, Tlaxcala. Para contribuir a las discusiones de la *filosofía del Derecho*, desde acá, una primera versión, más compacta, fue enviada para su evaluación a la revista internacional SASKAB, editada por Ideaz; Instituto de Investigaciones Interculturales y Comparadas de Viena, Austria.

no saben desentrañar” (Kracauer, 2001, pp. 206-207), algo se mueve desde las profundidades de la historia y naturaleza para alimentar la redención de ilusiones concretas para “regañar a las religiones de la irrealidad del aleyuya” teocrático del poder y la dominación.

Pero, no se trata de sentimientos sin contenido. A pesar de los medios de comunicación enajenantes, flujos del alma en los espacios singulares y particulares se mueven en los reflejos del acontecimiento, una potencia crítica al mundo de violencia. Por estos flujos de “sentido único” (Benjamin, 2011) en las historias del *rechazo*, afirmamos que es insuficiente constatar con los datos de la historia que el 22 de abril de 2019 se cumplieron 500 años del desembarco de Hernán Cortés a costas mesoamericanas. Incluso, serían insignificantes las manifestaciones de la historia y sus categorizaciones del *Desarrollo* y el *Progreso* del siglo XVI si no miramos cuáles serían las significaciones y significantes estructurales de este desembarco, tanto en las subjetividades de los invasores como de los indígenas que miraban, desde su vida cotidiana, las expectativas simbólicas de carabelas, animales y atuendos militares y religiosos de Occidente. En ese contexto, si no vemos en los acontecimientos aquellas constelaciones de fantasmas y espectros de la violencia institucional (tanto de las formas del derecho como de los imaginarios de la vida cotidiana) que participaron en los procesos de acumulación de capital en la cotidianidad mesoamericana, solamente repetiríamos datos escritos, sobre todo, por los vencedores de esas batallas. Es más, si los datos de la historia del acontecimiento *Conquista* son más conocidos como las *Grandes Obras de la Modernidad*, gracias a escribanos, sobre todo cronistas y misioneros, de informes y biografías de héroes del desarrollo, más difícil será destacar aquellos minúsculos entrecruzamientos de ideologías en los proyectos de expansión colonial, incluyendo las relaciones sociales de lo invisible de espiritualidades cotidianas de muertos y muertas de la historia: mitos e imaginarios en las tradiciones con novedades de actualización barroca de la cultura, que no miramos, por lo general, debido a los estructuralismos y antropologías de las epistemologías dominantes. Entonces, como lo sugiere Jacques Derrida (1993), en las múltiples facetas, máscaras y viseras de los *espectros de Marx*, para centralizar nuestras preocupaciones, es necesario explicar el genio de los espíritus, incluyendo el *Genio del paganismo* (Augé, 1982), que participa en la cosa, moviliza o trabaja constelaciones de sensibilidades del sujeto. Pensar con las palabras de estos fantasmas y espectros, que conversan en la cotidianidad de la lucha de clases, implica observar tanto las materialidades en los procesos de duelo como la presencia de lo excluido en el lenguaje y rituales en tanto que posibilidades de potencia para la transformación. Un juego de lo no realizado que revolotea, a pesar de todo, en los encantamientos del aquí y el ahora de la crítica al mundo.

Con esta inquietud sobre la historia y sus historias de más de 500 años podríamos preguntarnos pragmáticamente y críticamente en la actualidad: ¿cuáles serían las racionalidades positivas del progreso y la civilización en las lógicas de violencia económica, social y política que implicaba la expansión del Capital en las normas y estrategias del derecho para la acumulación originaria del capitalismo? O, también: ¿cuáles serían las resistencias a los grandes o pequeños cambios en las producciones de índices precursores de curvas y entrelazamientos barrocos del derecho en la violencia de la modernidad? En otras palabras, la pregunta globalizadora que sigue trastornando la historia en los procesos de actualización del pasado en el presente sería: ¿cómo, a partir de documentos históricos traducimos las relaciones fundamentales del derecho con la moralidad de *fines* y *medios* para imponer una violencia con fines justos y/o injustos? O, más cercano a las formas de subsunción de la cultura colonial o neocolonialismo dominante: ¿cuáles serían y cómo se estructuran las ideologías en las formas que toma el capitalismo en los procesos actuales de dominación?

Este acercamiento crítico de lo cotidiano en los procesos del “fin de las ideologías” nos permite comprender cómo el rechazo de ideologías dominantes del Estado y el productivismo se inserta en “puro” saber tecnocrático, oponiendo la cultura colonial en las rememoraciones de la fiesta y el folclor “culturalistas” como un lugar “placentero” de memoria, pero también de olvido, inconsciente si se quiere, en las luchas pos-colonialistas, incluyendo las posturas gubernamentales tercermundistas o de la sociedad civil en la modernidad. Con estas disposiciones de teoría y crítica sobre la historia, podríamos ir más allá del perdón de los últimos acontecimientos que rememoraron en 1992 el *Descubrimiento de América* y la denominada *Conquista de*

México por Hernán Cortés en 2019. Resaltaríamos cómo en actores contemporáneos de la historia y política las hipocresías se cultivan con el olvido de significaciones materiales del capitalismo en expansión. ¿Cuáles serían las configuraciones de la reproducción social y política en los significantes de la conquista militar y moral evangelizadora, y en particular de los héroes protegidos por las divinidades en esta Odisea, por ejemplo, Hernán Cortés y otros conquistadores? Con un análisis crítico del conocimiento de la historia, descubriremos cómo el Capital produce y reproduce sectores nuevos (culturalistas, indigenistas y otros *istas*) con el crecimiento de la "industria cultural" en lo cotidiano. Indigenismos, lenguajes, territorios y alimentos, convincentes y dejados en el abandono y pérdida de lo ordinario, devienen en estas luchas argumentos mercantiles que sirven al turismo y ocios como valores supremos en la vida cotidiana. En otras palabras, incluso de los derechos humanos de identidades como nuevas formas folclóricas, nos acercamos a las contradicciones para comprender cómo existe una programación pérfida del Estado y de los medios de comunicación que informan sobre una historia sin sujeto.

Así nos introducimos en la historia para mirar cómo discursos sin materialidades del valor y el valor de uso valen para sí mismos y por sí mismos como ventrílocuos hablando en el vacío, trivial y sin fundamentos. Sin referenciales concretos de realidades exteriores ese lenguaje nace muerto, pues lo que le daba sustento o sentido en las representaciones de lo real desapareció en intelectuales que hablan o escriben en la libertad del olvido. Este examen crítico de la historia como algo actual nos ayuda a comprender cómo a estas manipulaciones de los nuevos operadores científicos les falta el fundamento crítico de simbolismos e imaginarios sociales e individuales de una cultura que vive con sus significantes cotidianos en el silencio mediático abrumador del *horror capitalista sin comunidades* y que dan sustento a reformas anticoloniales, pero sin cambiar el mundo.

CONTROVERSIAS HISTÓRICAS Y REPRODUCCIÓN COTIDIANA DE RACIONALIDADES DEL SABER

Los cronistas (por ejemplo, Francisco López de Gómara, Bartolomé de Las Casas, Bernardino de Sahagún, Gerónimo de Mendieta, Diego Durán, etcétera) hicieron de Cortés un retrato lleno de contradicciones, un hombre capaz de lo mejor como de lo peor, tanto de perfección maquiavélica en las acciones militares y crueldad hacia los vencidos como de heroicidad para establecer el desarrollo de una civilización y su progreso en estas tierras dichas salvajes. Incluso podríamos mencionar que la obra de *Monarquía Indiana* de Fray Juan de Torquemada (1986) es una compilación basada en reconfiguraciones de palabras otros, Cortés, Mendieta, Sahagún, Motolinía, por ejemplo; que sirvió a reconsideraciones o justificaciones de conquista de México y América Latina durante el siglo XVII. Esta constatación histórica pudiera revelarnos cómo el sujeto, trabajo-capital estaba activo en las representaciones abstractas, pero situadas durante la colonización y resistencias en el mundo mesoamericano. Efectivamente, no se limitó a una simple victoria militar, sino sometió las poblaciones a la violencia del derecho para una conversión forzada a la servidumbre quasi-esclavizadora hacia los nuevos amos. Por esas razones, por un lado, algunos han podido exaltar en Hernán Cortés un carisma heroico, incluso, anacrónicamente, el "padre de la patria" que maniobró y/o manipuló en beneficio de los poderes religiosos, económicos y políticos, tanto del occidente colonizador como de los nuevos grupos que se formaban en las colonias. En la conducta de su acción heroica vieron una victoria sobre la barbarie, los sacrificios e idolatría que reinaban en estas tierras. Por otro lado, es odiado por otros, pues Cortés encarna, por el contrario, la destrucción de culturas indígenas mediante la aureola del progreso y la civilización. Incluso, podríamos decir que algunos aspectos civilizatorios de la colonización serán reconocidos, subrayados y utilizados, después, en los procesos de luchas sociales de independencia o restauración de poderes externos de recolonización. Los que defienden esta tesis de la legitimación de *finés* con los *medios* de guerra invasora y reformadora de conductas de barbarie consideran a Cortés como un ser brutal, injusto y violento. Pero, en esta sangrienta cacofonía de la construcción de una *historia mundial* y de la *idea de la universalidad del mercado capitalista*, todos le reconocen, a pesar de todo, el lugar de memoria y el rol activo privilegiado que tuvo en tanto que jefe de la empresa civilizadora. Así,

Michel Wieviorka (1998) subraya que este periodo de expansión del Capital es uno de los lugares de construcción de racimos y su sistematización por razas superiores a los barbaros y parias de la historia. Nos recuerda que uno de los aspectos del colonialismo corresponde a la emergencia de una *modernidad triunfante* en la cual se expresa una negación del Otro.

Quando [la modernidad] triunfante se quiere referencia al progreso, a la nación o también a un proyecto de evangelización religiosa: el caminar adelante de aquellos que se identifican a la modernidad está vivido o presentado como una suerte histórica ofrecida a los que cruzan en su progresión, y que no admiten que la puedan rechazar [...]. Así el colonialismo procedió ampliamente de un racismo que pudo ser calificado de universalista, llevado por elites políticas o actores económicos, culturales o religiosos desplegando hacia pueblos colonizados (o resistentes a la colonización), sea más bien una lógica de diferenciación, saldándose a veces por espantosas violencias, sea más bien una lógica de interiorización [...]. El racismo universalista es a veces brutal, a veces condescendiente, es verdaderamente universalista en la medida que pretende efectivamente integrar en la modernidad a los pueblos a los cuales apunta, disolverlos allí por asimilación asegurando a cada persona un tratamiento individual igualitario, aquel de los derechos del hombre y del ciudadano (Wieviorka, 1998, p. 40).

Comprender los contenidos conceptuales presentes o activos en el concepto de conmemoraciones de más de cinco siglos nos permite destacar como la historia es un conglomerado de constelaciones activas en los cuerpos y subjetividades del presente. ¿Cuál podría ser el *principio* o fundamento de los antecedentes racistas de violencia estructural y moral que invadió la vida cotidiana en estas tierras mesoamericanas y cómo continua a trastornar las conciencias del presente? Para desenredar las capas materiales de la historia en las subjetividades individuales y colectivas cuestionamos las dificultades de la crisis general de las ciencias sociales, fragmentadas también. Nos apoyamos en esfuerzos suplementarios críticos de Fernand Braudel (1969, pp. 41-83 y 1979, pp. 60-106) y Luis Villoro (1985) a la ciencia histórica. Miramos cómo *ciclos cortos y largos del pasado* de historias naturales y técnicas se empilan en el lenguaje de ilusiones (que pueden ser legítimas, desde luego), mediante la repetición de falsos problemas de la civilización conceptualizada por la moral del desarrollo y progreso capitalista con fines específicos del derecho de colonización y violencia para la producción y reproducción expansiva del sistema capitalista. Así, haciendo abstracción de fines que sirvieron la susodicha “conquista” u otras historias de situaciones del pasado, nuestra disposición con una sociología de la filosofía de la historia no será para describir, otra vez, las aventuras invasoras de los llamados *conquistadores* y *modernizadores*. Tampoco concurrirá para completar algunos olvidos empíricos de los documentos históricos. Tampoco será para relatar antropológicamente encuentros de grupos humanos mesoamericanos, llamados indios bárbaros y/o cuasi-animales-salvajes (Juan Ginés de Sepúlveda, 1996: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*), cualquiera sea la raíz de las ciencias filosóficas y políticas, desde métodos de elegancia y superioridad predeterminadas de una ciencia u otra. Nuestro interés de acercamiento histórico de 500 años de la *invasión* será, primeramente, para explicar y dar razón a nuestra precaria situación temporal e individual en esta modernidad histórica del capitalismo contemporáneo. En segundo lugar, miramos los fundamentos históricos y sociológicos de principios básicos y primeros que condicionaron y condicionan actualmente, incluso desde la Edad Media en occidente, el “estado de derecho” para el sometimiento o la existencia de mitos del Estado como algo natural. Así, aunque la modernidad en Latinoamérica porta las huellas de la violencia del capitalismo, incluyendo las obras barrocas del cristianismo, ellas contienen, no menos importante, un sentido profundo de su época como momentos negativos que se jalonean en las transformaciones de la sociedad mundializada por los descubrimientos e invasiones capitalistas.

La historia nacería, pues, de un intento por comprender y explicar el presente acudiendo a los antecedentes que se presentan como sus condiciones necesarias. En este sentido, la historia admite que el pasado da razón del presente; pero, a la vez, supone que el pasado sólo se descubre a partir de aquello que explica: el presente [...] El historiador pensará, por ejemplo, que el Estado actual puede

explicarse por sus orígenes, pero si se propone esa tarea es justamente porque ese Estado existe, en el presente, con ciertas características que plantean preguntas; y son esas preguntas las que incitan a buscar sus antecedentes [...] De allí que la historia pueda verse en dos formas: como un intento de explicar el presente a partir de sus antecedentes pasados, o como una empresa de comprender el pasado desde el presente [...] Así, el intento por explicar nuestro presente no puede menos de estar motivado por un querer relacionado con ese presente. Benedetto Croce describía así la historia: “el acto de comprender y entender inducido por los requerimientos de la vida práctica” (Villoro, 1985, pp. 38 y 39).

Entonces, nuestro acercamiento histórico no es para indagar las aventuras del pasado en sí mismas, sino para saber qué es lo que sigue torturándonos en el presente de nuestra vida cotidiana y solicitar metodológica y epistemológicamente una convergencia de diversas ciencias sociales para rastrear por qué, para qué y cómo se dieron esos encuentros fantásticos y monstruosos en el presente ordinario de la vida social, económica y política en la historia. Incluyendo las ilusiones liberadoras de condicionamientos de dominación y poder mesoamericano, antropológicamente milenario, nuestra disposición del conocimiento histórico será para conocer cómo necesidades de la situación actual son tan viejas como los orígenes de comunidades primitivas indígenas, catalogadas como salvajes y sin moral por el derecho del más fuerte: el derecho natural reivindicado por la violencia conquistadora, legitimada de *facto* como conquista de *jure*. Nos lleva a tomar conciencia de herencias milenarias en el objeto histórico (antropológicas y filosóficas de intereses del conocimiento de la naturaleza y la situación del derecho y moral implicada en él), y a preguntarnos cuáles fueron y cómo son actualmente los intereses históricos predeterminados en los símbolos de las contradicciones. Pues, a la vez que siguen perturbando los inconscientes cotidianos, también participan las constelaciones del pasado en el derecho para motivos prácticos.

En este sentido, podemos constatar en diversas representaciones de imágenes del pasado (dioses mesoamericanos, santos y vírgenes cristianas), por ejemplo, en los murales del siglo XX cómo la virtualidad y presencia simbólica de reliquias son un soporte de memoria. Retomando las propuestas *metafilosóficas* de lo cotidiano de Henri Lefebvre (1981, p. 51), en su tomo III de la Vida Cotidiana, consideramos que las obras de arte históricas en la vida son actos de “deconstrucción constructiva” del trabajo negativo; que nos aportan, *si no la verdad, por lo menos algunos aspectos de verdades sobre el devenir* de las resistencias en los actos cotidianos. No solamente constatan las difíciles imágenes del pasado, sacrificios humanos, dichos *bárbaros*, y guerras destructoras, llamadas *salvadoras*, generadoras de conflictos internos y ambivalencias, sino también las reconfiguraciones sagradas del derecho y el hacer para reinventar formas de resistencia frente a las manipulaciones ideológicas del poder². Aunque son utilizadas y manipuladas en los “campos” políticos y religiosos, su existencia muestra reapropiaciones del pasado, en la mayoría de las ocasiones infieles a la historia y *memoria*, que se desgarran mediante el *olvido* por las imposiciones sistémicas de modelos capitalistas a seguir.

Es, por lo tanto, importante estudiar los contenidos de hechos anclados en los documentos históricos para destacar materialidades en símbolos e imaginarios que acompañan las subjetividades en el presente. Así, a la luz de una crítica profunda y objetiva de la historia, podremos analizar los núcleos de deseos en la “guerra de los dioses” para cambiar la vida (Matamoros, 2015). Viaje eterno de la existencia teatral de la humanidad, representado en prisiones de arquitecturas y “graffitis” de hermanos y hermanas muertos, jugando con la luna, el sol, la tierra y las estrellas en Teotihuacán, Monte-Albán, Palenque, Chichen Itzá, Tikal, Machupichu. Todo un devenir de poetas rebeldes indígenas con pasa-montañas-zapatistas que, a través de sus glifos modernos, se niegan a morir en sus territorios, llamados hoy *América Latina*. Un inmenso grito de libertad esparce la

² Ver símbolos del arte y estéticas en las imágenes de la bandera nacional en México, el águila y la serpiente en un nopal o la Virgen de Guadalupe-Tonantzin; y otras representaciones históricas de la Independencia y nacionalismos en reconfiguraciones de resistencias y luchas por los territorios contra las transnacionales en la actualidad.

necesidad de hacerse reconocer en las selvas, montañas y desiertos. Con la danza del sol y colores arcoíris del lenguaje, plasmados en el transcurso de noches de desesperación frente al espejo del capitalismo, resurgen, como un solsticio, cantos de la querida presencia del amor y justicia de la madre tierra. Misterios muestran los inventos de las resistencias como un acontecimiento continuo del universo que nos interroga en Chile, Bolivia, México, Guatemala... Los héroes cayeron, los dioses callaron sus secretos, pero las estrellas en sus frentes no se apagaron, renacieron en plumas de colibríes abajo y a la izquierda para volar por las inmensidades del tiempo de arcoíris instantáneos, como los zapatistas del siglo XXI con pipas y humo del pensamiento. Como lo sugiere Marc Augé, los acontecimientos que constituyen los advenimientos de la historia se construyen con la *necesidad* implicada en el derecho. Aunque se esconde en el secreto de la ley y sus dioses, humanos y animales, resurgen de las brasas que guardan el fuego en las noches oscuras, esperando un día hacerse reconocer en los héroes culturales de la historia.

Grande es la diferencia entre el espectáculo de los héroes adornados de todo lo que hace, expresa o protege su identidad humana y social (el arma, la armadura, en un sentido amplio: el adorno) bajo la mirada atenta de la muchedumbre humana y la asamblea de los dioses, y la oscura y grandiosa empresa del héroe cultural, en el alba de los tiempos humanos, silueta furtiva y ambigua usurpando su secreto a los dioses y escondiéndose de sus miradas, ancestro con nombre de animal del tiempo antes de los hombres, gemelo sin rostro y como confundido con la tierra que siembra. Todos los héroes épicos tienen a su público, no sería más que por el hecho que algunos de ellos se definen precisamente por la necesidad en la cual se encuentran de hacerse reconocer algún día (Augé, 1982, p. 159).

Así, reflexionamos epistemológicamente sobre la importancia de otras ciencias, por ejemplo, la economía y geografía con capas históricas de *larga duración* para mirar cómo las relaciones implícitas del orden y desorden en la vida y muerte siguen siendo participes en debates prácticos y culturales de la historia contemporánea. Estructuraciones antropológicas y simbólicas de lenguajes en el rol de parámetros siguen ligados a la historia de geografías y políticas del derecho de la dominación y poder que se entrecruzaron durante el siglo XVI: violencias estructurales conquistadoras y colonizadoras de antropologías del Otro, incluyendo los *parias* de la esclavitud africana.

No se puede hacer *tabula rasa* de la genealogías y peregrinaciones de culturas milenarias. El ejemplo del siglo XVI, de destrucción y manipulación, permite observar que, a pesar de los diferentes métodos empleados, las tradiciones "indias" sobrevivieron alrededor de un sagrado y *creer* revitalizados. Como diría Eleni Varikas (2017, pp. 15-16), con paradojas e ironías, los *parias* regresan para jugar con sus tambores las metáforas de lo *impuro*. Son canallas, perros intocables, que portan las significaciones sagradas de la crítica al dolor de la historia de la humanidad: exclusión, desigualdad e injusticia. Así, consideramos, que el tiempo de la invasión demostró que los procesos de descubrimiento y conquista trajeron un vocabulario occidental para conocer las civilizaciones encontradas. Pero, la reconstrucción de sentido de los pueblos originarios fue, al mismo tiempo, el origen de una reorganización del derecho de identidades culturales subsumidas por el invasor. Actuaron con la organización de nuevos lenguajes en la construcción de identidades clasificadas por las instituciones (Ver, la *pintura de casta*).

A partir de lo antiguo y de lo nuevo se elaboró un lenguaje estratégico de valoraciones morales culturales. En efecto, el movimiento y la función de los recursos simbólicos de creencias míticas, por ejemplo, en el mecanismo de interacción entre lo religioso y lo político en el siglo XVI, muestran que tanto más los actores hablan de universalización, más se intensificaron los recursos en el *creer* local. Ese *creer* permitió recomposiciones socio religiosas de la cultura tanto deconstruidas como reconstruidas (como la diosa Tonantzin y la Virgen de Guadalupe). En base a una caza furtiva, un «robo» y «manipulación» de significaciones se volvió una mezcla amorosa, una psicología que generó lo híbrido de una cultura mesiánica y utópica, como lo demuestran las vírgenes y santos cristianos, hologramas de divinidades de cultos paganos como la Tonatzin, Quetzalcóatl y otros héroes o dioses culturales mesoamericanos (Lafaye, 1985). Esa innovación de la espera y esperanza cultivó contradictoriamente un lazo cultural entre el mundo antiguo y el moderno, una ratonera de

odio y resentimiento, pero también una especie de amor. Mediados por la cultura represiva, aquellos que no habían sido captados por las ideologías del progreso y la civilización, se transformaron en guardias nacionales de principios de acomodamiento colonial. Este principio renovado dialécticamente con el sentido mesiánico de salvación de la palabra divina de dioses y diosas en el tiempo presente-pasado se ha transformado en el dolor interior abarrotado por el exterior mercantil de la distribución de bienes y raíces culturales. Lo podemos visibilizar en la cultura de identificación esnobista del arte vanguardista, atrapado por las verdades universales del poder y el positivismo; ¿Cómo te comportas y te diré cuánto vales? Sin embargo, la negatividad de las formas tradicionales del movimiento dialéctico emerge a través de crítica a las jerarquías propias de la historia como una reafirmación sensorial materialista y metafísica universal de la ley. En efecto, *cuerpos* y *marcas* (culpabilidad y condenación), simbólicas o hereditarias, así como el sentido de las palabras *memoria*, *olvido*, *perdón* o *arrepentimiento* estuvieron y están en el centro mismo de conflictos identitarios, políticos y religiosos que desarrollan y crean con la intensidad de sensaciones la disolución de lo existente. Sin estos impulsos humanos, la vida es imposible, pues todo deviene humillación, tedio y aburrimiento a lo largo de distribuciones del objeto en el mercado de la cultura: tanto atrasados como avanzados reflejan las alarmantes afinidades culturales con el poder, desde los admiradores de las obras de Hernán Cortés y Cristóbal Colón hasta los incondicionales del desarrollismo modernista. Estas discontinuas sucesiones la podemos mirar en las parálisis creadas en las luchas de Independencia de Miguel Hidalgo hasta los liberales y socialistas, como Benito Juárez y los socialismos nacionalistas del cardenismo durante el siglo pasado. Desgraciadamente, ya que no existe un sujeto puro y que los indígenas no son mejores que otros grupos sociales, como lo sugiere Theodor Adorno (2004, pp. 58-59), es de temer que lejanos pasados salvajes se disputen el crecimiento racional de sociedades industriales (circulación y distribución de mercancías), más que el crecimiento de la libertad.

Por esto la importancia de una discusión profunda de la historia de los mitos que siguen masturbando las buenas o malas conciencias del conocimiento. Así, podemos comprender que las batallas por el lenguaje del horror y la decadencia afloran con la inanidad sonora del vacío de aquellas imágenes que tomaron sentido en el regreso de la retórica de clases. Recordemos aquellas palabras del presidente Vicente Fox (2000-2006), cuando resolvería en «quince» minutos la cuestión indígena; todo se volvía mercancía, toda territorialidad indígena se proyectaba en relación al mercado de la globalización y mundialización de una ideología; políticos turísticos invierten en lo cultural para vender mejor el respeto de las «etnias», «hordas» o «tribus» como se les ha llamado a lo largo de la historia. Por medio del olvido todos quieren controlar los dolores y melancolías de un pasado de tormentas, pero la memoria no puede ser borrada, pues la acción sobre lo profundo de la historia sigue rotulando las controversias no resueltas de lo negativo. También, recordemos este 2019 las palabras del presidente Andrés Manuel López Obrador exigiendo un *perdón* a los occidentales, en particular a los españoles, por la violencia ejercida en contra de las poblaciones indígenas a lo largo del siglo XVI. Al mismo tiempo anunciaba una salvación de las poblaciones indígenas del sur de México con el gran proyecto mega turístico desarrollista del controversial *Tren Maya*. Sin embargo, en las resistencias de los territorios se entrecruzan, también, dos dimensiones de la historia: ausencia de contenido y sentido de la historia presente. Lugares del pasado buscan, desde la moral y el derecho, un futuro diferente (como diría Paul Ricoeur, 2000, pp. 536-589). Así, el desarrollo de la resistencia indígena frente al espejo capitalista del final del siglo XX pone en evidencia una guerra de trincheras simbólica de deseos y esperanzas, pero también los peligros de milagros populistas precapitalistas que niegan u olvidan los logros sensoriales y memoriales de revoluciones del pasado en un universo de campos de concentración (Rousset, 1965). Universo que Karl Kraus llamó *los últimos días de la humanidad* y Adorno llamará *Tras el fin del mundo* (Kraus, en Adorno 2004, p. 60).

Los encarcelamientos, incendios e, incluso, los asesinatos son seguramente menos destructivos que la alienación económica, la dominación cultural y la humillación social menos peligrosos que el juicio entero de un etnocidio cotidiano [...]. Él [el indio] no olvida a sus héroes matados y su tierra ocupada por «el extranjero» [...]. Dominados, pero no sumisos, recuerdan también lo que los occidentales han «olvidado» [en los archivos]. Una serie de sublevaciones y de despertares que no han dejado huellas

escritas en las historiografías de los ocupantes (Certeau, 1994, pp: 149-150).

En este proceso de *Unidad y Diferenciación* de la desgracia introducida por las armas y palabras de los conquistadores, debajo del cielo estrellado, los sueños nocturnos se vuelcan en sueños diurnos. Como lo sugería Sigmund Freud (2010), luchan entre ellos para reacomodarse en el mundo real. Palabras simbólicas y mitos de culturas autóctonas en las tradiciones (*Tabús y Totems...*) resurgen, constantemente, para mezclarse comunitariamente con las artes del hacer en significaciones modernas. Forman parte de lo real, pero con una búsqueda activa del "tiempo perdido" de dioses, ridiculizados y categorizados por las teocracias establecidas por las elites políticas e Iglesias que mitifican a los dioses fuera del mundo. Desde el castigo de los infiernos, las teologías indias y su civilización resurgen con los fantasmas de héroes asesinados para reconstruir sus sueños de felicidad. Las interioridades de teologías indias y negras, burlescas y entretenidas por el mercado en los carnavales de conmemoraciones temporales en las estaciones del año, buscan hacer escuchar el *silencio* de sus cuerpos alterados por un mundo que, todavía, expande la "barbarie leprosa" de la "civilización-bárbara". Fernand Braudel (1991, p. 261) afirma que, paradójicamente, la intensidad del dolor en la historia es el triste orgullo de los vencedores: "a esta *difusión*, en nuestro orgullo de Occidentales, todavía la llamamos influencia de nuestra civilización sobre el resto del mundo". Triste historia de cacofonías de catástrofes del progreso y barbarie guerrera de historia de violencia: etnocidio y dioscidio, genocidio, feminicidio y encerramiento de identidades de muerte.

¿Podríamos decir que estas dimensiones del dolor de la historia siguen participando en la historia de la utopía y la teología? Michel de Certeau (1994, p. 151) menciona que la "raza cósmica" mestiza se invierte en barbarie mediante el olvido de la historia milenaria de la cultura indígena. Metafóricamente y materialmente, esto quiere decir que, con la sangre vertida durante la invasión, se cultiva, paradójicamente, la experiencia de la tierra, tanto perdida como prometida, pues espera a sus dueños mediante la importancia cultural de la palabra política indiana. Entonces, las espiritualidades que conforman la experiencia de la negatividad en movimiento no están fuera de ella. Son la efectividad de palabras y lenguajes en las estrategias indígenas rebeldes. Sus voces son frases que estructuran un lugar, producen trayectorias de iniciación hacia un final que haga posible la realización de viajes de deseos. Aquí y ahora, son posibilidades insertas en las referencias de viajes sonoros que articulan las composiciones de lugares utópicos. Miguel León-Portilla afirma que,

Quando por fin todo vestigio de colonialismo habrá desaparecido y que los pueblos indios serán de nuevo dueños de su destino, los mexicanos y la comunidad internacional nos sentiremos orgullosos de haber dado un lugar a los que, oprimidos, vivieron siglos de exclusión. Con su presencia contemporánea y sus aspiraciones, prefiguran fulgurantes esperanzas frente a las amenazas de una globalización tanto rastrera como inhumana (León-Portilla, 1997, en la *Hora*, semanario de Oaxaca).

Ejemplos de *Palabra India* en diversos espacios del México contemporáneo (Bonfil, 1994, pp. 211-212) demuestran esa capacidad y voluntad de querer existir mediante la "cultura del corazón" que suministra a los hombres los medios técnicos del lenguaje para sobrevivir en acuerdos en y para la vida. En efecto, toda organización topológica de las resistencias juega moviéndose sobre principios complementarios. Aparentemente contradictorios, los rizomas de los deseos se organizan en instalaciones de escenarios teatrales para abrir espacios al deseo del sujeto deseante. Un lugar que no tiene nombre, pero que es recomienzo de posibilidades sin días ni horas. De esta forma, los largos procesos de resistencias, hechos de bricolajes y reinventaciones del lenguaje representativo, por y para la reapropiación de significaciones, cuestionan las caracterizaciones y explicaciones de hechos pasados y presentes. Roger Chartier (2000 y 1991) menciona que, durante el *Décimo Noveno Congreso de Ciencias Históricas*, que tuvo lugar en Oslo, varias sesiones fueron con-sagradas a la entrada de *olvidados* en la escena histórica. Gracias a las acciones vehiculadas por las técnicas del diálogo, la discusión y el debate, pero también a las valientes elecciones de historiadores e historiadoras, pudieron salir de un «silencio» institucionalizado los parias de la historia.

Estas palabras que atraviesan un congreso no nacen solamente del pensamiento sabio de Roger Chartier. Contienen significaciones históricas de luchas en el mundo colonial, contra la recolonización del pensamiento neoliberal. Tanto el indianismo zapatista moderno como las luchas de la periferia capitalista, por ejemplo, las de los aimaras por la defensa del agua en Bolivia, se expandieron, dejan huellas y constelaciones. Crean puentes de la no-violencia, pero en la violencia de significantes y significaciones de brechas abiertas por los discursos entrelazados entre pasado y presente. Los discursos etno-estratégicos (Bonfil, 1985, pp. 244-245; 1994, pp. 208-210) muestran, primero, que existe un quiebre con la continuidad lógica de la dominación, al mismo tiempo que marcan la prohibición de seguir el camino de ese encadenamiento. Estas manifestaciones de movimientos sociales se mueven en los intersticios de espacios vacíos que ofrece el deseo. Pero, no se dejan encerrar, se desplazan, aunque contradictoriamente, entre la exclusión institucional y las posibilidades de reconfiguración estratégica en las luchas contra la impunidad y la mentira. Así, hay un momento de desequilibrio. Aunque existe el miedo a la muerte y represión desplegada por el poder militar, podemos constatar que, en sus cuerpos y la cultura que los significa, las significaciones (Certeau, 1994, p. 149-50) del dolor de la miseria y la condena del pasado en el presente se resisten al destino anunciado tanto por los mitos neoliberales del *fin de la historia*, como por los nuevos mercaderes del populismo político. No es sorprendente que el inicio sea un umbral, una zona fronteriza entre lo deseado por hombres y mujeres: relaciones no violentas inaccesibles por la violencia. Los acuerdos del lenguaje siguen su lucha desde los orígenes de la palabra, incluso jurídica por los orígenes relacionales con el Otro. Los fundamentos simbólicos y alegóricos del deseo tienen el sentido operacional de la ruptura inicial sobre lo cual se asientan todos los desarrollos ulteriores del regreso de elecciones objetivas en los espacios abiertos. La enunciación como punto de fuga del mundo pertenece a la formulación de la denuncia del sujeto trascendente y creador de algo nuevo. Sus medios remiten a fines sin nombre aprehensible (quizás como tantos místicos y agnósticos de la historia), pero pueden ser examinados para una reelaboración de voluntades para el cambio. Aunque extraños, pues no existen las palabras en el mundo de violencia, esos ideales son como esos rumores que rondan las tristezas de calles y campos. Son como los brazos de los ríos que llagan las tierras de una carencia ávida. Se trata de una fiesta de deseos y voluntades que quieren cultivar los frutos que saciaran la sed en el universo. Fuentes de origen, las alteridades son insondables poderes absolutos que manifiestan las disposiciones de la humanidad en y para la vida contra la muerte. Desbrozar esas voluntades del dolor y el sufrimiento deviene método y comienzo de la esperanza que articula lo absolutamente diferente.

ENTRECRUZAMIENTOS PRAGMÁTICOS DEL DERECHO EN LAS CIENCIAS SOCIALES

A la tesis del derecho natural en la violencia por la justicia o injusticia adicionamos un acercamiento histórico al derecho positivo que se impone como *devenir histórico*. Podemos verificar en diferentes documentos históricos que el éxito de proyectos económicos y políticos de las dominaciones implicaba al derecho positivo para devenir reducción del Otro a la esclavitud; o a la exterminación si los pueblos se resistían a sus imposiciones. No se trata de despertar una memoria de odio o venganza, sino de subrayar cómo las lógicas sociales, religiosas, políticas y militares, inscritas en el modelo de acumulación del capital del siglo XVI y su derecho positivo, mediante el miedo, redujeron a cenizas ciudades enteras, aniquilaron poblaciones y encadenaron a los sobrevivientes para la producción capitalista. Inducidas por discursos civilizadores imperiales, las guerras coloniales están en los orígenes del racismo moderno. Estimularon genocidios y etnocidios de culturas milenarias mediante la negación del Otro. Nuestra crítica a la violencia del derecho positivo, impuesto por los conquistadores en tierras mesoamericanas, puede ser apreciada en sus valores morales, determinados para las prolongaciones de significaciones positivas de legitimidad colonial aplicada en estas territorialidades.

El genocidio se presenta como la prolongación didáctica y disciplinaria de una gnoseología autoritaria y poco respetuosa de sus propios límites. La presunta omnipotencia del sujeto cognoscente (develador, descubridor, y en el límite inventor...) termina por revelarse como totalitarismo. La destrucción es la respuesta a la negativa al sometimiento (Cerutti, 1991, p. 55).

Aun con los diversos parámetros de ciencias sociales divididas, fragmentadas y violentadas por las urgencias explicativas del objeto en su inmediatez, como competencias del conocimiento del Otro, ellas mismas invitan, finalmente, a conjuntar el dialogo de diversos procedimientos estructurales para captar, desde el lenguaje jurídico, cualquiera sea, la situación de horizontes en materiales históricos que, inconscientes en las matemáticas de identidades comunicativas, siguen torturando los inconscientes colectivos. Antropologías, sociologías, economías y usos políticos de agrupamientos de ciencias sociales, muchas veces en disputa, finalmente, se entrecruzan en el rechazo paradójico de negación y deseo de conocer los orígenes del derecho natural para la insurrección. Las formas que toman los discursos e ideologías del derecho positivo colonial vigilan y castigan las minúsculas resistencias. Estas mismas, genéricamente ligadas a la naturaleza humana y existencia de confianza en acuerdos de comunidades, están al origen del derecho para admitir la existencia del Otro y la diferencia. Aun con los riesgos de tener que aceptar sus mentiras, ya que tienen miedo de la violencia acumulada en su propio seno, los escenarios de invasión de tierras, revueltas y rebeldías muestran cómo virtudes y voluntades son formas no-violentas del derecho, posibilidades de esfuerzos acumulados en la historia. Las situaciones creadas por las representaciones son escenarios fundados por el lenguaje del conocimiento para enunciar la vida. Ciertamente, en un inicio pueden ser, solamente, palabras sin lugar. Pero, en los procesos de distanciamiento, estas señales frágiles y solitarias se reacomodan, poéticamente. Son conductas efectivas en los retiros del mundo cacofónico. Como ermitaños (Joachim de Fiore, Hildegarde de Bingen y/o Sor Juana Inés de la Cruz, como ejemplos) se alejan del mundo para pensar otro mundo, otros oasis, nuevos lugares.

Las ciencias sociales nunca están en posición de exterioridad o neutralidad en relación con los objetos que estudian, y los investigadores, profesores, estudiantes que tienen por objetivo de producir, difundir y apropiarse de los conocimientos relativos al racismo nunca les son indiferentes [...]. Si hay que distinguir el análisis y la acción, también hay que rechazar las dos tentaciones opuestas que consisten, una, en disociar totalmente los registros, y, la otra, confundirlos y fusionarlos. Más bien, el problema radica en articularlos, pensar su coherencia, al mismo tiempo que reconocer una cierta autonomía en cada uno (Wieviorka, 1998, pp. 7-8).

Podríamos comprender cómo la escritura de la historia por los cronistas devino objetivo preciso de la situación presente de la violencia, ligada a su vez a los procesos institucionales de expansión del mercado: justificar procesos de conquista de los hombres que participaron en ella. Así es el caso Hernán Cortés. Lo engrandecieron o mitificaron en y para las peticiones a la corona en sus posicionamientos políticos (López de Gómara, Francisco, 1985a y b; *Historia General de las Indias y Conquista de Mejico*). Los misioneros por su parte intentaban adecuar sus textos a la explicación evangelizadora que pudiera legitimar, heroicamente, tanto el poder de una *Iglesia Indiana* como sus relaciones con orígenes espirituales naturales del pasado de la Iglesia en sus posicionamientos de poder en el mundo (Mendieta, 1997, Vol. I y II; *Historia Eclesiástica Indiana*). En un primer nivel podríamos situar historias naturales de las sociedades en sus representaciones económicas y sociológicas, pero, también, en un segundo momento, una historia material y técnica correspondiente a los niveles del lenguaje en interpretaciones conceptuales del sentido del presente. En este sentido, las fragmentaciones de la historia del siglo XVI muestran que el Occidente no descubrió al Otro, pero lo cubrió con sus verdades para imprimir su mundo, su derecho y violencia a otros mundos. Sin embargo, la muerte del Otro continúa actuando en las rondas de los fantasmas de la historia. No se deja enterrar, pues, desde hace siglos

se plantea el problema no-violento de la violencia sobre el Otro: del "indio" o del negro para su conversión, su integración o asimilación en la occidentalización del progreso industrial y su derecho internacional. Una lucha sin cuartel del espíritu que lucha contra el racismo y la exclusión colonizadora, pero que también puede recaer en los excesos de identidades mortuorias de la fragmentación.

Las posiciones pueden volverse extremas y optar por un regreso nostálgico al pasado mítico o por una integración forzada a la legitimidad del derecho positivo borrando toda huella de identidad en las luchas múltiples contra la dominación. En ambos casos la situación es la misma. Nos encontramos frente a construcciones estratégicas de *inferiorización* del derecho natural del Otro. Las fuerzas del derecho no-violento se manifiestan, evidentemente, en los medios violentos utilizados para la sumisión del Otro, en principio sin resistencias a los fines jurídicos establecidos para sus propios fines de acumulación y enriquecimiento. Si retomamos las palabras de Wieviorka (1998), durante la invasión se construyeron estrategias del lenguaje, en tanto que destrucción de una cultura, que produjeron el etnocidio y no un genocidio. No obstante, este etnocidio estructural es mortífero y genocidio diario del indígena, pues rompió los procesos de acuerdos y oportunidades jurídicas del pueblo para existir y construirse en tanto que miembro de una comunidad pluricultural.

Los ejemplos de revoluciones de independencia y nacionales muestran cómo las palabras y el lenguaje, y sus representaciones organizadas en acciones, son partícipes del proceso contradictorio de luchas que nos ha dejado la historia. Muestran cómo la violencia del derecho establecido no es una amenaza para los fines de la dominación y explotación. Pero, por su simple existencia, fuera de él, el derecho a la violencia insurreccional deviene, paradójicamente, posibilidad de crítica y transformación jurídica del derecho. El derecho como liberación reposa en las mismas contradicciones objetivas de las condiciones de posibilidad del derecho humano a la existencia con justicia. Mejor dicho, la violencia entra en el juego ceremonial de medios y fines del derecho de paz pública, incluso en los espacios de vencedores y vencidos. También, la palabra *pacificación* se correlaciona con la estrategia guerrera establecida en los mismos fines políticos de los vencedores. Una "paz perpetua" se establece metafóricamente y ceremonialmente en los corredores de fines naturales del derecho para la existencia de una vida cotidiana atravesada en lo ordinario de una guerra fundadora del derecho.

Entonces, nos equivocáramos si pensáramos que la historia del derecho colonial existe solamente en el pasado, pues persiste y legítima la violencia vivida en cuerpos y subjetividades activas en las relaciones entre las diferentes comunidades.

La colonización [por ejemplo en Australia] se ha caracterizado, esencialmente, por la intención de incorporar a los aborígenes en la 'civilización', volviéndolos una mano de obra designada a tareas más bien penosas, por lo tanto, la lógica era en primer lugar de inferiorización. Su resistencia impuso, entonces, una lógica diferenciadora, apartar y destruir, que perduró hasta los años cincuenta de este siglo [XX] (Wieviorka, 1998, p. 41).

Durante los juegos olímpicos 2000 en Sydney, Marcia Langton (Decoust, 2000a, p. 24, en Matamoros Ponce, 2015: 304), por mucho tiempo portavoz de los aborígenes en la ONU, señaló que "para la mayoría de los australianos, los aborígenes no son todavía seres humanos". Desde su llegada a esas tierras lejanas, los colonizadores, "los blancos, han cazado con rifle [a los aborígenes] como vulgares conejos". (Decoust: *Australie, les pistes du rêve*, 2000b). Así, la realidad de la modernidad está hecha de medios que justifican los fines. Se configuran con significaciones de imágenes barrocas que implican, también, significaciones de un pasado todavía presente en las representaciones lingüísticas vernáculas inscritas en la colonización despreciadora del Otro.

Por lo tanto, las series de discursos no organizan verdades, sino operaciones estratégicas para la articulación de ideas y prácticas que establecen y producen acercamientos y distanciamientos con respecto a las prácticas anteriores. Aquel que sigue asumiendo su mundo y cultura de manera anárquica o autonomista e individualista, como si los individuos o las comunidades fueran libres de relaciones contradictorias del derecho, se encuentra lisiado para su propia liberación. Es decir, sus máximas de pureza le impiden salir triunfante, pues

excluye de sus reflexiones, justamente, la moral y espiritualidad implicadas en las significaciones de acciones, incluyendo las significaciones reales en general del arte en las revoluciones moleculares de estéticas en la historia del derecho. Significación imposible de construir si excluimos las acciones materiales concretas de espiritualidad, implicadas en las producciones de significaciones del derecho. Así, a través de los siglos, los enfrentamientos entre alienación y desalienación están abiertos. La lucha de clase contra la opresión sigue su curso. Los llamados "indios" en América Latina, identificados, clasificados y homogeneizados, siguen preguntándose desde su propio cuerpo y con las fuerzas de sueños e imaginarios del derecho natural en el derecho positivo de la no-violencia en la violencia cómo caminar en el mundo de identidades genocidarias.

Por lo tanto, no podremos salir del laberinto tenebroso del etnocidio y genocidio cotidiano si solamente nos declaramos libres para hacer lo que queramos, sin derecho y sin triangulación con el Otro. Imposible pensar los fines, solamente, con los medios de la inmediatez de críticas de buena fe, anarquistas o reformistas, pues la existencia del derecho, consciente o no, corresponde al reconocimiento y favorecimiento del interés público de la humanidad en la persona socializada del individuo y la comunidad con el orden instituido a través de las acciones en el tiempo de millones de historia. En otras palabras, si el orden que el derecho defiende quiere salir del encierro de una libertad limitada por los poderosos no deberá permitirse salir sin la crítica fundamentada en la historia del derecho. Si no, solamente hablara de una "libertad limitada" en la tristeza y melancolía del destino administrado por especialistas teocráticos del Estado, sin poder hablar y vivir sueños de un "orden superior de libertad".

Estamos convencidos que ningún espacio ni cuerpo se encuentra inmune de los condicionamientos sociales, pero allí mismo se encuentra el centro de crítica al derecho establecido con un solo destino mítico y conservador. Una situación que amenaza, no solamente con la instrumentalización de discursos conservadores de violencia mítica del derecho establecido por los poderosos, sino también a abogados bien educados y a carceleros que protegen las murallas del encierro subjetivo de cuerpos y almas errantes en campos de concentración articulados. También, se confirma en el frío, hambre y vacío en las noches de nuestro reposo vigilado por las instituciones policíacas que protegen de comportamientos de todo tipo. Y, aun así, los campos de educación y concentración de cuerpos son, al mismo tiempo, inspiración poética del conocimiento. Pues se traduce en un texto que se forma al abrirse, un producto actuando por el Otro. A pesar de todo, nos reímos de payasadas y mentiras cotidianas de los guardianes de murallas con alambres de púas. Aun con todo el desarrollo técnico y gramatical de conceptos conceptualizados en los medios de comunicación, surge, por doquier, y del mismo derecho constitutivo, una violencia que posibilita, constantemente, desde la subjetividad, la constitución de la acción que presupone lo contrario de su violencia mítica: cortesía y cordialidad; amor y paz con el Otro, amistad y hermandad humana desde los orígenes de la humanidad. Medios que no son soluciones inmediatas para los fines pacíficos, pero que ponen en acción mediata las relaciones humanas en conflicto contra las relaciones de poder y dominación.

Sin recurrir a la violencia mítica, estamos convencidos que la historia tiene millones de ejemplares para liquidar los conflictos. Las relaciones personales y las producciones representativas son experiencias que designan una topología. Una serie de acciones prácticas de la palabra y un desarrollo que señala momentos críticos de experiencia. No existe ninguna objetividad que no pueda ser sagrada, la desesperanza y esperanza que meditamos conllevan un sentido y una orientación en su singularidad en movimiento práctico. Encontramos miles de acuerdos sin violencias en la historia de culturas que, en acuerdo o contrarias al derecho, manifiestan las posibilidades de la justicia como un carácter del destino razonado por el lenguaje humano. Como diría Walter Benjamin (1998) en la *Crítica de la violencia*, esta verdad, pocas veces reconocida en los fines justificados del derecho posible por la razón dominante, pero negados por el carácter posible de la misma justicia en el mundo universal de la violencia, se manifiesta en momentos imprescindibles de sobrevivencia, pero también de urgencias para salir del encierro del derecho mítico de la violencia. Una situación visible en la inmediatez de la conversación cotidiana de la palabra en el *don* de los alimentos sagrados o en la fiesta, incluso en el tratamiento psicoanalítico. Criticable de manera importante en los mitos de fundación de luchas por la libertad y la felicidad,

la podemos encontrar en sucesiones de distanciamiento y diferenciación, pero también de efectividad en la ruptura electiva que produce el deseo con el Otro. El problema será saber si la palabra que nace de la ruptura se aleja del orden que viene o si retorna al olvido.

ENTRECruzAMIENTOS DEL DISTANCIAMIENTO EN LA ENUNCIACIÓN DEL DESEO

Para no repetir y/o refrendar los descubrimientos, invasiones y conquistas como parte de avances de la civilización y progreso contra los salvajes, barbaros y sanguinarios sacrificios humanos, debemos revalidar los entrecruzamientos de distanciamiento para comprender lo social como una totalidad que vive en la fragmentación del derecho positivo establecido. El enojo, en sus más simples manifestaciones de la vida privada, es prueba de explosiones contra una violencia que no se relaciona de manera explícita como medios y fines definidos. Si las resistencias y rebeldías no quieren quedarse en la impotencia del aislamiento del disgusto, frente al poderoso derecho del conservador, tienen que visualizar y actuar, paradójicamente, en y con el derecho mismo mediante fines y medios para alcanzar la justicia. Las composiciones de lugares singulares demuestran que los despliegues de procedimientos diversificados culturalmente, vinculados por lo común, construyen espacios de experiencia que hace explícita la posibilidad implícita de territorios comunes en el lenguaje con el Otro. Es la espera del Otro en caminos de las resistencias a la muerte con la vida. Ordenada por la solidaridad de un caminante llegado de otra parte, la vida marca con el olvido, dolores y silencios ese lugar de utopía que no existe *todavía-aún*. Sin embargo, moviliza con la "palabra plural" (De Certeau, 1993) las piezas del rompecabezas de la historia, posibilidades comunitarias con destinatarios del presente. Pierre Cours-Salies (2019), dialogando con Karl Marx y Henri Lefebvre, afirma que la "imagen de la libertad", sembrada en las luchas del pasado, es necesaria para comprender cómo *maletas* de momentos de insurrección actualizan hilos de la larga historia de auto emancipación. En efecto, las urgencias en el presente permiten comprender cómo las relaciones entre diversos movimientos actuales se relacionan; por ejemplo, el movimiento del 68 con luchas anticoloniales del pasado. Es más, podríamos decir con Enzo Traverso (2016, pp. 9 y 10) que, esta *melancolía, la fuerza de una tradición escondida* no es algo nuevo, ni tampoco una enfermedad de la izquierda. Siempre ha existido, discreta, púdica, subterránea como lo testimonian Auguste Blanqui y Louise Michel después de la derrota de la *Comuna de París*. Prohibida por los discursos oficiales y censurada por la propaganda mediática, la *teología-política* se esconde no solamente porque es acusada de "fea y pequeña", sino porque su *frágil fuerza mesiánica* no debe dejarse ver (Benjamin, 2007, p. 21).

Si es así, un secreto compromiso de encuentro está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir, éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos. Reclamos que no se satisfacen fácilmente, como bien lo sabe el materialismo dialectico (Benjamin, 2007, pp. 22-23).

Así, por un lado, el cruce de historias nos permite imaginar cómo las imágenes de deseos de teóricos utopistas se conjugan con ciencias regeneradoras que siguen creyendo que reformas del sistema, mayor consumo, trabajos benévolos, más o menos remunerados, reconocimientos culturales e identitarios de críticas neocoloniales, luchas contra las desigualdades económicas o de género, por ejemplo, solucionarían raíces del mal que sigue torturando las consciencias con discursos oficiales teocráticos y del Estado de una "pobreza digna". Sin embargo, también, por otro lado, nos ayudan a mirar más allá de la *miseria en la miseria*, de la *ecología ecologista del mercado* y del *mercado justo*, para ver cómo se hilan nuevas fibras subversivas anticapitalistas como estrategias que pudieran cambiar la sociedad antigua. Ya que múltiples ejemplos llenan esta historia melancólica, de este a oeste, de sur a norte, y que se actualizan con los dinamismos de recuerdos en las luchas del presente, será necesario, como lo sugiere Cours-Salies (2019), pensar con esas palabras de

Antonio Gramsci en la cárcel. Hay que desconfiar de *resistencias pasivas* del hacer y de las ciencias establecidas en análisis sistémicos del sistema, pues no llevan a la maduración y crecimiento de sensibilidades en el mundo real y, también, como hemos podido observar en contradicciones de esos llamados socialismos del Siglo XXI, a la maduración de una *contrarrevolución pasiva* del Capital. Discursos materializados de la acumulación de capital que terminan sacando sus garras *contra-nature*: voluntad ofensiva de contrarrevoluciones, así como restauraciones nacionales y neofascismos que destruyen derechos individuales y colectivos ganados a lo largo de la historia de la lucha de clases.

Parafraseando a Jean-Marie Harribey y Michael Löwy (2003), quienes defienden el medio ambiente y la humanidad, se deberá volver a hablar del capitalismo como experiencia mitológica y expresión concreta de *crisis de civilización*. No podemos mirar alternativas radicales a la acumulación infinita de mercancías y consumo sin poner en cuestión las lógicas capitalistas del valor de cambio y valor de uso, impuestas en las relaciones sociales de explotación y modos de utilización del *Capital contra-nature*. Por esto, la acción deberá estar actualizada con el pensamiento, pues, desde la cabeza a los pies, desde las leyes de usos y costumbres singulares en la producción de espacialidades particulares, nos encontramos situados por el derecho, contradictorio en si mismo. Por esto, porque el derecho no es lineal ni homogéneo, sin el sujeto que lo crea, la historia de subversión rechaza, desde el mismo derecho, las desigualdades y la destrucción de los servicios públicos y privatización de lo vivo y del saber. Las constelaciones históricas de símbolos y materializaciones concretas del derecho en la producción de posibilidades de comunidad se configuran en memoriales activos de violencia mitológica de la ciencia determinada por los vencedores. Así, ya que coexisten dis-posiciones ideológicas en las piezas del ajedrez de la historia, en tanto que campos de batalla, deberíamos ser conscientes de las dificultades que separan la historia como ciencia e ideología. Difícil situación, pues los documentos de la historia y del derecho contienen datos de contextos y coyunturas por la emancipación, al mismo tiempo que pericias de los vencedores. Entonces, las argumentaciones e interpretaciones de esa ciencia e ideología explican las acciones en las mismas contradicciones de actores en su ambiente individual, pues viven los avatares del dolor histórico, que sea colonial, racial, de género o clase. Es decir, los datos de la historia nos trascienden como individuos, pues siempre nos remiten al contexto que forma nuestras subjetividades. En otras palabras, como científicos, o como pensadores en la vida social, nuestra vida y nuestros pensamientos se conectan con situaciones de la historia, incluso en nuestros hábitos, los culinarios, por ejemplo. Se trata de entrecruzamientos de *habitus* y distinciones sociales ordinarias del lenguaje en la vida cotidiana. Desde niños estamos inmersos en lo social con reglas y normas establecidas, tanto con la familia como en la vida institucional de la escuela, igualmente ligadas a otras instituciones jurídicas del Estado. Sin embargo, desde el lenguaje cotidiano, un distanciamiento enfrenta la materialización mitológica de las ideologías de la violencia conservadora del derecho discrecional que administra *la miseria en la miseria, la ecología en la ecología, el género biológico en las identidades jaloneadas por todos lados*.

Por eso, parafraseando a Walter Benjamin en las *tesis de la historia*, leyendas de héroes míticos, filósofos y brujas en los diversos documentos de la cultura y barbarie en el fenómeno religioso siguen provocando el coraje y una voluntad sagrada de esperanzas en artes y estéticas movilizadoras del pensamiento y la acción. Por esto, debemos tomar consciencia que la violencia divina, inscrita en las luchas por el derecho, nos inspira, pues está condicionado por la historia colectiva, muy aparte de las intervenciones de los juristas (Bloch, Marc, 1982, pp. 115-116). En suma, ya que el derecho no se entiende fuera de la historia, y como una rama de la ciencia humana, nos permite pensar y actuar la soberanía de contenidos implícitos en las imágenes dialécticas de actos heroicos que pagaron con su vida el atrevimiento de pensar el progreso a contracorriente de la barbarie. Por ejemplo, las múltiples revoluciones del pasado, y sus repercusiones en la actualidad de movimientos contemporáneos, nos permiten pensar que es posible *Otro Mundo* que la violencia jurídica del mito instalado. Nos inspira, no solamente a representar el espíritu que animó actos de libertad mesiánica del pasado (como tantos Jesucristos crucificados y desaparecidos), sino a reconocernos en las posibilidades pacíficas de violencia divina en la libertad y la felicidad fundadoras del derecho. Entonces, conceptos como

belleza, cuerpo y alma no son simples medios para alcanzar fines, sino experiencia de violencia divina soberana en las contradicciones del mundo real. Los dispositivos que contiene esa violencia forman parte del sujeto que los nombra mediante ampliaciones metafóricas de la experiencia para alcanzar el amor, la justicia y la felicidad. Me atrevo a decir que obedecen a leyes comunes universales que están fuera de las contradicciones y fuera del texto. Pura e inmediata, mira más allá del nombre *derecho* las posibilidades de la más alta manifestación de la violencia pura en la humanidad. En las sombras que oscurecen espiritualidades de la violencia divina, las relaciones y reglas se estructuran a través de lo no existente. El Otro, como *su* Otro, marcado por el sujeto organizador de deseos con el Otro acceden a la universalidad de lo divino como experiencia de lo sublime en lo doliente y sangrante de la historia. Estos conjuntos de disposiciones del derecho corresponden a funciones diferentes de la violencia mítica de los vencedores. Finalmente, ya que no existe ninguna ley que jerarquice o verifique su verdad en la práctica social, son, solamente, enunciados practicados con una ley común, planteada fuera del centro extraterritorial que los enunció. Por esto, dentro del círculo mágico de formas míticas de las ideologías, sigue siendo atracción ordenada de lo común de la tristeza y melancolía del pasado. Alejada de la pluralidad que le dio sentido al Otro-aparte, y que le dio un lugar de memoria en la historia, fundan en el dolor de la represión un derecho nuevo sobre lo que arriba se muere constantemente.

Con esta disposición teórica y epistemológica debemos ir más allá de las violencias discursivas institucionales y comunicativas para, en un primer momento, mirar el espacio construido por el deseo. Y no queremos solamente enunciar la epistemología como una mirada sin sentido, para asegurarnos que nuestra palabra tiene la razón bautizada y consagrada por las ciencias de conceptos que no tienen estatuto epistemológico en la violencia empírica de las ciencias sociales y tecnológicas al servicio de la sociedad capitalista. Tampoco queremos hacer un tratado epistemológico para sentirnos seguros de nuestra triste mirada crítica sobre la violencia cotidiana y alienación de lo humano, pues más nos sentimos liberados de toda ideología en nuestras locuciones y más la representamos en la fragmentación y aislamiento de lo común y universal: tanto en la cientificidad como en el saber. Como lo sugiere Henri Lefebvre (1981, pp. 38 y 39), no nos interesa exaltar la epistemología por la epistemología misma, como si allí se encontrara la solución a los disturbios y errores de la consciencia, incluso la consciencia política. Como Karl Marx y Walter Benjamin o el mismo Freud, nuestro interés por la historia y sus consecuencias en la vida cotidiana moderna es comprender, desde lo vivido, lo que se convierte en privilegio de lo dolido. ¿Cómo en las exaltaciones de configuraciones sociales del trabajo y/o en la libido se encuentran cuestiones esenciales subversivas de liberación? En discusiones abiertas por científicos historicistas se describen, de manera exhaustiva, casos de la memoria inscrita en documentos y muros de la historia. Politólogos y abogados estudian el orden de artículos de la ley para mejorarlos, si es posible. Los odios de los negativos denuncian hasta el cansancio las formas establecidas por las diversas formas de la dominación (como Theodor Adorno, 2003, en *Minima Moralia*). Sin embargo, las aproximaciones que constatan tanto la existencia de leyes y normas como formas de dominación nos parecen insuficientes. Aunque esos aportes permiten constatar la historia y leyes, sus preocupaciones describen, muchas veces, solamente, las formas míticas de la magia en las artes de descripción de la historia. Incluso, podríamos decir que sus estudios de existencia concreta en la historia están asediados; no logran romper los miedos que acorralan diariamente a uno mismo. Aunque son aproximaciones ciertas sobre la vida mutilada por el poder y la dominación, se yuxtaponen en minimizaciones o en desconfianzas de lo vivido, como si no hubiera allí procesos de producción de utopías concretas; contradictorias, pero poderosas formas (incluso en las mismas estructuras del poder) para cambiar la vida. Entonces, para no repetir enciclopédicamente datos de una hipotética historia de la conquista civilizatoria, sino de una invasión que sigue manifestándose en la globalización de la cultura y la economía, no negamos la importancia de documentos históricos establecidos por los historiadores del siglo XVI, ligados a las estructuras de ese momento crucial de la invasión perpetrada por Hernán Cortés y sus militares que lo acompañaban en esa "odisea" expansiva de la lucha de clases mundializada. Pero debemos tomar distancia de la exportación e importación de palabras y conceptos de la dominación, en las magias del progreso y desarrollo, para poder mirar cuáles serían las problemáticas de sociedad, implícitas tanto en documentos culturales de barbarie-civilizatoria, al mismo tiempo que en las

reconfiguraciones socioculturales de subjetividades en los transcurso de la vida cotidiana.

Así, tomar consciencia que los discursos del pasado están aquí y ahora nos permite dialogar con palabras de fantasmas que regresan como espectros cuando nombramos esos nombres eternos de libertad y justicia. No es que estén aquí ni ahí esos muertos de la historia, pero su presencia en la herencia de generaciones y generaciones sigue presente en esas palabras del derecho y la justicia. Por esto, hay que subrayar que tampoco pretendemos, en esta reflexión resumida de más de 500 años de historia de una "conquista hipotética", repetir los discursos establecidos por los vencedores, reyes y emperadores, pero, desgraciadamente, existen en cuanto tenemos que escuchar la voz de los historiadores que se han intentado resolver problemáticas del pasado, tomando distancia de verdades absolutas de la ciencia que aplica, empíricamente, o a partir de documentos, los reflejos del «pensamiento único» de la dominación. Otros mundos posibles, inscritos en las resistencias de lo real colonial forman parte del «iceberg», emergen para restablecer verdades ocultadas por el poder. Justamente, Jacques Soustelle destaca esta dimensión cuando nos previene sobre el conocimiento de los otros, que no están más con nosotros. Sus presentimientos siguen vivos, aunque estén muertos, pues ninguna ética ni ninguna teoría política revolucionaria es posible sin reconocer que seguimos conversando con los fantasmas de la historia.

(...) el conocimiento no es consolador, sino liberador [...]. Es para cada uno de nosotros, al descubrir a los demás, encontrarse a sí mismo; es, despojado de ilusiones, acceder a la serenidad sin ceder a la indiferencia [...]. Es romper en lo posible, las cadenas de la humana condición por el hecho mismo de asumirla voluntariamente, en plena claridad (Soustelle, 1969, p. 297).

Así, aunque acusen esta disposición teórica y cultural de virtual y/o abstracta, incluso de mística, pues estamos hablando de los fantasmas de 500 años, y por lo tanto de reflexión o interpretación de espiritualidades, incursionamos conceptos determinados por la historia de los vencedores. Miramos cómo el mal sigue torturando nuestras conciencias científicas y utópicas del derecho, jaloneadas entre el progreso acumulativo de la violencia de lo moderno y lo atrasado. Pero, también, seguimos cuestionando cómo la no contemporaneidad sigue siendo parte de secretos del desajustamiento de la justicia de los que ya no están con nosotros, pero que siguen gritando justicia con los que estamos presentes. Mirar dialécticamente las subjetividades como procesos de acumulación originaria de Capital y artes de reconversión cultural de tradiciones y resistencias indígenas en sus formas de "culturas populares" nos permitiría traducir cuáles podrían ser, en la abstracción, las motivaciones económicas, sociales y políticas implícitas en el devenir de las expediciones invasoras de la civilización occidental en el siglo XVI. Los distanciamientos y acercamientos de afinidades electivas, religiosas y políticas, al mismo tiempo que la actualización de lógicas del trabajo abstracto sobre las contradicciones del trabajo concreto y el valor de uso, nos permite constatar hacia dónde vamos, con quién vamos y cómo vamos, no solamente con nuestra vida, sino con la vida de los Otros. Como diría Michael Löwy, podemos constatar que el pasado sigue modelándose a través del funcionamiento de formas utópicas y mesiánicas de la vida cotidiana de la cultura como acción política porque seguimos cuestionando el sujeto de lo que vendría o vendrá en el devenir de la justicia.

Como sabemos, Walter Benjamin pedía al historiador crítico escribir la historia 'a contrapelo', en oposición a la historiografía oficial, siempre lista para celebrar emperadores, conquistadores y «evangelizadores» en nombre de la marcha triunfal de la 'civilización' [y su derecho]. El acercamiento interdisciplinario de la sociología de las religiones a la historia y a la antropología nos hace descubrir el funcionamiento de esa ideología colonial con sus dimensiones místicas, mesiánica, política y utópica (Löwy, prólogo en Matamoros, 2015, p. 17).

En efecto, si el *encuentro de dos mundos con muchos mundos* fue maravilla para unos, descubridores, conquistadores y misioneros, para los otros, los "indios", fueron por un lado la triada conquista-destrucción-

colonización, y, por otro lado, posibilidades de liberación de formas de dominación, por ejemplo, de los mexicas-aztecas. Así, a pesar de contenidos de realidades utópicas, las palabras de unos no son las palabras de otros. Para los occidentales, el siglo XVI representó el siglo del esplendor, la «gloria» del mundo cristiano. Para los otros, incluyendo los aliados de Hernán Cortés, fue la catástrofe y el caos de la consciencia de la muerte en lo cotidiano, de la explotación e incomprensión de representaciones de liberación cuando se instalaba la colonización mediante el *Repartimiento* de indios y la *Encomienda* para la conversión de salvajes y paganos. Quizás, como lo sugiere Walter Benjamin (2000, vol. 3; p. 434), habría que detenerse en las ruinas del pasado para «despertar a los muertos y restaurar lo desmembrado» porque la tempestad del progreso sigue soplando muy fuerte contra las esperanzas de justicia. La conversación con los testimonios indios, informando a conquistadores y misioneros, sigue siendo ecos de los espectros que se manifiestan, a pesar del olvido y silencio oficial, en las imágenes de la historiografía representada en las formas del poder como *“la epopeya de su civilización y su modernidad”*.

Así, con esta disposición socio-antropológica de la historia no solamente miramos críticamente cuáles serían las actualizaciones de mitos de la violencia de una civilización bárbara, actualizada en procesos discursivos de gobiernos conservadores que se presentan como los salvadores de la civilización. También, descubrimos cómo en las conmemoraciones y rememoraciones de fantasmas del pasado el “perdón” de instituciones para redimir “errores” humanos en las consecuencias históricas de invasiones acumulativas del monstruo, esa bestia del apocalipsis que deja sangre y lodo en su paso por las tierras del mundo, siguen siendo lógicas enmascaradas de la bestia capitalista. En este sentido, cuando solamente se piensa en las inversiones de Capital para un crecimiento económico para dar trabajo al pueblo, sin mirar las lógicas que trae esa acumulación civilizatoria destructora de la naturaleza, o que solamente se piensa en resolver problemas de corrupción, sin objetar las raíces del mal del fetiche del dinero y sus consecuencias, seguimos dentro del mito del *Progreso* que conlleva tragedia y destrucción de la naturaleza, incluyendo genéticamente a los humanos y animales que viven con sus cosmogonías ancestrales. Así, no envidiamos a los historiadores modernos de un pasado estático, sin movimiento y sin presente, pues aspiramos a mirar cuáles serían las constelaciones de justicia en la vida caótica que siguen trastornando las consciencias de muerte en el cosmos.

En este presente de miseria, explotación y colonización globalizadas y mundializadas, despejar los horrores de la injusticia actualizada en una memoria desgarrada por muertos y muertas del pasado permite peinar en las representaciones históricas de palabras y escrituras aquellos pensamientos reflexivos de una historia a contrapelo que se rememora, constantemente, en los caminos de resistencias para reconstruir con el Otro el deseo que las organizó. Estas precauciones teóricas nos permitirán centrar la reflexión socio-histórica sobre la problemática del concepto de sociedad en las subjetividades de militares y científicos “cortesanos”. No solamente es el problema de la fuerza abstracta de siglos del pasado en el presente, sino también la complejidad de lo religioso y político en los mundos del creer. ¿Será posible “otro mundo con muchos mundos”, más allá de la barbarie y el horror de los archivos de la cultura de la invasión y colonización? De hecho, la dimensión dual de lo religioso, «suspiro» del oprimido u «opio del pueblo», demuestra la existencia de una estrecha relación de huellas en las huellas del tiempo: pasado, presente y futuro en los campos conflictuales de lo religioso-político. Entonces, el origen de la producción del creer se entrelaza en las apuestas para la producción de utopías que desafían las verdades estáticas establecidas en la *Ley* capitalista normalizada. La experiencia subjetiva del deseo por un más allá concreto que la sobrevivencia de la esperanza es irrefutable. Las sensibilidades que constituyen el pensamiento crítico buscan estar en armonía con el *exterior objetivado*. Si no, ¿cómo entenderíamos el regreso de los espíritus del pasado en el dolor inscrito en la memoria de las aspiraciones de justicia? ¿Son posibilidades los espíritus del pasado en los espíritus del presente? No tenemos dudas, las ideas y materiales de la vida y muerte dislocan y desajustan identidades establecidas en el espectáculo del presente. Indios e indias, hombres y mujeres entre los mares deberán contar con la presencia de los vientos que soplan desde el pasado. No hay de otra forma, pues somos más que uno, somos más de lo que pensamos en nuestra soledad cuando meditamos con nos-otros mismos. Con las huellas del pasado, no de la muerte, sino de la sobre-vivencia, lo viejo y lo nuevo tienden, por su parte, a adaptarse a la efectividad de

adversarios en movimiento. En el sentido de las diversas concepciones del conflicto histórico del derecho y sus variables sociales, debemos atrevernos a creer, como lo subraya Fernand Braudel (1991), que la experiencia futura no se resumirá a las únicas visiones proféticas de maldición del Otro. Por esto, para «conjurar» el pasado y sus peligros, a fin de que la diversidad de las culturas y civilizaciones pueda, todavía, salvarse, rescatándonos a nosotros mismos en la sociedad soñada del presente, para otro futuro del derecho fundador de violencia como libertad y justicia, debemos pensar, también, el engaño de las palabras y sus conceptos conceptualizados por el poder. Es decir, seamos prudentes y permitamos que el debate continúe en las ebulliciones del pensamiento crítico, que se remonta en nuestra consciencia del presente a las querellas penales de los cráneos de clásicos irreverentes. Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, entre otros, son esos espectros que nos incitan a reabrir debates del espíritu y antagonismo como lucha de clases. Ir más allá del bien y del mal para reestablecer posibilidades de organización comunitaria con los dioses incandescentes de felicidad. Ellos son testigos de espíritus inquietos barbaros de una indiada que se mueve dispersa en el mundo, sin pueblo y sin masa, pero con afinidades comunes de la pequeña felicidad de los ancestros. De allí surgen palabras que, aunque deformables por las interpretaciones en los conflictos del mundo (valor de cambio como experiencia mítica o valor de uso como experiencia comunitaria de relaciones con el Otro), son ricas de sentidos múltiples en las culturas capaces de adaptarse en la lucha de clases en los debates folclóricos de los indigenismos. Es decir, debemos pensar, también, las sorpresas en claves, cadenciosas y afinadas de la cultura en contextos de resistencias y rebeldías del lenguaje en la historia de la humanidad. Este posicionamiento exige, por lo menos, mirar los peligros en las bellas mañanas prometidas por las antropologías y etnologías de la civilización y sociedades primitivas. Sin embargo, resaltar aquellos momentos de palabras vivientes e indisciplinadas a la cultura de la civilización permite mirar cómo la civilización, la cultura y subjetividades de ideas y espíritu son formas materiales de la moral, científica, técnica, e incluso económica y geográfica en los procesos de reconfiguración política del mundo. En otras palabras, utilicemos el sentido único del lenguaje (*vers l'Autre*) sin entrar en categorizaciones de verdades totalitarias, pues ellas mismas tienen el sentido del dolor provisorio en la relación con el Otro. O, seamos conscientes de posibilidades que nos proponen las palabras, pues ellas mismas, también, contienen, por ser vivientes, las posibilidades de traiciones en los discursos míticos del derecho en su civilización.

El lector ya sintió el peso del dolor de palabras traicionadas en la historia de la humanidad, este cruce de caminos que permite asimilar descubrimientos interiores de lo humano como posibilidades urgentes de entendimiento con las otras ciencias sociales de la hominización naturalizada por las reglas del productivismo. Si no hacemos el duelo de esos dolores, que siguen perturbando el mundo, seguiremos en el mito de la civilización como una *historia lineal y homogénea* sin sujeto que, finalmente, hace la historia de la cultura y civilización en los procesos de producción de espacios y territorios bajo el concepto de hegemonía y dominación. Desde lo más pequeño, singularidades y producción de particularidades, hasta lo más vasto de constelaciones del pasado en el presente, los frágiles rayos de resistencias en el mundo son relaciones de elementos múltiples que comandan y prosperan, sufriendo en conjunto los tiempos a contrapelo de la historia de los vencedores. Así, podemos pensar la palabra civilización, primeramente, como la producción del espacio en tanto que aire cultural para habitar los bienes culturales micro espirituales. En segundo lugar, como negatividades de caminos anteriores de resistencias debemos, conscientemente, mirar aquellos pasajes minúsculos de intercambios repetidos y afirmativos de valores singulares en las originalidades posibles de otra civilización. Y, en tercer lugar, esperamos dejar de repetir los quiebres, las derrotas y catástrofes humanas para volver a pensar cómo los obstáculos son solamente montañas que impiden ver esas fronteras problemáticas de incorporaciones e introyecciones como lugares de memoria en conflicto. Es desear que el presente no sea esa línea vacía y homogénea de siglos eternos de tragedias sin porvenir. Es volver a soñar que la esperanza no se ha detenido desde que hay hombres y mujeres sobre la tierra. Desde entonces, las civilizaciones de hombres pequeños no cesan de cruzar veredas y brechas para que la civilización de autómatas y maquinas de producción de deseos no sea la condena del ocio forzado por la sociedad del espectáculo. Son signos de advertencias. Fuegos incandescentes de la crisis del espíritu en el corazón. Inseparables motivos de ideas que

deconstruyen y reconstruyen las posibilidades del lenguaje con la alterabilidad del Otro. Un conjunto de elementos culturales late en las oposiciones al concepto atrapado por el efecto de las ideas en caminos de alteridad. Pertinencias de palabras en la historia del deseo que salva o rescata esas frágiles fronteras de derrotas y triunfos del lenguaje patológico y normalidad. Finalmente, aunque no sabemos si existe o no existe en cuerpo y alma (pues están muertos físicamente), algo de las sonrisas de los parias de la historia sigue perturbando la estabilidad de la muerte administrada por el Capital.

SI, A MANERA DE CONCLUSIÓN, ALGUNAS PALABRAS MÁS SOBRE LA “DESAPARICIÓN SIMBÓLICA” DEL ESPÍRITU DE ETNO-RESISTENCIAS

Desde los años sesenta del siglo XX, podemos constatar la emergencia de nuevos actores y nuevas modalidades de acción, alianzas y estrategias. Entre éstas, y actuando cotidianamente en la realidad, al lado de grupos revolucionarios de la modernidad, figuran movimientos que reconstruyen la espiritualidad de esa *cosa* llamada espíritu. Teologías y cristianismos de la liberación conjuntan afinidades y tipologías inscritas en filiaciones del *espíritu de utopía y esperanza* (Bloch, Ernst, 1976, 1977, 1982 y 1991), expresadas en producción de espacios y territorios de resistencias. En cuanto dejamos de separar el espíritu de un más allá inexistente, el concepto de *esperanza* toma cuerpo como redención del pasado en el presente. Evoca el rol de una misma aspiración, violenta y/o no-violenta. A pesar de divergencias teológicas y profanas, creyentes o políticas, la felicidad como construcción de espacios de utopía unifica diferentes actores de una comunidad para tejer un tapete histórico de diversos colores para la humanidad. “De la misma forma que la *Salvación* esperada por los cristianos no tiene explicación histórica, por ser un don de Dios” (Löwy, 1988), las luchas del pasado por un derecho fundador de justicia no pueden negárseles la posibilidad de existir en las nuevas configuraciones contra la violencia fundadora del capitalismo.

¿Serán más razonables los vencedores del pasado o del presente que los del mañana? ¿Tenían razón los promotores del universalismo de destruir las representaciones religiosas locales? Es cierto que existen diferencias que no pueden ser irreductibles, que debemos tomar la medida de los eventos para ver que lo innombrable permanece presente en lo cotidiano. El fenómeno represión es compartido por múltiples regímenes y pensamientos religiosos. Como lo subraya Tzvetan Todorov (2000, p. 59), no debemos permanecer presos del dolor del pasado que nos condena a una vida sin alivio. Por el contrario, el espíritu de esa *cosa* llamada espíritu en las culturas de las resistencias toma cuerpo y deviene la esperanza al servicio del presente. ¿La memoria y el olvido de muertos que ya no existen intervendrán en las posibilidades de existir juntos? ¿Es una locura más de misticismos tirados a la basura por las racionalidades de la razón instrumental del capitalismo? A pesar de las condenas de los vencedores racionalistas, esa cosa-espíritu con sus contenidos desafía la semántica y la ontología esencialista. El dolor del pasado regresa, no para paralizarse, sino para rastrear anacrónicamente esas sensibilidades del pensamiento crítico de artistas, filósofos, brujas y brujos que siguen desincronizando los bailes de los de arriba. Entonces, aunque existan o no los fantasmas de los Cuauhtemocs, Emilianos Zapatas, Panchos Villas, Adelitas y putas del universo, su presencia en los espectros de los actores se vuelve participación efectiva para la crítica y transformación. El eco de sus reivindicaciones continúa poblando los espacios y territorios en configuraciones de luchas, aparecen en los fantasmas de nuestro lenguaje, interpelan el lenguaje de la historia y sus elecciones de memoria y olvido. El anacronismo de los genocidios de la historia sigue perturbando la buena marcha de la dominación. Siempre estamos en camino hacia..., en el punto de unión de dos épocas, al fin de un principio y al principio de un fin. Podríamos decir con Daniel Bensaid (1999, p. 12) que los comienzos siempre son recomienzos, principios siempre recomenzados, posibles pasajes frente a los imposibles, impuestos por las ideologías del poder y la dominación. Entonces, el presente y los recuerdos de los fantasmas del pasado no son más que la punta del iceberg histórico que se reacomoda en los debates de la historia. Sumergido, el pasado lejano resurge en los choques de los eventos especularos. Es más, basta distinguir la imagen contenida en la imagen del simulacro para visualizar la fuerza

de lo próximo que nos mira, tan próximo que compartimos con él más de una característica en los recuerdos que se actualizan a través de rituales y conmemoraciones o rememoraciones de la historia. Para Marc Augé:

Los recuerdos son moldeados por el olvido como el mar moldea los contornos de la orilla [...]. El océano durante milenios ha proseguido ciegamente su labor de zapa y remodelado, y el resultado (un paisaje) debe forzosamente indicar algo, a quienes saben leerlo, de las resistencias y fragilidades de la orilla, de la naturaleza de tocas y suelos, de sus fallas y fisuras [...]. Pero la fuerza y el sentido de éste dependen también de las formas del relieve submarino, esa prolongación del paisaje terrestre (Augé, 1998, p. 27).

Así, debemos considerar a la memoria, hecha de recuerdos dibujados por el olvido. Artistas plásticos y poetas argumentan en las resistencias y construcciones imaginarias para sobrevivir. Han modelado identidades individuales y colectivas en las luchas de la memoria. En el transcurso de los siglos dejan entrever múltiples paisajes terrestres y humanos de la ley con sus contradicciones. Construidos como recuerdos de infancia, se ordenan por espectros que participan en las memorias de origen. Ciegos a los secretos de memorias espirituales, como perturbados por las incoherencias de la ley, obedecemos a esos mandatos sin cuestionar los orígenes de las problemáticas de las luchas. Nathan Wachtel evoca este lugar de memoria y olvido de estas «conmemoraciones» institucionales, donde participan las significaciones y el sentido del traumatismo-conquista, y luego colonial, hecho de exclusiones y destrucciones masivas. Del descubrimiento de América y conquistadores, la memoria colectiva occidental retiene esencialmente actos heroicos inscritos en la ley, los de aventureros temerarios que se cubrieron de gloria en una grandiosa epopeya entremezclada de ideas objetivadas en las concretizaciones del Renacimiento y los tiempos modernos. Al anverso de esta medalla corresponde un reverso, el de la visión de los indios vencidos y dominados. Prótesis y/o armaduras protegen y disimulan, enmascarando incluso las identidades indias, negras, mestizas y criollas que surgieron del trauma del encuentro. A pesar que las brechas fueron fijadas o ajustadas en las determinaciones de la razón racionalizada por los vencedores, todavía, podemos mirar a través de un resguardo para escuchar, a través de las fisuras, los gritos de esclavos y esclavas que claman justicia en la actualidad.

Para descubrir realmente América, el historiador nacido en la sociedad de los vencedores debe despojarse de sus hábitos mentales. Y, en cierto modo, salirse de sí mismo [...]. Este itinerario, seguido tanto en el espacio (desde México al Perú) como en el tiempo [...], revela un traumatismo cuyas huellas se perpetúan hasta nuestros días” (Wachtel, 1976, p. 35).

¿Cómo conversar con espiritualidades de muertos y muertas? Quizás, como en las tradiciones de las culturas mesoamericanas, el juego, el albur, la metáfora, sin ser vistos ni vistas para ser escuchados, devinieron posibilidades de reconocimiento de culturas aplastadas. Las numerosas celebraciones del *Quinto centenario del descubrimiento de América*, en 1992, muestran que la expansión del capitalismo no podía ser consensual. Las tensiones y conflictos de las historias de los vencidos resurgieron con plumas y máscaras en los carnavales contra el mito de los civilizados. Paradójicamente, con sus máscaras, destaparon el basurero acumulado del subdesarrollo o descubrieron que una activa invasión permanece presente en imaginarios y producciones religiosas y políticas. En otras palabras, el duelo sin duelo fue identificado en el presente de los escombros de la historia. Pusieron en evidencia las contradicciones existentes en el interior de muchas apropiaciones simbólicas hechas del sentido de la historia. No solamente se disfrazaron para jugar a los “muertos vivos”, sino que desenterraron lugares de memoria para revestir los cuerpos en su lugar y plazas de combate. De esto atestiguan escritos y teorías de actores individuales y colectivos publicados durante estas festividades. Palabras y conceptos (progreso, civilización, cristiandad, evangelización, encuentro, conquista, destrucción, genocidio, etcétera) portadores de significaciones fueron discutidos y confrontados con la historia y realidad social del mundo latinoamericano (Löwy et García Ruiz, 1992, p. 81). Las palabras que constituían la memoria verán sus

significados cambiados conforme a los espacios geográficos y las posiciones sociales de los hombres implicados en los conflictos.

Como Mannheim (1941, p. 238) lo subraya en la *sociología del conocimiento*, debemos tomar en cuenta la perspectiva del pensamiento histórico y el punto de vista del observador influenciando sus análisis, sus construcciones teóricas y sus consecuencias. Así, el advenimiento colonizador es todavía el objeto de batallas, reales y simbólicas, que implican una reapropiación de un pasado, cuyas significaciones y referencias fueron el lugar de múltiples y contradictorias evaluaciones. Entonces, no es nuestro objetivo hacer una descripción detallada de hechos de violencia y su institucionalización (ya ampliamente inscrita en las investigaciones históricas), sino dar, a partir de ellos, un punto de vista particular, entre muchos otros, sobre las afinidades existentes o producidas en el transcurso de estos procesos socio-antropológicos de mundialización y sobre los particularismos comunitarios, cuyo eco se escucha en la historia contemporánea de las luchas de liberación. Hemos intentado enfocar de otra manera nuestro proyector para mirar desde los espacios fundamentales de la producción de representaciones religiosas y políticas cómo se recompone, a través del lenguaje individual y colectivo, una filosofía de los vencedores, pero con una mirada de los vencidos.

La crítica de la violencia es la filosofía de su propia historia. Es 'filosofía' de dicha historia porque ya la idea que constituye su punto de partida hace posible una postura crítica, diferenciadora y decisiva respecto a sus datos cronológicos. Una visión que se reduzca a considerar lo más inmediato, a lo sumo intuirá el ir y venir dialéctico de la violencia en forma de violencia fundadora de derecho o conservadora de derecho (Benjamin, 1998, p. 44).

Así, en el transcurso de las «festividades» y luchas de denuncia del descubrimiento en 1992, el Vaticano intentó borrar dolorosas páginas de la historia latinoamericana. Los actores de la resistencia indígena fueron acusados de querer mostrar, anacrónicamente, únicamente la «leyenda negra» de la violencia y explotación, olvidando los designios de la *Providencia* y los aportes de la civilización cristiana: el humanismo, la salvación, la fraternidad, la justicia, y el amor. Sin embargo, otros actores de la Iglesia como el obispo auxiliar de Madrid, monseñor Iniesta, evocaron, de forma crítica, el dramático episodio de la expansión colonial, declarándolo «vergüenza occidental». El prelado pidió perdón a los americanos por la violencia y dominación ejercidas por una arrogante superioridad (Löwy et García Ruiz, 1992, pp. 89-90).

También, pudimos observar en un *dossier* del diario *Le Monde*, publicado un año antes del quinto centenario del descubrimiento que, en la reconstrucción de la historia y la reescritura del pasado, persisten dimensiones de olvido y memoria, en relación con los espacios y tiempos de conflictos.

En casi todo el mundo se levantaron protestas en contra de la glorificación de episodios trágicos [...]. Estos rechazos han sido confortados por iniciativas intempestivas. Querer volver santo a Cristóbal Colón tenía que fallar. Ya hace un siglo otra tentativa similar no lo había logrado; el descubridor era padre de un bastardo, lo que vuelve su causa desesperada [...]. ¿Se debe por lo tanto mantener 1492 en el silencio? Seguramente no [...]. Con la condición de no olvidar nada de *un año tan rico*, se da *una bella oportunidad* para verdaderas confrontaciones de ideas, para quizás, proposiciones fecundas apuntando a acercar a las dos riberas del mediterráneo o Europa y América Latina (Vincent, 1991, en *Le Monde*, 27 septembre).³

¿Sería un ejemplo de las apropiaciones del evento en una reconstrucción territorial capitalista en movimiento? ¿No se trataría de tender hacia el olvido las responsabilidades colectivas en cuanto a un genocidio, etnocidio o dioscidio? ¿Pesaron las responsabilidades políticas en la desaparición de los habitantes de las islas en el proyecto de *santificación* de Cristóbal Colón? Debemos señalar el contexto de la conmemoración del

³ Traducción de la cita, Sylvie Bosserelle. Las itálicasson del autor: Fernando Matamoros Ponce (FMP).

evento *descubrimiento* como el lugar de una palabra significante de un tiempo y espacio bien precisos. Los quinientos años transcurridos fueron el lugar de la construcción de la modernidad, y 1992 el *objeto* activo en la construcción del nuevo mundo de la mundialización de la economía neoliberal, después de la caída del muro de Berlín (1989). La Unión Europea se estaba y se está construyendo. Los acuerdos de libre comercio norteamericano se establecían en una expansión de violencia y guerra militarizada. Estos dos procesos buscan desde el pasado la legitimidad de las relaciones sociales y políticas entre los mundos periféricos.

Sin reducir el impacto de las enfermedades y epidemias en el Nuevo Mundo, para nosotros, la riqueza del evento-advencimiento 1492 y 1519, llamado también *encuentro de civilizaciones*, es «proporcional» a la tragedia vivida por pueblos aniquilados por motivos económicos durante las guerras de conquistas, cuyo único fin, y centro de la subjetividad vencedora, fue el ensanchamiento y la preponderancia del imperio capitalista del mercado. Olvido y memoria estarán presentes y activos en una conmemoración interpretada y explicada. De ellos dependerán los futuros de estrategias discursivas instaladas por la periferia y por el *centro-mundo*. Enrique Dussel (1991) nos recuerda que Felipe González, en su discurso inaugural en 1982, había escogido el año de 1992 como fecha simbólica, que merecía ser celebrada en tanto que *conmemoración* de lo que llamaba la *gloria de España*. Esta misma fecha fue retenida por Europa para concretizar el principio de la construcción de la Comunidad Europea. No hay ninguna duda que la historia tiene una resonancia particular con los muertos y sus espiritualidades, ya que, efectivamente, este periodo corresponde a la consolidación económica, militar y religiosa de Europa que se expande por el mundo mediante la guerra. En primer lugar, la *guerra santa* contra el mundo musulmán y la *yihad*, los judíos y los conversos en diáspora. Y, en segundo lugar, contra los pueblos descubiertos con las verdades de occidente para ser colonizados, integrados, convertirlos a la visión del mundo del capitalismo vencedor.

Pero, como hemos querido mostrar en este trabajo, estas dimensiones no son solamente del pasado. Hace todavía algunos años en el continente americano los debates al interior de diversos espacios de reflexión consideraban la cuestión *india* y sus identidades nacionales (y culturales con sus diversidades religiosas), como una peligrosa deriva de nacionalismos e integristas diversos. Habría que recordar que los análisis de esos movimientos sociales se referían a los prismas de clase, de la nación y modernidad. Evacuaban una historia lejana de los particularismos de diferentes conjuntos culturales del mundo amerindio bajo la acción de los conquistadores, misioneros y colonos, ellos mismos representativos de singularidades históricas y de conjuntos simbólicos socio-antropológicos. Aunque coherente en casos precisos, esa lectura conceptual despreciaba los parámetros étnicos y religiosos de los grupos sociales, por considerarlos parte del pasado atrasado, fuera del curso teleológico del progreso. La inscripción en el pasado, pertenencias y representaciones, no debe ocultar su presencia como lucha y peligro, pero su sobrevivencia en un presente debería hacernos reflexionar sobre las posibilidades de cambio de esas condenas de la civilización. Esos grupos estaban presentados en ruptura con la modernidad, en oposición a la asimilación, civilización y progreso. Cuando el pasado hizo de estas preguntas la llave y fuente de la legitimidad y hegemonía del poder, los debates planteaban el problema central del trabajador atado a su tierra, pero sin considerar las especificidades étnicas y religiosas. En el transcurso de las recomposiciones políticas y territoriales, estas cuestiones fueron relegadas hacia los campos especializados de las ciencias sociales, de la sociología de las religiones, en particular una «sociología religiosa» encargada de los archivos y estadísticas de los creyentes. Ésta enfocó su análisis en conflictos entre el Estado y la Iglesia, en la historia de una laicización de la sociedad, desplazando las significaciones del creer y lo sagrado indígena a campos de la magia y superstición o al campo de la secularización, separación de los espacios públicos y privados. Una cierta antropología y etnología miraba la cuestión india y racionalización de los mundos indígenas, vividos y analizados como signos identitarios de un pasado muerto o como cicatrices o «tatuajes identitarios» en los retrasos de la industrialización. Todas las huellas de ese pasado indio, incluso sus lenguas, eran la constatación de la *desaparición anunciada*, lenta, pero segura. Inclusive sus tradiciones, usos y costumbres eran relegados al campo de la etnografía, aspectos simpáticos a rescatar en el segundo piso de los museos, el folclor y las guelaguetzas del mercado turístico. Así, pertenencias comunitarias indias y sus

representaciones se diluían en la ciudadanía de la nación y la identidad mexicana y mestiza, estatutos que expresaban la carencia de reconocimiento jurídico del indio en tanto que sujeto social. Una unidad mestizada se fabricaba mediante el bricolaje, una hibridez antigua de cinco siglos de mezclas. Evocar el espacio de las creencias locales y de las grandes religiones reconocidas implicaba introducir, al interior del debate, lo irracional, la superstición y el fanatismo, constatación de la regla instaurada de la desaparición de lo religioso en la que participaban la ciencia y lo racional, positivista y secular (cf. Hervieu-Léger, 2005; Isambert, 1982).

Sin embargo, hoy, esos indios no aceptan más ni la imagen hecha de ellos al exterior, ni la del turismo folclórico. Jean Séguy (1999, p. 257), basándose en el pensamiento desarrollado por Gramsci, sostiene que el folclor, estudiado en tanto que parte de la vida «pintoresca», relieve de una «concepción del mundo y de la vida» se expresa en fiestas calendadas, desde luego, ritualizadas comunitariamente y gobernadas en los conflictos de clase y antagonismo. En esos espacios, rasgos identitarios y sus particularismos transcriben concepciones del tiempo y del mundo en enfrentamiento. Ponen en evidencia una lucha de apropiaciones de las representaciones sociales, lugares de memoria y resistencia que pueden ser localizados en las luchas por los territorios actualmente. Séguy retiene de esas hipótesis que existe, en la categoría del *folclor*, la idea de una oposición implícita (de una protesta), expresión de un conflicto latente, más o menos claramente, expresado en la conciencia de los sujetos portadores de «esas concepciones del mundo». En este sentido, podemos afirmar que los pueblos indígenas conversan con sus muertos para ya no ser el objeto de la antropología institucional de los museos, conservando, al abrigo de vitrinas, las representaciones de un mundo destruido y desaparecido o en vía de desaparición en los híbridos que se entrecruzan en la efectividad de la presencia del espectro que sigue torturando las conciencias de la vida contra la muerte. Tampoco quieren ser sujetos esclavos del mercado de las fiestas folclóricas anuales, si no, por el contrario, estar al origen de la producción de su propia imagen. Según Yvon Le bot (2000), el movimiento social de los indios de América Latina es uno de los más innovadores, creativos y modernos en estas decenas de años. Carmen Bernand (1993, p. 120), por su parte, constató que los movimientos étnicos de los años setenta surgen con la crisis del sindicalismo y del populismo, pero también con la crisis de los movimientos revolucionarios clásicos. Jesús García Ruiz (1993, p. 139) observa que, en las estrategias de resistencia a las dictaduras, los movimientos sociales se juntan a las resistencias indígenas y tejen juntos un número considerable de nuevas representaciones, invenciones que, también, se refieren al pasado.

Así, la llegada de las minorías a los escenarios de los espacios públicos, civilizados y autorizados muestra que el antagonismo está presente en las diversas estrategias de reconfiguración de los movimientos sociales paradigmáticos de las *desapariciones forzadas*. El resurgimiento de conflictos y guerras interétnicas, las reivindicaciones de autonomía, la aparición de movimientos étnicos y de reivindicaciones de derechos culturales-políticos, enseñan esta paradoja de la filosofía de los vencidos. A una fuerte globalización y universalización de una idea del mundo corresponde un recentramiento identitario: una «globalización»,⁴ marcada por los capitales culturales acumulados en las resistencias de la historia de las utopías, mesianismos y milenarismos coloniales.

Entonces, a pesar de las acusaciones y condenaciones en la historia, somos testigos de un resurgimiento de temas pertenecientes a una memoria local indígena, siendo México una prueba, en particular desde 1992, con los actos de oposición a las celebraciones del *V Centenario del Descubrimiento* y, sobre todo, con el levantamiento zapatista en 1994, cuya aparición oficial se hizo el día de la firma del *Tratado de Libre Comercio de América del Norte* (TLCAN). Dentro de las posibles esperanzas de otros mundos en el mundo, abiertas por los movimientos de resistencia, se ofrecen construcciones estratégicas que permiten enfrentar los discursos dominantes de los vencedores del fin de siglo. Nutridos de las esperanzas del pasado se expresan negativamente en la multiplicación de figurassimbólicas. Al interior de los múltiples discursos globalizantes que destacan el olvido de una memoria parcial de las instituciones, los nuevos movimientos, en la carencia y

⁴ En cuanto a los diversos conflictos políticos y étnicos, y el lugar de lo religioso en los procesos de estabilización y desestabilización social y política, véase: García Ruiz, (1999, pp. 17-31). Esas cuestiones de internacionalización de lo religioso, a menudo en relación con las antiguas dinámicas misionarias, fueron tratadas durante el Coloquio de la Asociación Francesa de las Ciencias Sociales de las Religiones (2000).

desdicha de la violencia de los discursos del progreso y la militarización, son objetivamente el principio recomenzado en la negatividad misma de una *salvación anunciada*.

Sin embargo, resulta también preocupante asistir en la realidad, ya inscrita en el pasado, a una dinámica de lo global asfixiando, inclusive destruyendo identidades en la universalización de un «pensamiento único» llamado «mundialización», o llamado la política de los «peces grandes» comiendo a los «chicos», o por la estrategia de militarización de todo el continente para «vaciar el mar» (Pineda, 1998). Provocando el éxodo para mejor alcanzar la dirección de la resistencia o de la rebelión, estas modalidades de desplazamiento de poblaciones (refugiados después de intervenciones armadas) fueron inauguradas por el estado mayor militar en las tácticas de guerra de baja intensidad en Guatemala (García Ruiz, 1993, pp. 134-135). En el caso de México, estas estrategias discursivas se manifiestan mediante “cordones sanitarios” (Álvarez, 1996, p. 275) y silenciamiento mediático, cuyo objetivo es aniquilar al EZLN, tal como lo muestra el informe de la *Comisión Internacional de Observación de los Derechos Humanos* en Chiapas (1998), y las declaraciones de los indios que sobrevivieron a la «masacre de Acteal» en Chiapas (Matamoros y Bosserelle, 1998, en *Volcans*, num. 30).⁵

Y esto no ha terminado. Actualmente la expansión de los capitales en el espacio mexicano vierte su violencia con muertos y muertas, amenazados y desapariciones forzadas, como los 43 estudiantes de Ayotzinapa en el estado de Guerrero (septiembre de 2014) o la larga lista de feminicidios en las lógicas del consumo. La enumeración es infinita en los pueblos originarios que sufren la violencia del gobierno y sus medios de comunicación. Sin mencionar las controvertidas consultas del gobierno que suplantán la voluntad popular, ignorando las formas de organización y tomas de decisiones comunitarias, los muertos y muertas de actores sociales se integran en la lista de violencia estructural en el territorio mexicano. Como es el caso del *Tren Maya*, el gobierno impone las decisiones del capital industrial multinacional y turístico mediante consultas con perfume a corrupción, no solamente en Chiapas, sino también en los megaproyectos, por ejemplo, el *Proyecto Integral Morelos*. Junto con sus grupos armados militares, policiales, paramilitares, guardias blancas y grupos de choque extienden en nombre del capital multinacional y terrorista norteamericano la destrucción de espacios posibles de comunidad y socialidad en la *Guerra* contra el Terrorismo y Narcotráfico en el territorio nacional. En el territorio chinanteco de San Antonio de Las Palmas las concesiones mineras abarcarían más de 15 mil hectáreas, así como proyectos de represas sobre el río Cajonos, en la cuenca del Papaloapan. En el sur de Veracruz, al norte del Istmo de Tehuantepec se quiere imponer un corredor interoceánico que transformaría la región en un inmenso parque industrial internacional del Capital⁶.

Frente a la repetición de la violencia estructural y simbólica en la experiencia de lucha clases, la cuestión central es la presencia y efectividad de fantasmas y espectros en el simulacro del *fin de la historia*, de las *ideologías* y *utopías*. En esos espacios de la sociedad del espectáculo se actualiza una miscelánea de lógicas de destrucción, pero, al mismo tiempo, un espíritu de deseos y erotismos regresa en reconfiguraciones estéticas del arte de crear y recrear el espíritu del pasado en el presente. La repetición de fantasmas reviene y se actualiza para intervenir en una práctica contra la desaparición simbólica de etnografías pasajeras. Esta inconexión del espíritu del pasado en el presente con una no-contemporaneidad mítica del tiempo presente se manifiesta en el contacto y efectividad de anacrónicas intempestividades. Así, grandezas y miserias de aventuras de dioses, vírgenes y héroes siguen embrujando posibilidades de magias y filosofías profundas de la crítica. No solamente salvan del olvido y de indiferencias silenciosas de los medios de comunicación, abren también pasajes inadvertidos a la memoria para mirar horizontes posibles en las controversias mercantiles de identidades, tanto del pasado como del presente. Con fragmentos, ecos y resonancias del tiempo a contrapelo rescatan del olvido ese espíritu para producir armónicas constelaciones en las transiciones del devenir y el avenir que proviene del pasado no realizado.

⁵ Este texto no contempla la institucionalización de la expansión organizada de la militarización, condenando movimientos sociales, asesinando y persiguiendo luchadores sociales durante este siglo: véase San Salvador Atenco y Oaxaca junto a otros movimientos de resistencia, incluyendo los zapatistas en Chiapas y México.

⁶ Ver las agresiones y lista de muerto(a)s en *Declaración del Consejo Nacional Indígena -CNI- y el EZLN*, diciembre 2019).

Voici el golpe de gracia del genio pagano de poetas malditos. Divisa irrefrenable en la cosa, son emblema y sello de paz y nobleza quijotesca. Como sujetos de la libertad se autorizan a traducir y hacer inteligibles aquellos contenidos de la violencia divina. Diría Walter Benjamin, un sentido original mesiánico que, aunque disperso, ilumina el tiempo con pequeños detalles estéticos de un *lenguaje superior*. Pero, está atestiguado, también, que este esfuerzo se ha acompañado del castigo, acompañado del drama y tragedia de la dignidad que sigue en las dislocaciones; el amor al otro, aun cuando la norma del consumo es devorarse; coherencia y responsabilidad ética, aun cuando estos valores se han transformado en producción de mercancías. Así, como compromiso en historias individuales y colectivas, héroes y brujas en el mar de sueños siguen desafiando con sus muertos y muertas los orígenes mortuorios del poder y la dominación institucionalizada del derecho; sin jamás traicionarse, ni venderse al mejor licitador de la enajenación del placer y la complacencia del consumo.

Como diría Jacques Derrida (1993, p. 279), quizás, aún es tiempo de aprender a vivir aprendiendo; no conversando con los fantasmas de la historia de las identidades violentadas por lógicas del mercado, pero viviendo y dialogando con ellos y ellas para devolverles la palabra que les corresponde *en sí*, para el otro *en sí*. En efecto, finalmente, los espectros de los fantasmas siempre están aquí *en sí*, pues sus fragmentos siguen perturbando las consciencias en los abismos de la noche. Aun cuando no existen en cuerpo, aun cuando sus espiritualidades no son todavía aun, debemos ser conscientes que, cuando pensamos el ahora y el aquí, la falta se repite a través de herencias milenarias de violencia y guerra. Siempre están presentes, justa-mente atraviesan las puertas reducidas, condicionadas, cuando enunciamos recuerdos que resucitan a través de la memoria y el olvido. ¿Qué costo debemos pagar para asegurar otro avenir? Hay que recomenzar desde el inicio, incluso cuestionar nuestra memoria impura de fantasmas que, seguramente, no están tranquilos en los grandes mausoleos, pues la bestia del apocalipsis sigue amenazando con la destrucción del planeta. Rescatar los vestigios de paraísos perdidos es volver a reflexionar sobre la *esencia de esas lenguas extranjeras*. Incomprensibles en los funcionalismos y estructuralismos estructurantes de subjetividades del poder, se les niega el derecho de entrar por esas pequeñas puertas para entretenerse con el conocimiento histórico del más allá del derecho y la economía. Y, aun así, aquello que es considerado errores religiosos y místicos es precisamente las fuentes del valor del conocimiento. Desde los monjes que se retiraban a los monasterios para pensar las inmundicias del mundo con ángeles de melancolía, hasta los científicos sociales que cuestionan la destrucción de la naturaleza y del hombre, estamos en la frontera: intentamos resolver cuestiones esenciales para evitar la catástrofe en el mundo. Al mismo tiempo, modelamos, desgraciadamente con las subjetividades del trabajo abstracto y concreto que nos constituyen, reacomodos estabilizadores del drama y tragedia del espíritu en el sistema mortuario de la dominación.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor (2003), *Minima moralia, Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot.

ADORNO, Theodor (2004), *Minima moralia. Reflexiones desde la vida Dañada*, Madrid, Akal.

ÁLVAREZ, Alejandro (1996), "Macro-économique en crise et crise politique", en Luis E. Gómez, *Mexique, de Chiapas à la crise financière*, Paris, Futur Antérieur, L'Harmattan.

AUGE, Marc (1982), *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.

AUGÉ, Marc (1998), *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa.

BENJAMIN, Walter (1998), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*, España, Taurus.

BENJAMIN, Walter (2000), *Œuvres*, vol. 3, Paris, Gallimard, Collection Folio-Essais.

- BENJAMIN, Walter (2007), *Sobre el concepto de historia: tesis y otros fragmentos*. Apéndice, Auguste Blanqui, *contra el positivismo*, Buenos Aires, Piedras de papel.
- BENJAMIN, Walter (2011), *Calle de dirección única*, Madrid, Abad.
- BENSAÏD, Daniel (1999), *Éloge de la résistance à l'air du temps*, Paris, Textuel.
- BERNARD, Carmen (1993), "Dimensions culturelles et ethniques des mouvements sociaux", en François Chazel (coord.), *Action collective et mouvements sociaux*, Paris, PUF.
- BLOCH, Ernst (1976, 1982 y 1991), *Le principe Espérance*, I, II y III, Paris, Gallimard.
- BLOCH, Ernst (1977), *L'esprit de l'utopie*, Paris, Gallimard.
- BLOCH, Marc (1982), *Introducción a la historia*, México, FCE.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1994), *México profundo, una civilización negada*, México, Grijalbo.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, Villoro, Luis, Gilly, Adolfo, et. al (1985), *Historia ¿para qué?* México, Siglo XXI.
- BRAUDEL, Fernand (1969), *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion.
- BRAUDEL, Fernand (1991), *Escritos sobre la historia, México*, Fondo de Cultura Económica.
- CERTEAU, Michel de (1993), *La culture au pluriel*, Paris, Seuil.
- CERTEAU, Michel de (1994), *La prise de parole*, Paris, Le Seuil.
- CERUTTI, Horacio (1991), "Presagios del descubrimiento y tópicos del descubrir", en Leopoldo Zea (coord.), *El descubrimiento y su impacto en la historia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- CHARTIER, Roger (1991), "La vision des vainqueurs", en *Le Monde*, Paris, 27 septembre.
- CHARTIER, Roger (2000), "Le XXe siècle des historiens", en *Le Monde*, Paris, 17 août.
- COURS-SALIES, Pierre (2019), "Ouverture. Nos urgences et le temps présent (A la Prochaine... De mai 68 aux Gillets jaunes", Syllepse, Paris)", en <https://entreleslignesentrelesmots.blog/2019/12/31/ouverture-nos-urgences-et-le-temps-present-a-la-prochaine-de-mai-68-aux-gillets-jaunes-de-pierre-cours-salies/>
- DECOUST, Michèle (2000a), "Le rêve perdu des Aborigènes", en *Le Monde diplomatique*, Paris, octobre.
- DECOUST, Michèle (2000b), *Australie, les pistes du rêve*, Paris, Jean-Claude Lattès.
- DERRIDA, Jacques (1993), *Spectres de Marx*. Paris, Galilée.
- DUSSEL, Enrique (1991), "1492: análisis ideológico de las diferentes posiciones", en *Cristianismo y sociedad*, 10, XXIX/4, México.
- FREUD, Sigmund (2010), *Totem et Tabou*, Paris, Points.
- GARCIA RUIZ, Jesús (1993), "Un essai de contrôle des consciences dans un contexte de guerre civile: militaires et population indienne au Guatemala", en François Chazel (coord.), *Action collective et mouvements sociaux*, Paris, Puf.
- GARCÍA RUIZ, Jesús (1999), "Cambio e identidad social: 'lo religioso' en los procesos de estabilización y desestabilización social y política", en *Estudios y documentos*, 14, Quetzaltenango, Muni-k'at.
- GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan (1996), *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (1976), *La democracia en México*, México, Era.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2005), *La religión, hilo de la memoria*, Barcelona, Herder.
- ISAMBERT, François-André (1982), *Le sens du sacré, fête et religion populaire*, Paris, Minuit.
- KRACAUER, Siegfried (2001), *Le Roman policier. Un traité philosophique*, Paris, Payot.
- LAFAYE, Jacques (1985), *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México, FCE.
- LE BOT, Yvon (2000), "Les Indiens contre le néo-libéralisme", en *Volcans*, 40, Paris, été.
- LEFEBVRE, Henri (1981), *Critique de vie quotidienne (Pour une métaphilosophie du quotidien)*, Vol., III, Paris, L'Arche.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1997), "Miedo a la autonomía indígena", en *La Hora*, Oaxaca, 11 de agosto.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco (1985a), *Historia general de las Indias, Hispania Victrix*, vol. 1, Barcelona, Orbis.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco (1985b), *Historia general de las Indias, Historia de Méjico*, vol. 2, Barcelona, Orbis.
- LÖWY, Michael (2015), en Matamoros Ponce, Fernando (2015), *Pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista y "guerra de los dioses" en México*, Puebla, BUAP-UV.
- LÖWY, Michael et Jesús García Ruíz (1992), "Évaluation socio-politique d'un anniversaire", en Ignace Berten et René Luneau (coord.), *Les rendez-vous de Saint-Domingue. Les enjeux d'un anniversaire (1492-1992)*, Paris, Centurion.
- LÖWY, Michael (1988), *Marxisme et théologie de la libération*, Paris, Cahiers d'étude et de recherche, 10.
- LÖWY, Michael et Jean Marie Harribey (Coords.), (2003), *Capital contra Nature*, Paris, PUF.
- MANNHEIM, Karl (1941), *Ideología y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MATAMOROS PONCE, Fernando (2015), *Pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista y "guerra de los dioses" en México*, Puebla, BUAP-UV.
- MATAMOROS PONCE, Fernando et Sylvie Bosserelle (1998), "Témoignages de la guerre de basse intensité", en *Volcans*, 30, Paris, janvier-février.
- MENDIETA, Jerónimo de (1997), *Historia eclesiástica indiana*, 2 vol., México, Cien de México.
- PINEDA, Francisco (1998), "Vaciar el mar", en *Chiapas*, 6, México, UNAM.
- RICOEUR, Paul (2000), *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Le Seuil.
- SEGUY, Jean (1999), *Conflit et utopie ou réformer l'Église*, Paris, Le Cerf.
- SOUSTELLE, Jacques (1969), *Los cuatro soles: origen y ocaso de las culturas*, Madrid, Guadarrama.
- TODOROV, Tzvetan (2000), *Los abusos de la memoria*, Madrid, Paidós, Asterisco.
- TORQUEMADA, Juan de (1986), *Monarquía Indiana*, (III vols.), México, Porrúa.
- TRAVERSO, Enzo (2016), *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée*. Paris, La Découverte/Poche.
- VARIKAS, Eleni (2017), *Las escorias del mundo. Figuras del paria*, Xalapa, UV.
- VILLORO, Luis, Gilly, Adolfo, Bonfil Batalla, Guillermo, et. al. (1985), *Historia ¿Para qué?*, México, Siglo XXI.
- VINCENT, Bernard (1991), "1492, l'année folle", en *Le monde*, Paris, 27 septembre.

WACHTEL, Nathan (1976), *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Alianza.

WIEVIORKA, Michel (1998), *Le racisme, une introduction*, Paris, La Découverte.

BIODATA

Fernando MATAMOROS PONCE: se graduo como doctor en *L'École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS, París). Es Coordinador del Posgrado en Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, "Alfonso Vález Pliego"-Benemérita de la Universidad Autónoma de Puebla (ICSyH-BUAP). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI II) en México; y miembro Asociado Extranjero del *Centre d'études en sciences sociales du religieux* (CéSor), París. Además del libro *Pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista y "guerra de los dioses" en México*, es autor de *Memoria y Utopía en México: Mitos, imaginarios en la génesis del neozapatismo*, Herramienta/ ICSyH-BUAP. Ha escrito diversos libros nacionales e internacionales en colaboración y diversos artículos en revistas nacionales e internacionales. <https://fernandomatamoros4.academia.edu/>



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 64-76
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Estudios para la paz en Nuestramérica y su relación con el giro decolonial en las ciencias sociales

Studies for peace in OurAmerica and its relation to the decolonial turn in the social sciences

Eduardo Andrés SANDOVAL FORERO

<https://orcid.org/0000-0003-1659-7588>

forerosandoval@gmail.com

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4003342>

RESUMEN

El giro decolonial en los últimos tiempos, se ha convertido es un espacio de análisis de suma importancia en las ciencias sociales, dicho debate se viene construyendo sobre la importancia de identificar, relacionar y comunicar otras teorías, conceptos y metodologías en los debates contemporáneos. Por ende, la finalidad del presente artículo, consiste en constituir una narrativa desde la perspectiva descolonizadora, que apuesta por superar las estructuras rígidas de un escenario caracterizado por el colonialismo/eurocentrismo, el cual van en contravía de los procesos de resistencia y liberación desde los territorios en disputa por otros mundos posibles, pacíficos y decoloniales en Nuestra América.

Palabras clave: Decolonialidad; Estudios para la Paz; NuestrAmérica; Ciencias Sociales; Sociología Emergente.

ABSTRACT

The decolonial turn in recent times, has become a space of analysis of utmost importance in the social sciences, this debate is being built on the importance of identifying, relating and communicating other theories, concepts and methodologies in contemporary debates. Therefore, the purpose of this article is to constitute a narrative from the decolonizing perspective, which is committed to overcoming the rigid structures of a scenario characterized by colonialism / Eurocentrism, which go against the processes of resistance and liberation from the territories in dispute for other possible, peaceful and decolonial worlds in Our America.

Keywords: Decoloniality; Studies for Peace; OurAmerica; Social Sciences; Emerging Sociology.

Recibido: 15-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



INTRODUCCIÓN

El debate contemporáneo sobre el tipo de educación que se necesita para la formación de lo público, la ciudadanía, las comunidades y el territorio, simboliza un aspecto de larga discusión en distintas esferas de la sociedad civil. La concepción de buscar mecanismos alternos que hagan una crítica y auto-crítica al etnocentrismo de la época, tiene como fundamentación pensar en otras formas de concebir la educación, la paz, la interculturalidad frente a las necesidades, prácticas y discursos que configuran la realidad – empírica de las comunidades en particular las indígenas.

La tradición epistémica, conceptual y teórica que predomina en la educación formal, ejercida históricamente por las élites, demuestra los vacíos que existen en nuestros tiempos, y como a partir de este punto se puede pensar en alternativas que nazcan desde los procesos de movilización, organización y reivindicación política por parte de los pueblos indígenas, las organizaciones sociales y los movimientos sociales como el ambientalista, el feminista, campesino entre otros.

En efecto, la interculturalidad significa un campo de reflexión investigativa para los estudios sobre la paz, partiendo de la capacidad de integración que existe entre ambas, y como se puede lograr un viraje en las formas de concebir dichas teorías con la realidad social, por ello, una de las críticas que ha recibido la versión oficial de las políticas interculturales es su carácter de subordinación, sometimiento y funcionalismo con las estructuras/grupos y sectores hegemónicos del poder político (Figueroa, J. J. C & Hernández, S. A. H, 2015).

En nuestra América la teoría y la praxis de las paces ha estado limitada a la versión hegemónica neoliberal con profundo sentido epistemológico colonizador, que impide, desconoce, excluye y suprime otros pensamientos, conocimientos y prácticas latinoamericanas gestadas en los territorios, generando lo que Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 68) denomina el “epistemicidio”. Esta paz neoliberal eurocéntrica, no cuestiona en lo epistemológico, teórico y práctico las condiciones de las violencias estructurales y sistémicas modernas/coloniales, dificultando la acción transformadora de la que han hecho alusión pensadores latinoamericanos como Paulo Freire y Fals Borda, teniendo entre muchos otros efectos, la no generación de pensamiento propio, de estudios e investigaciones situadas con creación de conceptos y categorías propias de nuestros contextos de opresión, injusticias, violencias, conflictos y diversidades socioculturales.

Importante es recordar que en tiempos recientes el sociólogo mexicano Pablo González Casanova, fue el primero en Nuestra América en la década de 1960 en proponer y teorizar el concepto de “colonialismo interno” para explicar la dominación y exclusión existente en nuestras sociedades. Este potente concepto fue dimensionado por Don Pablo (como se le suele nombrar en los círculos académicos) en varios de sus libros, entre ellos en su obra clásica *La democracia en México* (1978), siendo a su vez empleado y en parte desarrollado por el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, el del México profundo, y el sociólogo y antropólogo Rodolfo Stavenhagen con sus textos sobre colonialismo interno y aculturación.

Don Pablo planteó el colonialismo interno en diferentes dimensiones históricas, a nivel mundial, nacional y desde 1994 con aplicación a la realidad indígena relacionada con el levantamiento zapatista en el sureste mexicano. En su análisis sociológico nos dice:

El colonialismo interno corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos. Si alguna diferencia específica tiene respecto de otras relaciones de dominio y explotación (...), es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros, y que permite hablar no sólo de diferencias culturales (...), sino de diferencias de civilización (González-Casanova, 2015. p. 143).

En el análisis Don Pablo plantea que existe el colonialismo interno como *continuum* de la estructura social que además se integra con un colonialismo psicológico, en el que “las relaciones entre el México ladino y el México indígena tipifican de una manera mucho más precisa el problema de la sociedad plural y del colonialismo interno”, donde las comunidades indígenas son colonias al interior del país, presentan, dice, las características de la sociedad colonizada (González-Casanova, 1965, p.104).

La extensa obra de Gonzales Casanova tiene entre otros ejes sociológicos, las relaciones de explotación, opresión, el colonialismo interno, la democracia, el desarrollo, la justicia, la paz y la ciencia alternativa. Un científico social que trasciende la labor intelectual y se compromete con una ética-política para

un mundo mejor, participando con los pueblos indígenas zapatistas en la lucha por las relaciones interculturales entre iguales, por la paz con justicia, democracia verdadera y libertad, motivos suficientes para que en el conversatorio *Miradas, escuchas y palabras: ¿prohibido pensar?*, convocado por los zapatistas y realizado en la Universidad de la Tierra en San Cristóbal de Las Casas del 15 al 25 de abril de 2018, recibiera a sus 96 años el nombramiento de *comandante Pablo Contreras* por parte del Comité Clandestino Revolucionario Indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI-EZLN). “Para ser zapatista hay que trabajar y él ha trabajado para la vida de nuestros pueblos. No se ha cansado, no se ha vendido, no ha claudicado” dijo el *comandante Tacho*, indígena tojolabal en el anuncio de acuerdo de los rebeldes que decidieron “premiar su trabajo para la vida de los pueblos”¹.

Frente a la paz e interculturalidad moderna-colonial que tiene como esencia mantener las estructuras socioeconómicas, políticas y culturales del sistema mundo capitalista de dominación y explotación, se viene tejiendo “desde abajo” en los territorios, un largo proceso de construcción de la interculturalidad y la paz como formas discursivas y prácticas que generan los sujetos y las comunidades desde su contexto- social, significa una apuesta orientada a la reconstrucción de la acción, la praxis y el contenido de los actores en una determinada sociedad – moderna. Una forma de construir este proceso “alternativo” decolonial contra-hegemónico, son las experiencias particulares, tal como resulta ser la educación zapatista en México, que ha demostrado como los pueblos indígenas desde un ejercicio de resistencia, organización y autonomía (política, territorial, cultural, económica y alimentaria) han desarrollado aspectos políticos como son el autogobierno y la construcción de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas en el Estado de Chiapas – México (Sandoval, 2016:25).

La lógica de este pensamiento y esta acción se caracteriza por establecer un punto radical de diferencia, frente a la corriente dominante, hegemónica y colonizadora que existe de forma latente en el campo de los estudios sociales enfocados a la paz y la interculturalidad, permitiendo así la construcción de una distancia – concreta con respecto a la racionalidad moderna/colonial que es aplicada de manera consecutiva a los programas oficiales de educación intercultural que posteriormente serán impuestos a las comunidades indígenas en toda la región.

Los argumentos que desarrollan Manzanos Bilbao (1999), Fomet – Betancour (2006) y Sandoval (2016) sobre la relación entre la interculturalidad y los estudios de paz son de vital importancia, ya que encontramos una muestra de reivindicación política alterna como son las prácticas sociales de los pueblos indígenas a través del debate, la acción y la praxis que gira en medio de la crítica contra los programas oficiales, las políticas interculturales y los modelos financiados por instituciones internacionales, que de una u otra manera ven a la educación para la paz como una mercancía funcional a los intereses del gran capital (Sandoval, 2016).

En la lógica del sistema moderno capitalista-colonial, existen prácticas/esquemas para utilizar a los indígenas como instrumentos/objetos coherentes con las políticas y el interés del gran capital transnacional, tal como acontece con la educación intercultural oficial neoliberal en México, que auspicia e impone programas de educación intercultural enfocados a generar formas para administrar, controlar y someter la diversidad cultural al servicio del poder institucionalizado.

Igualmente, aparece todo un fenómeno donde “La violencia etnocida del Estado consiste en tomar los marcadores culturales de identidad fundamental de la etnia base del Estado: lenguaje, religión, códigos legales y otros referentes de identificación, que son definidos por los únicos nacionales (de la supuesta nación – Estado) , y en prohibir, deteriorar o folclorizar, según los casos y situaciones, los referentes identitarios de las etnonaciones políticamente periféricas” (Barceló, R., Portal, M. A., & Sánchez, M. J., 1995:44).

De esta forma, una de las problemáticas más concretas y actuales que viven los pueblos indígenas con respecto a la educación intercultural para los conflictos y la paz, resulta ser el desconocimiento teórico y la falta de reconocimiento político por parte de las instituciones, universidades, gobiernos y programas oficiales que pasan por encima de la heterogeneidad que viven estas comunidades en sus respectivos territorios, así encontramos un antagonismo frente a la forma de llevar a cabo una política que legitime, respete y asuma en el fondo la prácticas políticas, sociales, culturales y organizativas que caracterizan los resguardos, los cabildos

¹ Los Zapatistas “bautizaron” a Don Pablo, “Contreras” por su pensamiento crítico e independiente.

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/04/15/transmisiones-del-conversatorio-miradas-escuchas-palabras-prohibido-pensar/>

y el contenido del gobierno autónomo – indígena (Barceló, R. & Sánchez, M. J., 1998).

En el caso de la realidad política mexicana, se ha visto sometida a una serie de problemas estructurales en las últimas décadas (violencias, desapariciones, pobreza, saqueo de los bienes naturales y explotación sobre los territorios) esto ha generado una “desintegración del tejido social, el dolor de los deudos, los más de 75 mil muertos de 2006 a 2015, los miles de niños sin padres, el desamparo de los 120 mil desplazados de guerra y los más de 25 mil desaparecidos contabilizados hasta el 2015 entre otros” (Sandoval, 2016:21).

Esta serie de fenómenos hace parte del México violento, corrupto y subsumido por las lógicas del sistema – mundo capitalista, en donde se genera cada vez mayor desigualdad, pobreza y explotación producto de las mismas estructuras que constituyen su ethos en el mundo social de la mercancía, el capital y los poderes hegemónicos (Wallerstein, 2005) y (Márquez-Fernández, 2015). La fragmentación política que viven los territorios y los ciudadanos en un país que de manera progresiva asume un rol dentro de la geopolítica de la violencia como es México, devela un panorama que obliga a la construcción de la paz, a los estudios de la misma y la integración de modelos alternos de organización, pacificación, planeación, distribución y autonomía en la tierra, el territorio, la educación, la salud, la soberanía alimentaria entre otros, tal como lo ha realizado de forma concreta el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) a lo largo de su construcción y consolidación anti-sistémica en el sureste mexicano.

Estamos frente a un panorama que se identifica con la crisis civilizatoria, tal como Armando Bartra ha identificado, debido a la complejidad de los problemas en estos momentos, lo que significa un escenario donde la pobreza, la dominación y la explotación son parte de las características que viven los pueblos indígenas, al ser un ejemplo en particular que representa de manera fundamental la región (Bartra, 2009). Así, presenciamos un momento de hostilidad, represión e invisibilización frente a la diversidad étnica y cultura, que es una particularidad que constituye la identidad de los territorios del sur – sur.

El vacío profundo que presenciamos en estos tiempos, es parte de la crisis de Paz que cruza diferentes latitudes del mundo social, en el caso de la República mexicana se logra apreciar el terror producto de la acción política del Estado, que de manera directa o indirecta hace uso de los dispositivos de control para desestructurar las bases culturales sociales, étnicas, organizativas y políticas que son parte del tejido social de los territorios, llegando al punto de generar procesos de fragmentación donde la indiofobia, exclusión, discriminación, represión, despojo de tierras y mercantilización de los bienes naturales son un referente que se identifica con las condiciones de los pueblos indígenas (Sandoval, 2016). Es un contexto donde se expresa de manera clara la violencia estructural sistémica, la violencia directa, la violencia cultural y la violencia simbólica contra los pueblos indígenas del México moderno.

Estas condiciones que presenciamos en estos momentos responden a la crisis del proyecto de la modernidad – colonialidad, tal como lo han manifestado Castro – Gómez, S & Grosfoguel, R (2007); Fanón (2007) y Grosfoguel (2011) cuando asumen que el proyecto del progreso, la industrialización a gran escala, la fe ciega sobre la razón y los metarrelatos son parte del contenido que representa el sistema mundo – capitalista que nació y se ha mantenido dentro de la crisis interna y externa, lo que significa una forma de asimilar las contradicciones propias de la modernidad como un resultado de la lógica racional – instrumental donde se establece una serie de prácticas como son la dominación sobre el otro y la invisibilización de los procesos políticos autónomos, territoriales o contruidos desde adentro por los pueblos indígenas.

De esta manera, la finalidad del presente artículo consiste en realizar una aproximación conceptual sobre la relación que existen entre los estudios para la paz, la interculturalidad y el giro decolonial en las ciencias sociales, para así exponer de manera analítica experiencias que en particular han sido parte del proceso de organización, distribución y territorialización alterna en defensa de la autonomía del territorio, tal como ha sido la escuela decolonial zapatista que ha reivindicado una postura anti-sistémica frente a la dinámica moderna/colonial propia del sistema capitalista.

DESARROLLO

Los estudios para la paz a lo largo de su escasa historia han asumido un campo de investigación profundo desde perspectivas sociales con la creación de programas, cursos, talleres y cátedras dedicadas a este espacio de reflexión, provocando una discusión teórica, epistemológica o crítica sobre la paz y los conflictos en distintos contextos sociales, políticos, culturales y regionales.

La perspectiva de una paz descolonizada significa estudiar los conflictos, las convivencias, y las paces, desde una base cualitativa para analizar los procesos que configuran un tipo de conocimiento fundado o fundamentado (Strauss, A. L., & Corbin, J, 2002), para así construir elementos necesarios que puedan generar reflexiones de los procesos endógenos de paz integral, tal como Sandoval (2016) señala al reconocer que los pueblos zapatistas son una manera de impulsar de forma sostenible mediante un proceso de autonomía territorial, justicia tradicional, comunicación/educación intercultural, y en particular la creación de estrategias para un buen gobierno orientado a la consolidación de la cultural, el territorio, la vida y las necesidades reales de los pueblos indígena.

Por ende, la noción de un pensamiento enfocado por la justicia, la praxis y la construcción de la paz, personifica un reto de gran envergadura para las comunidades que en su quehacer cotidiano demandan mejores condiciones materiales e inmateriales en su constitución como sujeto – político al interior de sus territorios. Una manera alterna de establecer una postura en contravía de la lógica colonial del saber, hacer y estar que constituyen la identidad de los grupos políticos tradicionales, las elites regionales y los sectores conservadores que hacen uso del tema o bandera de lo “indígena” como una plataforma político- electoral al servicio de las estrategias institucionales y el poder político hegemónico de la nación.

La sociedad occidental se ha caracterizado por la imposición del monopolio de la fuerza, violencia utilizada incluso para establecer la paz neoliberal con la negación del otro y el no- reconocimiento de las prácticas, formas y acciones organizativas autónomas que han constituido históricamente los sectores sociales más oprimidos de nuestra época, entre ellos los indígenas, campesinos, afrodescendientes, migrantes y mujeres. Esta serie de fenómenos han sido denominado por Santos (2010) como el resultado de un colonialismo de ser y la dominación del pensamiento, donde los pueblos indígenas han vivido la omisión por parte de las instituciones y la imposición de lógicas racionales/instrumentales diferentes a su propia naturaleza como sujetos colectivos.

Un caso reciente lo han vivido las comunidades indígenas en Colombia, que son víctimas de la violencia masiva por parte de los medios de comunicación, los cuales muestran de forma peyorativa/negativa/discriminante la condición del ser indígena, llevándolo a un plano de descomposición social donde gran parte de la sociedad civil asume una postura de ver al indígena como un tipo de persona pobre, ignorante y carente de oportunidades sociales, políticas, económicas y culturales. Este panorama se ha propagado hasta llevarlo al plano de programas de radio, de televisión y en mayores espacios publicitarios institucionalizados, tal como sucedió con el programa llamado “Séptimo Día” realizado por la cadena de televisión Caracol ².

No obstante, en un proceso jurídico que autónomamente el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), ha realizado se logró obtener un espacio, que “La Corte Constitucional, mediante fallo de tutela, ordenó al Canal Caracol y al director del programa Séptimo Día, Manuel Teodoro Bermúdez (Oriundo de Nueva Orleans – EEUU), dedicar 3/4 partes de un programa en su horario habitual, para permitirle a la Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC (organización demandante) defenderse frente a las acusaciones hechas contra los Pueblos Indígenas, y sus autoridades, organizaciones y líderes, en la serie “Desarmonización, la Flecha del Conflicto”, emitida en tres programas los días 26 de julio, 2 y 9 de Agosto del 2015. Cuyo contenido demostró “que es parte de la estrategia del sistema, para enlodar el buen nombre de los Pueblos Indígenas, y

² La serie de televisión producida por Caracol Radio fue titulada: 1) ¿la corrupción llegó a los cabildos indígenas? 2) abusos sexuales, prostitución, drogadicción ¿es suficiente la justicia indígena?, y 3) El dilema jurídico de la “recuperación” de tierras por parte de indígenas. Un resultado del ambiente de discriminación, colonialismo y desconocimiento que presenta los medios de comunicación y las entidades que financian estos programas, los cuales son contradictorios con los procesos sociales y políticos que viven las comunidades indígenas de forma autónoma, que en su mayoría son negados por parte de las instituciones colombianas. Véase: <http://www.semana.com/nacion/articulo/septimo-dia-debe-rectificar-por-informacion-sobre-indigenas/504288>

desvirtuar las ganancias históricas, que, con sangre y muertos, hemos ganado” (CRIC, 2017).

En este marco, se muestra los déficits que tiene el régimen político contemporáneo, que sólo observa los asuntos étnicos como un campo de índole electoral, político y en el mayor de los casos un tema que sólo se articula por medio de políticas públicas asistencialistas en función de las necesidades del capital más no de las comunidades indígenas, así pues, en materia de Jurisdicción Especial Indígena (JEI) tenemos un panorama de profunda exclusión, debido a la inoperatividad, omisión y falta de voluntad política para generar mecanismos legislativos que establezcan una posible ruta destinada a esclarecer las competencias normativas desde lo indígena y para los indígenas, lo cual permitiría regular las prácticas, formas, estrategias y acciones políticas que se constituyen en los distintos territorios con población indígena.

La lógica política que han utilizado históricamente los grupos políticos tradicionales sobre los pueblos indígenas, demuestra el desconocimiento – estructural que tienen estos sectores que ha configurado e impuesto una realidad política a través de la violencia política sistemática, que pasa por encima de la autonomía política, territorial, social y cultural que poseen las comunidades sobre sus propios espacios de comunalidad, pluriversidad y construcción autónoma de procesos políticos en función de sus prácticas culturales y cosmogónicas en el territorio.

Tal como lo demuestran las condiciones donde:

La modernización y la democratización han avanzado lentamente en América Latina; sin embargo, las condiciones de vida de los pueblos indígenas no han logrado cambiar sustantivamente. Y la democracia ha estado limitada a acciones circunstanciales, no como un fenómeno global para cambiar las relaciones del poder y compartir los espacios políticos con los diferentes pueblos y naciones indígenas. Considero que contra lo que piensan muchos estudiosos y pensadores sociales, el fenómeno de la diversidad de los pueblos indios de México no es un problema periférico y de fondo de la concepción del Estado y de la nación mexicana (Barceló, R. & Sánchez, M. J, 1998:55).

Siendo así, la realidad de discriminación étnica que han ejercido los entes institucionales es resultado del abandono estatal en los territorios indígenas, y el desdén sobre los temas internos/externos que hacen parte de la identidad de los sujetos – colectivo en comunidad. Esto se constituye en forma transversal que establece las dimensiones, tejidos y espacios característicos de los pueblos indígenas en su ser, estar y llevar a cabo un ejercicio político, social, cultural, económico y organizativo en los espacios comunales.

Otra problemática que se convierte en un tema de reflexión para la investigación social en los estudios para la paz desde el giro decolonial, resulta ser la radiografía que viven los distintos países de NuestrAmérica sobre la desaparición, violencia, persecución y exclusión radical hacia los pueblos indígenas, tal como lo presenciamos en el contexto colombiano donde “existen 102 Pueblos Indígenas de los cuales 66 pueblos se encuentran en grave riesgo de desaparición física y cultural, entre los cuales 35 ellos ha manifestado la Corte Constitucional en diferentes sentencias judiciales requieren una protección urgente del Estado colombiano. Es muy importante que los medios de comunicación no generen más violencia ni vulneración sobre los derechos de los pueblos indígenas, ni refuercen estereotipos que generen discriminación hacia ellos” (CRIC, 2017).

Así encontramos experiencias concretas donde la fragmentación política es un elemento central del panorama que viven los pueblos indígenas, dado que no pueden ser ajenos a esta realidad producto del sistema moderno- colonial

El gobierno carece de planes para abordar la cuestión indígena y no utiliza antropólogos ni ninguna clase de científico sociales para asesorarse en cuestiones indígenas. El indigenismo es criticado por la izquierda, que lo considera una forma disfrazada de paternalismo que sólo sirve para mejorar el sistema de explotación indio, y es criticado asimismo por la extrema derecha, la cual ve en la acción indigenista una forma absurda de derroche de los fondos públicos o de infiltración comunista (Barceló, R. & Sánchez, M. J, 1998:112).

De esta forma, encontramos que el giro decolonial simboliza un campo de oportunidad para investigar de forma horizontal y a través de “otras” epistemologías fenómenos como la comunalidad, la minga comunitaria,

el buen vivir, el Suma Kawsay, los bienes comunales, la territorialidad, la autonomía, el pensamiento y la justicia indígena, sin dejar a un lado las formas de producción colectivas y locales entre otras, que históricamente han realizado las comunidades sobre sus territorios, dado que, implica un conocimiento crítico y auto-crítico con respecto a la producción del conocimiento occidental, el monopolio del saber y la hegemonía del poder que tienen escuelas, instituciones universitarias, institutos y centros de investigación, los cuales en su mayoría produce y auto-reproducen teorías funcionales al gran capital y las relaciones económicas/políticas del sistema – mundo (Wallerstein, 2004).

La perspectiva de analizar desde la decolonialidad, la paz integral y la interculturalidad a través de experiencias particulares como son los procesos de organización/reivindicación de las comunidades indígenas en nuestra América, significa un campo de oportunidad para de-colonizar los procesos de investigación que se han construido de forma vertical, para dar el paso a un mirada horizontal donde se pueda construir herramientas, técnicas, teorías y conceptos que nos permita caminar en función de resultados colectivos que sean anti-sistémicos y logren establecer puntos de partida contra la producción analítica funcional a los intereses y el servicio del sistema capitalista – neoliberal (Sandoval, 2016).

Un aspecto esencial del giro – decolonial consiste en re-pensar las teorías hegemónicas que se han producido a lo largo de la historia, y realizar un viraje – estructural para mirar hasta donde es posible su análisis en contextos locales. Adquiere la connotación de ser una crítica – radical con respecto a las formas de pensar universalmente, al colonialismo epistémico, sexista, racistas y en el mayor de los sentidos a los modelos lineales, funcionales y reduccionistas que constituyen las teorías generales que han configurado un ambiente de dominación y exclusión sobre “otras” formas de investigar, pensar, reflexionar y escribir fenómenos locales y endógenos que son propios de la región del sur- sur (Grosfoguel, 2011).

La crítica – constructiva de la decolonialidad tiene como punto central, ir más allá de la discusión clásica del “método científico” en su aplicación tradicional de los conceptos, categorías, teorías y epistemologías que tienen como fundamentación una condición eurocentrada del conocimiento, y son parte del modelo norteamericano de teorizar, comprobar y establecer parámetros para la producción del conocimiento (Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R, 2007). Esta situación se convierte en una pieza necesaria para ampliar el debate de pensar la paz mediante enfoques como la interculturalidad, la multiculturalidad, la pluriculturalidad, la cuestión de los conflictos, la acción de las prácticas de la paz y la educación como un acto de liberación del sujeto en torno a su relación política con la comunidad en el territorio (Sandoval, 2016:25).

Por consiguiente, la disputa de analizar la paz desde una connotación integral tiene como fundamento una postura “alternativa” que pone en tela de juicio la corriente tradicional de los estudios para la paz, los cuales han sido conceptualizados por un tipo de ciencia eurocéntrica, etnocéntrica y occidentalizada. Mostrando la importancia de superar el paradigma universal del conocimiento, la política, la filosofía, la estética y en particular los procesos de producción del conocimiento.

Así toma sentido la propuesta de Fanón (2007), Santos (2010) y Sandoval (2016) cuando reconocen que la necesidad de superar la verdad universal, representa un criterio ético – político en el mundo de la vida, ahora la cuestión radica en la apuesta por un dialogo extenso de saberes (popular, científico, tradicional, empírico entre otros), que puedan superar lo abstracto (categorías) y transitar por lo concreto sobre la realidad – empírica de los fenómenos sociales.

El proceso de larga duración sobre una perspectiva descolonizadora de los estudios para la paz, tiene como fundamento establecer una ruptura con el pensamiento occidental, y dar paso a una mirada más profunda de lo local hacia lo concreto (real), es decir, implica un desafío sobre las categorías simples y complejas que ha utilizado el campo de la investigación en las ciencias sociales, dado que pretende establecer un paralelo donde la realidad produce teoría y no la teoría en sí mismo es resultado de la realidad.

De este modo, la interculturalidad se articula de forma analítica con los estudios para la paz, ya que toca de forma trasversal la concepción de los actores en función de constituir una propuesta alterna frente a la lógica del sistema – mundo capitalista (Figueroa, J. J. C & Macedo, F. G., 2016). Lo que implica una iniciativa por elaborar procesos pluriversos, críticos y que represente de forma política la apuesta por un paradigma diferente al moderno/colonial, que han sufrido los territorios, las comunidades indígenas y los grupos sociales sometidos a un modelo de imposición cultural, educativa, religiosa, política y organizativa, que represente los intereses de los grandes sectores transnacionales que mercantilizan la vida, la tierra, el territorio y las prácticas culturales

que realizan los actores que históricamente han luchado desde abajo.

La necesidad de apostar por un conocimiento que establezca un punto de diferencia con la lógica dominante del saber, implica una iniciativa por construir una serie de procesos de investigación que superen la colonialidad del saber, del pensar, del sentir y del ser (Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R, 2007), dando un paso a un tipo de reflexión que establezca comunicación con las subjetividades, las prácticas locales, la condición horizontal del poder político y las formas de organización comunal que sirven como resultado para mostrar las posibilidades de estudios en el marco de la modernidad/colonialidad como un referente para lograr tener análisis de la subalternización de los conocimientos existentes en un mundo cada vez más globalizado.

Sin embargo, la construcción de conocimiento social por actores desde abajo, tiene como fundamentación la emergencia de nuevas rutas metodológicas, analíticas y empíricas que hagan contra-peso a la tendencia línea, mecanicista y vertical de las estructuras científicas – modernas (Kuhn, 1970). Asumiéndose como un reto para la validez del conocimiento por parte de la praxis de los sujetos colectivos, las comunidades indígenas, los actores locales, las dinámicas comunitarias y la consolidación de “otros” senderos que establezcan una diferencia con la institucionalización de la ciencia social eurocéntrica/norteamericana, un referente característico de la colonización epistémica y su papel colonizador del saber entre las estructuras del sistema mundo – moderno (Fornet - Betancour, 2006) y (Sandoval, 2009).

Otro de los desafíos de mayor envergadura de pensar la relación de los estudios para la paz y la interculturalidad analizados desde la decolonialidad, consiste en construir una perspectiva integral, horizontal y metodológicamente producto de la versión de los actores, las comunidades, lo local, lo territorial y lo teórico por medio de referentes que conozcan las particularidades de los fenómenos sociales.

Un análisis que facilita la construcción de teorías descolonizadas a partir de experiencias concretas de la realidad social o empírica, por ejemplo, la elaboración endógena de construcción de paz integral que realizan los pueblos zapatistas tiene como característica impulsar de forma sostenible el ejercicio autónomo desde abajo, las regiones, los pueblos en movimiento o el ejercicio autónomo que producen los actores en cada contexto específico, así logran consolidar un tipo de justicia, un buen gobierno, un sistema de salud propio, un tipo de producción colectiva, comunicación y educación coherente con sus condiciones territoriales, que sea consecuente con los intereses de las comunidades en su entorno social y vida política comunal (Barceló, R., Portal, M. A., & Sánchez, M. J, 1995).

Por esta razón, el pensamiento crítico intercultural y la educación decolonizada en función de una paz desde abajo, genera una ruptura – estructural con las formas de violencia, las instituciones oficiales y los programas burocratizados que pretenden normalizar la diversidad de los pueblos en movimiento y sus acciones políticas por construir otro tipo de desarrollo, sociedad, Estado e instituciones más coherentes con sus procesos sociales que derivan de sus usos, costumbres, tradiciones o formas de concebir la vida, la tierra y el territorio en comunidad.

En la actualidad, los procesos de movilización, participación y desarrollo político de las comunidades indígenas estas mediado por

(...) el reconocimiento internacional del derecho a la autodeterminación de los pueblos como parte de los derechos humanos, la tendencia de la mayoría de los estados pluriétnicos y plurinacionales modernos ha sido la de acentuar un discurso ideológico no étnico como fundamento de su existencia y como justificación de la violencia sobre los colectivos étnicos subordinados (Barceló, R. & Sánchez, M. J, 1998:36).

De esta forma, la paz integral es un reto que significa ir más allá de la ausencia de situaciones de conflicto, de mediación de los conflictos, de técnicas e instrumentos alternativos a los conflictos y las violencias, tiene como fundamentación la posibilidad de pensar y actuar en sentido integral y relacional (no parcial) en medio de escenarios de conflicto, antagonismo, exclusión y violencias múltiples que es característico de una época hostil producto de las relaciones sociales de producción encaminadas al interés del capital, la acumulación del poder, la dominación y la vulneración de los derechos colectivos de las comunidades, los pueblos sus territorios.

Por ende, encontramos la decolonialidad como un giro del saber, hacer y estar que tienen como característica central superar las dicotomías modernas, para así establecer nuevas rutas del conocimiento que logren establecer la construcción de procesos metodológicos para pensar la paz desde el diálogo, la mediación, la pacificación de los conflictos, la transformación social, la interconexión de las normas, leyes, derechos humanos y el reconocimiento por la diferencia, la diversidad cultural, sexual, religiosa, étnica, política, social todo orientado a establecer mejores condiciones para la vida, la convivencia y las relaciones sociales y comunales en los territorios (Sandoval, 2009).

Así pues, la paz reflexionada desde la decolonialidad implica un tema “alterno”, a un panorama donde la violencia cultural, económica, política, social, institucional está presente en cada dimensión que configuran la sociedad civil, por eso la apuesta política de los pueblos indígenas representa un saber crítico y auto-crítico enfocado a reconocer los fenómenos de una sociedad eurocéntrica/occidentalizada, que representan una postura alternativa con bases cimentadas o una fundamentación teórica producto de su experiencia histórica, política y cultural propia del pensamiento originario (indígena).

Una expresión analítica que encontramos en el seno de la decolonialidad consiste en mirar un horizonte emancipador, crítico y consecuente con las necesidades, demandas y estructuras que tienen las comunidades indígenas, así logramos establecer comunicación con la interculturalidad y la paz, dos campos de reflexión propicios para asumir un giro que ponga en juicio la hegemonía teórica, conceptual y metodológica existente en el discurso colonizador del saber dentro del sistema mundo moderno/ colonial (Manzanos Bilbao, 1999).

Es pertinente tener en cuenta que el pensamiento de los pueblos indígenas se caracteriza por plantear el reconocimiento de la otredad en un marco de participación, deliberación, comunicación e interacción política horizontal y territorial. A su vez, se constituye como un momento para generar otro tipo de relaciones sociales/políticas en medio de estructuras de poder, formas, mecanismos e instituciones bajo estructuras como la explotación, la dominación, la exclusión, la marginación y las prácticas políticas tradicionales que reproducen las elites económicas y políticas en los distintos países de Nuestramérica. También es necesario resaltar que una de las posibilidades de pensar la decolonialidad consiste en su campo dimensional (saber, ser, poder, naturaleza), los cuales constituyen una división – estructural con las formas hegemónicas de la ciencia, la investigación, la interculturalidad, los estudios de paz y el conocimiento resultado de unas ciencias sociales eurocentradas (Martínez-Andrade, 2011).

La necesidad de generar debates que politicen, dinamicen y logren simplificar lo complejo a través de las relaciones cotidianas, se involucra con la naturaleza del giro decolonial, dado que tiene como fin criticar las estructuras de dominación colonial, modernas y científicas que a lo largo de la historia se han establecido como un referente de análisis o marco de aplicación de la teoría sobre la realidad. Ahora de lo que se trata es dejar que la realidad en sí mismo deje fluir la teoría a través de la experiencia – empírica en un contexto determinado.

La muestra de esta reflexión consiste en tejer conocimientos diferentes a la corriente occidentalizada, eso no quiere decir desconocerlos, por el contrario, significa no reproducir la teoría sino dejar que la realidad fundamente nuevos conceptos, categorías y teorías conducentes con los fenómenos sociales. Aquí logramos presenciar la importancia del diálogo de saberes, la igualdad de la otredad, la libertad crítica de pensamiento, la construcción de un saber local y el reconocimiento por el sujeto y el conocimiento – invisibilizado.

El resultado de una serie de procesos que Santos (2010) señala como la justicia del saber que rompe con la condición colonizadora y analítica del método científico, se muestra como un proceso de larga duración que realiza análisis sobre la explotación, la opresión y las prácticas sociales que históricamente han excluido grupos sociales como los indígenas, las mujeres, las minorías sexuales, los afrodescendientes, los campesinos y los actores locales entre otros (Santos, 2010).

De esta manera, la interpretación expuesta por Sandoval (2009), Santos (2010) y Grosfoguel (2011) hacen un llamado a la justicia del saber que reúne esferas como la política, la economía, lo social, lo cultural, la ecología, los conflictos y la paz, todas asimiladas desde adentro de los procesos de organización y reivindicación por parte de actores sociales como los pueblos indígenas, los cuales tienen una propuesta política diferente a la visión colonial de asumir las formas/estructuras institucionales, que se encuentran inmersas en un escenario de injusticia socioeconómica, corrupción, despojo sobre los territorios y desconocimiento de la autonomía indígena como parte del repertorio que enfrentan en la cotidianidad los actores locales en los espacios comunales.

La violencia que ha ejercido el colonialismo europeo sobre las comunidades indígenas ha sido una piedra angular en el debate contemporáneo, que ha despertado posturas diversas de como analizar dicho fenómeno – estructural, aquí el sentido de concebir temas como la ciencia, la raza, la ilustración, el conocimiento científico, las formas del poder tiene como característica un velo eurocéntrico debido a la imposición que se ha ejercido a lo largo de la historia sobre América Latina (Figueroa, J. J. C & Macedo, F. G., 2016).

Tal como lo observamos en la construcción de las constituciones políticas, la forma de las instituciones, el contenido de la jurisprudencia y el reconocimiento de los derechos sociales, cívicos, económicos y políticos que se articulan con los criterios occidentales en los territorios donde existe una diversidad étnica y una pluralidad sobre como reconocer el ejercicio de la política y el poder desde lo comunal.

Del mismo modo, lo ha descrito Castro – Gómez y Grosfoguel (2007) al señalar el tipo de violencia que ejerció la colonización en el mundo “desconocido” dado el impacto tan profundo que generó sobre la cuestión identitaria de violentar la condición humana del ser indígena, llegando a imponer un tipo de conocimiento hegemónico occidental, epistémico racial y sexista – patriarcal sobre las comunidades, su autonomía política y la autodeterminación de su condición como sujeto – político.

La necesidad del giro decolonial simboliza un dialogo intercultural, a partir de las prácticas culturales propias de los territorios, que haga un peso a las estrategias coloniales producto del neoliberalismo como son la participación política vertical, la deliberación como un modelo de corte liberal – procedimental y la creación de programas institucionales que motiven el empoderamiento de la ciudadanía – moderna como un resultado de las estructuras del sistema colonial (Sandoval, 2016).

Lo que suena como un hecho contradictorio, debido a que es parte de la crisis que vive el proyecto moderno – colonial, ya expuesto por Sandoval (2016), cuando argumenta que la lógica de una sociedad monocultural es producto del intento de homogenizar las comunidades y desarrollar de forma estratégica herramienta que coopten, institucionalicen y modulen la condición del indígena como es la política “indigenista”, llevándolo a un punto funcional a los intereses del Estado como un producto de la empresa – capitalista contemporánea.

La elaboración de discursos, campañas políticas y programas oficiales que hacen uso de la interculturalidad a través de un sistema educativo convencional, es el resultado de las contradicciones del capital, la política de Estado y los requerimientos que hacen las grandes corporaciones mundiales a los gobiernos con el fin de constituir lineamientos en función de los sectores hegemónicos del poder, el saber y la imposición de una economía transnacional, dado que muestra una especie de reconocimiento de “ los otros” pero en el plano real ejerce prácticas de xenofobia, racismo, exclusión e indiferencia étnica, cultural, religiosa y social (Sandoval, 2009).

Ante los discursos y prácticas de las paces hegemónicas, emerge la necesidad de superar esas retóricas y dinámicas de las instituciones y las formas de asimilar los estudios de paz impuestas por los gobiernos, los centros de investigaciones y las universidades encargadas de establecer un tipo de paz etnocéntrica y norteamericana con marcos metodológicos eurocéntricos. Esto significa la imposición de un modelo colonizador encargado de re-producir teoría descontextualizada al servicio de los grandes medios hegemónicos del capital y el poder transnacional que violan la soberanía de los pueblos y territorios.

El debate por superar la práctica colonizadora y colonizante según Sandoval (2009,2016) se constituye en un reto epistémico que se configura desde los actores, y llega al plano de superponer el etnocentrismo occidental y las prácticas de concebir el conocimiento de forma línea y eurocéntrica, esto quiere decir, una oportunidad por establecer marcos alternativos que asuman distancia con la cultura de la paz occidental, los programas de interculturalidad oficiales, la ruta metodológica vertical o en su defecto la conservación de teorías, conceptos y categorías que en el mayor de los casos se encuentran desubicadas del plano ontológico que debería identificar la experiencia de los pueblos indígenas.

Del mismo modo, surge la necesidad de re-pensar la política, la ideología y los planes institucionalizados, para dar un giro sobre la hegemonía del saber impuesta a lo largo de la historia sobre los procesos de autonomía/unidad y reivindicación indígena, sin dejar a un lado, la importancia de avanzar en la senda de las dinámicas locales propias de los campesinos, indígenas, asociaciones comunales, afrodescendientes que proponen otro tipo de ejercicio del poder político en función de consolidar las demandas sociales y las alternativas que exigen los actores locales, regionales y subalternos de nuestra época por un buen vivir en comunidad y para el territorio (Márquez-Fernández, 2015).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Los estudios para la paz y la interculturalidad son un campo de investigación social de gran relevancia en el giro decolonial, la necesidad de avanzar en la senda de una crítica – estructural frente a las formas de conocimiento tradicional, modernas y eurocéntrica representa un espacio de oportunidad para realizar investigaciones que reconozca la voz de los actores locales, oprimidos y subalternos que históricamente ha sido víctimas de una lógica de exclusión - estructural.

Lo que implica, una ruptura con la matriz occidental y las formas de producción del conocimiento impuesta por las instituciones, centros de investigación y organizaciones internacionales dedicadas a conducir un tipo de conocimiento bajo el interés del mercado, el capital y las relaciones de explotación, dominación y producción a gran escala. Una oportunidad por construir mecanismos y procesos desde abajo para lograr la consolidación de las dinámicas políticas que constituyen el acervo de los pueblos indígenas por un modelo de vida diferente que responda a la crisis de nuestros tiempos.

La praxis política que han realizado las comunidades indígenas en sus territorios asume un gran valor en la crítica – constructiva frente a la colonialidad del saber que a lo largo de la historia se ha impuesto a los territorios de nuestra América, lo que significa, un momento de gran importancia para establecer una postura – alterna frente al contenido epistemológico que se ha gestado de forma colonial, eurocéntrica y lineal en la construcción del conocimiento en la región.

De esta manera, la decolonialidad en las ciencias sociales y en particular en los estudios de los conflictos, la interculturalidad y la paz, asume un carácter propositivo como una forma de pensar los fenómenos sociales desde adentro, a partir de la necesidad, dinámica y condición del sujeto – oprimido en sus territorios. Una herramienta para transitar por un tipo de teoría, conceptos y praxis auto –constituida, tal como lo encontramos en los pueblos indígenas al interior de sus territorios y elementos que configuran su realidad política en Nuestra América frente a proyectos como la paz, la interculturalidad y su forma autónoma de gobierno territorial.

El cuestionamiento del giro decolonial, consiste en una crítica – profunda a los estudios de paz occidentales, eurocéntrico y coloniales, los cuales, desconocen las particularidades de los contextos locales, las formas de organización y las estrategias de reivindicación política, social, cultural y económica que los pueblos indígenas han construido de forma autónoma por medio de su propia experiencia con la realidad – social que viven cotidianamente.

En últimas, nos encontramos en un campo de investigación extenso, que no excluye enfoques analíticos, por el contrario, incluye de forma horizontal propuestas, teorías, conceptos y categorías destinados al diálogo con la realidad – empírica, un gran reto por superar el velo eurocéntrico, la mentalidad colonizadora y las prácticas de exclusión epistémica que niegan los procesos de socialización, comunalidad y de reivindicación que realizan de forma concreta las comunidades indígenas en esta época, significa una propuesta por construir caminos diferentes a la hidra capitalista y la gran barbarie de la crisis civilizatoria que se vive, se siente y en todo los casos afecta de forma radical el territorio, la vida, los bienes comunales y destruye el tejido social en comunidades y pueblos indígenas en el mundo entero.

BIBLIOGRAFÍA

- BARCELÓ, R., PORTAL, & SÁNCHEZ, M. J. (1995). *Diversidad étnica y conflicto en América Latina* (Vol. I y III). México: Plaza y Valds.
- BARTRA, A. (2009). "La gran crisis". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, V.15 No.2, pp.191-202.
- CASTRO-GÓMEZ, S., & GROSGOQUEL, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- CRIC. (07 de abril de 2017). "Armonía Indígena". Obtenido de *Consejo Regional Indígena del Cauca - Programa de Séptimo Día, Caracol TV*, este domingo 9 de Abril a las 9:00 pm: <http://www.cric-colombia.org/portal/armonia-indigena-programa-de-septimo-dia-caracol-tv-este-domingo-9-de-abril-a-las-900-pm/>
- FANON, F. (2007). *The wretched of the earth*. New York: Grove/Atlantic, Inc.
- FIGUEROA, J. J. C & HERNÁNDEZ, S. A. H. (2015). Crisis y alternativas frente a las lógicas neoliberales, una reflexión desde el pensamiento crítico Latinoamericano. *Analéctica. Revista Electrónica de Pensamiento Crítico*. Año 2, No. 13, pp. 1-10.
- FIGUEROA, J. J. C & MACEDO, F. G. (2016). "Geopolítica, discusiones y perspectivas Latinoamericanas". *Espacios Públicos*, V.19 No.46, pp.109-125.
- FORNET - BETANCOUR, R. (2006). "La interculturalidad a prueba", en *Concordia* No.49. Alemania: Editorial Mainz.
- GONZÁLEZ-CASANOVA, P. (2015). De la sociología del poder a la sociología de la explotación :pensar América Latina en el siglo XXI. Antología. México, D. F. : Siglo XXI Editores ;Buenos Aires: CLACSO.
- GONZÁLEZ-CASANOVA, P (1965). *La democracia en México*. México: Ediciones Era. S. A
- GROSGOQUEL, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*, No. 14, pp. 341-355.
- KUHN, T. S. (1970). *The Structure of Scientific*. Chicago: The University of Chicago - International Encyclopedia of Unified Science.
- MANZANOS BILBAO, C. (1999). *El grito del otro: arqueología de la marginación social*. España: Tecnos.
- MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Á. (2015). "De la crítica democrática al utopismo de los derechos humanos en América Latina". *Opción*, V.31No,77, pp. 19-41.
- MARTÍNEZ-ANDRADE, L. (2011). Colonialidad del poder: el grillete de nuestra historia. *Temas* no. 65, pp.4-13.
- SANDOVAL, E. A. (2009). "Las vibraciones democráticas y pacíficas del movimiento indígena en América Latina". En L. y Sánchez Vázquez, *Movimiento asociativo y Cultura de Paz- Una mirada desde Andalucía* (págs. 1-28). Granda: Universidad de Granada - Instituto de la Paz y los Conflictos.

- SANDOVAL, E. A. (2016). *Educación para la paz integral - Memoria, interculturalidad y decolonialidad*. Bogotá: ARFO Editores e Impresores LTDA.
- SANDOVAL, E. A. (2016). "Indigenous Zapatista education for peace and non-violence". *Espacio Abierto*, V.25 No.1, pp. 23-36.
- SANTOS, S. B. (2010). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Clacso.
- SANTOS, S. B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Siglo XXI - Universidad de los Andes (Siglo de Hombres editores).
- Strauss, A. L., & Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- WALLERSTEIN, I. M. (2004). *The uncertainties of knowledge*. United States: Temple University Press.
- WALLERSTEIN, I. M. (2005). *La crisis estructural del capitalismo*. Bogotá: Centro de Estudios, Información y Documentación "Immanuel Wallerstein" - Los libros de la contrahistoria. Desde Abajo.

BIODATA

Eduardo Andrés SANDOVAL FORERO: Doctor en Sociología, Universidad Nacional Autónoma de México. Maestro en Estudios Latinoamericanos, Universidad Autónoma del Estado de México, y Antropólogo Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia (México). Miembro de la Academia Mexicana de la Ciencia y del Sistema Nacional de Investigadores de México, nivel III. Profesor invitado de universidades de Estados Unidos, América del Sur, España e Italia. Fundador y Coordinador Académico de la Maestría y Doctorado en Educación para la Paz y la Convivencia Escolar en México. Investigador-Profesor del CIEAP, Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: forerosandoval@gmail.com



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 77-89
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Narrativas de paces subalternas en Nuestra América: emergencia de un giro descolonizador de la paz

Narratives of subaltern peace in Our America: emergence of a decolonizing turn of peace

José Javier CAPERA FIGUEROA

<https://orcid.org/0000-0003-1823-2814>

caperafigueroa@gmail.com

Universidad Iberoamericana Ciudad de México/ Tijuana, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4003110>

RESUMEN

Los estudios de paz históricamente se han constituido como un campo epistémico de larga duración al interior de las ciencias sociales. Gran parte de las investigaciones, teorías y paradigmas se encuentran vinculadas a las corrientes tradicionales/positivistas de hacer ciencia desde los intereses del capitalismo cognitivo y las dinámicas de los grupos hegemónicos sumidos en el poder político sistémico-colonialista. De esta forma, el presente artículo, tiene como finalidad generar una discusión crítica sobre las narrativas de paces subalternas constituidas en Nuestra América proveniente de las luchas en los territorios, comunidades y actores populares, que por medio de su praxis ético-política proponen un escenario distinto al pre-existente, lo que conlleva a un proceso descolonizador de la paz, que apuesta por hacer grietas a las raíces modernas/coloniales que han instituido una narrativa hegemónica sobre el campo de investigación de la paz en la región.

Palabras clave: Paz, paces, descolonialidad, subalternidad, Nuestra América.

ABSTRACT

Peace studies have historically been constituted as a long-term epistemic field within the social sciences. Much of the research, theories and paradigms are linked to the traditional / positivist currents of doing science from the interests of cognitive capitalism and the dynamics of hegemonic groups plunged into systemic-colonialist political power. In this way, the present article aims to generate a critical discussion about the narratives of subaltern peace constituted in Our America from the struggles in the territories, communities and popular actors, which through their ethical-political praxis propose a scenario different from the pre-existing one, which leads to a decolonizing process of peace, which is committed to making cracks in the modern / colonial roots that have instituted a hegemonic narrative about the field of peace research in the region.

Keywords: Peace, peace, decoloniality, subalternity, Our America.

Recibido: 15-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



INTRODUCCIÓN

Las discusiones históricas que se han gestado sobre los estudios de paz en el periodo de las guerras mundiales, respondieron a una serie de narrativas identificadas con temáticas como las violencias, guerras, pobreza y subdesarrollo que afectaba de forma directa los regímenes políticos de aquel momento histórico. El interés de hacer de la paz una empresa de los gobiernos y asumir una perspectiva gubernamental que aposto por impulsar políticas de pacificación, a partir de los intereses programáticos de los grupos hegemónicos, representa claramente una visión monolítica y funcional a la dinámica del Estado – nación moderna/capitalista (Zibechi, 2003).

El estudio de paz desde las epistemes tradicionales se ha caracterizado por buscar superar la triada de: violencia, conflicto y pacificación desde la racionalidad moderna – instrumental de los grupos corporativos y el interés mediático de los gobiernos de turno. Por ello, las narrativas de paces se instituyen en un espacio epistémico que articula los procesos de convergencia y divergencia de los actores, instituciones, grupos y dimensiones socioculturales en donde la condición humana juega un papel central en la interpretación de los medios de interacción y posibilidad de incidir en la normalización de los conflictos en los tiempos/espacialidades de la sociedad moderna.

Las visiones tradicionales de paz perfecta, positiva, negativa, integral y estructural que deviene de las narrativas teórico-conceptuales de las universidades europeas en su mayoría desde el instituto de la paz y los conflictos de la Universidad de Granada (España). Representa, parte de las corrientes epistémicas sobre las paces, pensadas desde los marcos teórico – conceptuales de los institutos, escuelas y centros de pensamiento sumidos en la universalidad de la investigación de paz eurocéntrica (Sandoval, 2014).

La capacidad de reconocer la paz como la posibilidad de transformación del conflicto, a partir de las emociones, sentires y acciones de los grupos excluidos, revela un campo emergente que articula experiencias, narrativas y discursos que parte de una postura ético – política sobre las luchas socioculturales en los territorios en resistencia por otras realidades desde abajo. La paz, al ser imaginada como la superación endogámica de las estructuras tradicionales que históricamente impusieron un velo de las violencias sistémicas, teniendo en cuenta las formas y modos de control/sometimiento en función de los intereses de los sectores hegemónicos (Cruz, 2018).

Las epistemologías que han sido negadas e invisibilizadas por los actores hegemónicos al interior del sistema mundo-capitalista, representan un camino arduo por transitar que apuesta por hacer grietas desde las diversas manifestaciones socio-políticas de los grupos oprimidos. De allí, toma fuerza las narrativas de la liberación sustentadas en el modus de pensar crítico, al ser primordial la praxis del sujeto en su proceso de configurar nuevas subjetividades, las cuales tienen en cuenta una crítica política a las estructuras modernas – coloniales ejercidas desde los intereses de los actores tradicionales.

El conocimiento de pueblos indígenas, comunidades negras/afros, campesinas, rurales, mujeres y grupos minoritarios que resisten a las dimensiones de exclusión, pobreza, violencia, persecución y asesinato sistemático por parte del ejercicio racional e instrumental de silenciamiento y exterminio colectivo que ejercen los gobiernos sobre aquellos actores comunales que toman una postura contra-corriente a las condiciones materiales e inmateriales de explotación que ha tejido la sociedad colonizada.

La lógica del patrón de la modernidad – colonialidad, se inscribe en una serie de debates que parten de reconocer tres dimensiones centrales: la primera, la condición de un saber eurocentrado que reconoce los cánones, métodos, metodologías y paradigmas propio de las escuelas hegemónicas y centros de investigación que han reproducido esquemas analíticos basados en el positivismo en sus diferentes expresiones. Segunda, la emergencia de epistemes sustentadas en las reflexiones de luchas, resistencia y apuesta por repensar las ciencias desde el plano de la praxis de liberación de los pueblos, y la tercera que radica en la necesidad de repensar formas de hacer política desde la enunciación del sujeto en el marco de la crítica ético-política subalterna en los espacios socioculturales (Sandoval, 2018).

La democratización de los conflictos se articula a la necesidad de gestionar la resolución de los mismos desde la capacidad de los actores que configuran dicha condición crítica frente a las olas de violencia, pobreza, exclusión y subordinación sobre los grupos colectivos en resistencia popular. La lógica de concebir la paz como la oportunidad de movilizar recursos, bienes, oportunidades y demandas en el marco de las relaciones sociales que coexisten al interior de la comunidad. Representa, un intento por establecer parámetros sustentados en la

defensa de la vida, paz, el territorio y proyectos originados desde la praxis ético-política de los grupos subalternos por otros mundos posibles y necesarios (Sandoval, R & Alonso, J, 2015).

El sentido de articular las acciones colectivas de los grupos subalternos, implica la necesidad de constituir tejidos, a partir de la reflexión profunda de la dimensión ética de lo público, es decir, la necesidad de cuestionar las formas, dimensiones y estructuras que históricamente han diseñado un imaginario generalizado de la corrupción, clientelismo y corporativización de los espacios públicos, a partir de sus necesidades y planteamientos que han sido la muestra del desmantelamiento global sobre la esencia de seguridad, servicio y desarrollo que debería existir sobre las instituciones en sus diferentes expresiones (Alonso, 2008).

El reconocimiento de las expresiones y narrativas invisibilizadas, radica su potencialidad en la necesidad de plantear rutas que sean acordes con las condiciones de luchas y los acuerdos programáticos emanados por los actores en sus espacios cotidianos. La construcción de paz, resulta, entonces un proceso que rompe con la dimensión vertical e institucionalizada del poder hacer que conforman las estructuras tradicionales de los grupúsculos mafiosos, cerrados y endogámicos de la política, sino que denota una perspectiva horizontal de democratizar lo público desde la voluntad de capacidad y reconciliación como un referente de dialogicidad y respeto para la otredad, al permitir repensar conceptos fundamentales de los estudios sociales y políticas como es la ciudadanía, educación, democracia y subalternidad para la paz (Márquez-Fernández, 2018).

La fuerte presencia del paradigma de la paz neoliberal, es decir aquella que agrupa las teorías y métodos clásicos de pacificación gestionados desde las epistemes tradicionales propias de los conflictos en sus distintas expresiones. Así pues, asumir con sentido crítico la existencia de extensiones socioculturales e imaginarios subalternos en las comunidades, responde al intento de una concepción de paz desde abajo, debido a que asume una distancia profunda de las narrativas oficiales, burocráticas y profesionalizantes generadas en los discursos tradicionales y hegemónicos de las élites y asumidas con beneplácito por el sujeto de abajo colonizado.

La relevancia de contemplar esta serie de iniciativas de construcción de paces como la articulación de fuerzas, narrativas, discursos y prácticas enfocadas a superar escenarios de exclusión, pobreza, violencia y despojo que cohabitan en las distintas democracias de Nuestra América. Simboliza, una perspectiva epistémica que toma en cuenta acciones y pensamientos que sean favorables para la configuración de una intercultural crítica basada en el diálogo horizontal y popular entre los diversos actores para así promover soluciones que vengas de sus propios intereses y praxis comunitaria. De esta forma, las experiencias de fortalecimiento de tejido popular y sociocultural, responde a la capacidad de gestión y modulación de las circunstancias problemáticas/conflictos desde la praxis de la liberación que sea resultado de la democratización de los poderes públicos y la política al servicio de los grupos excluidos producto de la modernidad – colonialidad (Quijano, 2014).

Los procesos de resistencia y movilización social gestados a finales del siglo XX, develan la crítica generalizada en medio de una sociedad neoliberal inmersa en la dinámica del sistema mundo-capitalista. Aquí, las expresiones de rebeldías, luchas y prácticas de desobediencia sobre los lineamientos de pacificación moderno-coloniales, se determina por reconocer el vacío profundo sobre los espacios, esquemas y dimensiones de lo público, parte de esta situación despierta la necesidad de propuestas que emerjan desde la praxis de los grupos de abajo por establecer otra concepción de paz en sus comunidades al denunciar de forma constante las formas de opresión que son víctima por parte de los gobiernos en su afán de imponer un modelo económico de despojo que atenta contra la vida en comunidad (Alonso, 2013).

De esta forma, la finalidad del presente artículo consiste en generar una discusión crítica sobre las narrativas de paces subalternas constituidas en Nuestra América proveniente de las luchas en los territorios, comunidades y actores populares, que por medio de su praxis ético-política plantean un escenario distinto al pre-existente, lo que conlleva a un proceso descolonizador de la paz, que apuesta por hacer grietas a las raíces modernas/coloniales que han instituido una narrativa hegemónica sobre el campo de investigación de la paz en la región, pero al mismo tiempo es una oportunidad por impulsar una descolonización de las paces a partir de las epistemologías emergentes y la ecología de saberes que asumen dicha dimensión en las ciencias sociales en la región.

LAS NARRATIVAS DE PACES SUBALTERNAS EN NUESTRA AMÉRICA

El reconocimiento de la paz como un discurso que históricamente emergió del seno de las sociedades colonizadas y víctimas/generadoras de violencias dado el fuerte impacto que recibieron del orden mundial de aquel momento, el cual respondió a la dinámica por imponer un tipo de racionalidad – ideológica entre el socialismo y el capitalismo en medio de la I-II guerra mundial. En efecto, la dimensión de la guerra como una política estatal de exterminio caracterizado por imponer el control sobre otra nación, permitió que se logrará asumir la pacificación como una estrategia gubernamental al servicio de los intereses privados de los grupos hegemónicos y corporativos en boga en el continente europeo (Fontan, 2012).

La necesidad de algunos sectores hegemónicos en el periodo de apogeo y estragos en las guerras mundiales, se convirtió en un insumo que logró generar formas de dominación sobre las naciones, a partir del principio de defensa y seguridad como parte del repertorio de la concepción de la soberanía y autonomía de los Estados en su proyecto de modernización institucional. De esta forma, toma fuerza el sentido de lograr acuerdos a modo de control sobre la violencia debido a las complejas dimensiones y daños estructurales que habían generado dichas acciones en ese momento de la historia de la humanidad. El proceso de impulsar una política regional de paz, sería el intento asumido por algunas organizaciones internacionales que vieron un campo de estudio e investigación que acontecida en el mundo que con el paso del tiempo sería todo una empresa transnacional de políticas de paz basadas en la dinámica de mercantilización del sistema mundo-capitalista (Sandoval, 2016).

No obstante, el campo de la paz tomaría una serie de vertientes basadas en 5 dimensiones estructurales en las diferentes instituciones público-privadas desde la academia hasta los grupos corporativos:

La primera visión sobre la paz, resulta ser el contenido de un campo en potencia para la elaboración de investigaciones, orientadas a promover acciones desde el ámbito político- procedimental y el funcionamiento de los mecanismos de control, mediación e ingeniería de los gobiernos y la sociedad civil. Por ende, asume gran relevancia la implementación de programas, proyectos, seminarios, revistas, centros e institutos académicos orientadas a la configuración de epistemes desde la institucionalización de una política regional de paz que incursionara en las estructuras internas/externas de la Europa devastas por las guerras.

La segunda visión que tomaría fuerza sobre la paz, reside en los esquemas de promoción de la paz desde el ámbito gubernamental nacional e internacional, es decir, los medios y mecanismo con que se corporativiza los estudios de paz bajo las metodologías aplicadas al funcionamiento del orden moderno-colonial y las lógicas gubernamentales de pacificación desde los intereses de los grupos hegemónicos y tradicionales que incorporan el Estado al interior del sistema mundo – capitalista.

La tercera dimensión sobre la configuración epistémica de la paz, radica en su capacidad de generar procesos de liderazgos político – institucionales, a partir de la capacidad de acción de las instituciones. Parte de esta lógica, muestra el funcionamiento e interés de los actores transnacionales que han configurado una serie de estrategias enfocadas a generar todo un mercado en torno a las políticas, acuerdos, convenios y tratados internacionales asentados en la dinámica del capitalismo cognitivo – extractivista (Alvear, 2008).

Para el caso de la cuarta lógica epistémica de los estudios de paz, consiste en su fuerte afinidad con las corrientes, métodos, metodologías y enfoques tradicionales de investigación, los cuales son promovidos por las escuelas y centros de investigación europeos. Lo que devela, un desconocimiento analítico sobre las dinámicas que se gestan en los países del sur – global, siendo un factor que demuestra el vacío estructural sobre las temáticas, situaciones y circunstancias tejidas al interior de las comunidades, pueblos, actores y grupos subalternos.

La quinta y última dimensión de la paz eurocentrada, permanece en su fundamentación epistemológica al ser un campo que ha generado modos, esquemas, métodos, conceptos y metodologías hincadas en las narrativas de control/sumisión por parte de las élites en sus distintas dimensiones espaciales/temporales. En donde acciones como la violencia directa, indirecta y estructurales se encuentran medidas por actos políticos de resistencia como la no-violencia, la resolución de los conflictos y el consenso estandarizado de problemáticas en común. Aunque, parte de estas iniciativas son de vital importancia para la búsqueda de estrategias que sirvan como insumo para la superación de las olas y situaciones de violencia radical en las naciones (Santos, 2017).

La visión teórica expuesta por Sandoval (2016), sobre las corrientes tradicionales de los estudios de paz, refleja una tendencia a la normalización de las teorías, aunque con sus diferencias sustanciales desde lo positivo, negativo, neutral, pacifista y consensuada entre otras. Sin embargo, la necesidad de reconocer dicho campo como un escenario epistémico de gran relevancia para reflexionar y proponer otras epistemes desde la capacidad intersubjetiva de los actores que apuestan por impulsar situaciones de paces al interior de sus territorios, por ende, toma sentido ir más allá de las visiones tradicionales para darle paso a una condición de renovación de las epistemologías de paz en articulación con el pensamiento crítico descolonizador (Sandoval & Capera, 2019).

La condición de subalternidad de la paz en el ámbito sociocultural, responde a una serie de narrativas emergentes que busca articular los constructos teóricos basados en el reconocimiento de la otredad y la capacidad dialógica de asumir acciones con el fin de darle soluciones a las problemáticas que coexisten en lo público e indican de forma directa en las dinámicas de la democracia en sus distintas expresiones socio-políticas y populares. Así pues, la necesidad de identificar situaciones de despojo, violencia y exclusión en el marco de reconocer y legitimar las emociones, deseos, temores y razones que existen al interior del sujeto invisibilizados y oprimidos, tiene que ver con una perspectiva decolonizadora de las relaciones sociales generadas en contextos de construcción de paces desde la posibilidad del poder y voluntad de transformación por un buen vivir que deviene de los sujetos colectivos.

Los argumentos sobre la paz Latinoamericana como un tema de gran relevancia para las ciencias sociales, en donde nace la posibilidad de generar una ecología de saberes y un diálogo intercultural crítico que sirva como base para la articulación de luchas, resistencias y estrategias que sean una plataforma para futuras transformaciones socioculturales en su diario vivir. Al mismo tiempo, las narrativas expuestas por Alonso (2013) y Márquez- Fernández (2018), nos recuerdan la importancia de fomentar espacios de integración desde el sentipensar del sujeto y la praxis ético-política que demandan los grupos excluidos frente a la transformación desde debajo de la esfera pública en medio del poder político estatal que existe en las dinámicas y racionalidades de la sociedad civil moderno- colonizadora.

Las experiencias de los movimientos sociales, étnicos, obreros, populares, de mujeres y ecológicos entre otros. Representan, un fenómeno de gran importancia para el debate sobre la democratización de los poderes públicos y las instituciones público –privadas, dado que demandan otras formas de transformación del poder orientado a un escenario de horizontalidad desde un diálogo abierto entre los sujetos en dichas circunstancias históricas sumidas en las transformaciones al interior de sus espacios cotidianos.

Los resultados de las luchas socioculturales de los grupos en resistencia, muestran la capacidad de conquistar espacios, temáticas y necesidades basadas en la posibilidad de refundar el Estado desde adentro y teniendo presente la legitimidad de poder instituyente de los grupos subalternos. De este modo, las acciones colectivas y populares de los movimientos, colectivos y organizaciones socio-política no institucionalizada o sometidas a la dinámica del poder político –colonial y la racionalidad instrumental del Estado moderno-colonizadora, resultan ser espacios que denotan el cambio de paradigmas sobre los estudios de paz y su carácter subalterno frente a la crisis civilizatoria (Santos, 2018).

La dimensión crítica de los estudios de paz, se caracteriza por darle sentido a las expresiones, voces y narrativas de los movimientos y comunidades que apuestan por la superación de la violencia, despojo y dominación desde su propia condición de praxis ético-política de liberación. Lo que implica, una condición intersubjetiva que reúne a los diferentes actores en el marco de la construcción de saberes basados en la configuración de paces en los territorios que lucha frente a las tendencias del Estado capitalista y la sociedad neoliberal (Márquez-Fernández, 2018).

El proceso de resignificar los estudios de paz en el contexto Latinoamericano, consiste en lograr visibilizar otras narrativas que emergen desde las raíces, luchas y procesos de resistencias de los grupos subalternos, los cuales apuesta por hacer peso a las corrientes eurocentradas y dominantes del conocimiento. Por tal motivo, el diálogo intercultural responde a una circunstancia que busca tejer redes de actores sociales que sirvan para mediar los conflictos desde la praxis ético-política de hombres/mujeres pacificadoras de la realidad social.

La crítica a los discursos que apuestan a la no violencia y la gestión de los conflictos desde la racionalidad instrumenta de los actores, responde a la capacidad de poner en tela de observación y análisis las formas

como se han construido las discusiones epistémicas y metodológicas de las políticas de paz en los gobiernos. Así pues, el ejercicio de la descolonización en el campo de los estudios de paz, pretende generar alocuciones alternativas que sirvan para posicionar otros debates sobre los parámetros, mecanismos y estructuras sumidas en la lógica de control, dominación y sumisión al interior del Estado teniendo como base las dinámicas del sistema mundo-capitalista.

Por tal motivo, los dilemas teóricos y conceptuales que se han promovido hasta el momento por la escuela italiana, española y anglosajona sobre los estudios de paz. Son de gran importancia en la tarea de seguir analizando las realidades de las sociedades modernas. Aunque no logran dimensionar las discusiones, necesidades y demandas de los grupos subalternos que se localizan en la orilla de la subalternidad con el fin de cuestionar y establecer otros modos operandi que sean congruente con el sentipensar de las comunidades en los territorios (Cruz, 2018).

La capacidad de comprender los fenómenos socio-políticos de los pueblos en sus territorios, simboliza un corpus teórico y metodológico enfocado a superar la dimensión de la objetivación de la paz para darle paso a la articulación intersubjetiva de los sujetos, a partir del diálogo de saberes entre lo popular, científico y especializado con el fin de pluralizar los conocimientos para así lograr tener una condición integral sobre las formas de abordar los conflictos y problemáticas que generan violencias sistémicas que rompe con la armonía por configurar un territorio basado en la justicia social, la democracia y el buen vivir al interior de los espacios socioculturales que existen en la comunidad.

La perspectiva de la sociología política como un campo inter-epistémico que logra incidir de forma directa sobre las corrientes que históricamente se han impuesto al interior de las escuelas de pensamiento eurocentrada (Horowitz, 1977). Se caracterizan por impulsar dinámicas de renovación del pensar haciendo y del hacer para construir otras concepciones sobre la paz, teniendo en cuenta las experiencias de los grupos subalternos que apelan de forma directa con las estructuras moderno/coloniales de los grupos hegemónicos.

La distinción sobre la concepción de la paz vista sobre la dinámica de poder político que ejerce la ciudadanía, el gobierno, las instituciones y el Estado como entes con capacidad de incidir en las dinámicas de los procesos políticos al interior de la esfera público-privada. Así pues, las lógicas de resistencia, discursos, voces y situaciones que hacen frente a las olas de violencia de los de arriba, en algunos casos son reflejo de la distinción de una praxis al servicio desde abajo que son la base de las epistemologías del sur que asumen distancia radical frente a los intereses de la racionalidad instrumenta de los grupos hegemónicos (Santos, 2009).

El carácter estructuralista de los estudios de paz basado sus investigaciones en las escuelas tradicionales de pensamiento eurocéntrico (funcionalismo, racionalismo, liberalismo y conservadurismo). Las cuales se caracterizan por apelar a un tipo de pacificación que sea coherente con las acciones y razones de los grupos de arriba. Sin embargo, dichos intentos con el paso del tiempo se convierten en simples expresiones paquidermas que no logran dar soluciones reales a las necesidades mediante escenarios en concreto que sean congruentes con las luchas de los grupos subalternos.

Frente a la capacidad de incursionar la sociología política Latinoamericana sobre la reflexión epistémica de los estudios de paz. Se configura en un campo teórico – conceptual de gran importancia para comprender los modos, discursos y narrativas contra-hegemónicas tejidas al interior de las organizaciones socioculturales que apuestan por la resignificación de la política mediante expresiones de resistencia y lucha por otra realidad posible.

La crítica a la visión de paz eurocentrada que basa su forma de pacificación sin buscar alternativas al patrón de la modernidad/colonialidad, la cual se encuentra basada en las lógicas de control, explotación y dominación de los sujetos al imponer un tipo de racionalidad instrumenta propia de los grupos hegemónicos. A su vez, la reproducción de las prácticas tradicionales sustentadas en las formas de despojo sobre los saberes y narrativas interculturales de los grupos subalternos en sus territorios (Borda, 2009).

Al mismo tiempo, la condición de los estudios de paz eurocéntricos se caracteriza por no lograr hacer una fisura a los esquemas de control geopolítico por parte de los grupos hegemónicos. En donde el capitalismo basado en el colonialismo, patriarcado y falocentrismo son parte del corpus teórico que se ha constituido históricamente al interior de las prácticas de racismo, exclusión y dominación por parte de las élites, las cuales rechazan las expresiones socioculturales de resistencia desde la praxis ético-política de liberación.

El velo eurocéntrico propio de la episteme de los estudios de paz occidentales, significa parte de los imaginarios colectivos que se han generado en los grupos, actores y movimientos europeos que asumen una postura crítica frente a situación de violencia sistémica y escenarios de guerras. En efecto, dichas iniciativas son de gran relevancia como antecedentes de experiencias de pacificación y normalización de los conflictos, terrorismo y belicismos que existen al interior de las dinámicas socio-políticas en la sociedad moderna que coexiste con las contradicciones de la globalización (neoliberal) (López y Rivas, 2004).

Una lógica epistémica sobre los estudios de paz eurocéntrica, tiene que ver con los esquemas, formatos y diseños que han sido impuestos bajo los estándares de las instituciones corporativas, las cuales apuestan por una paz neoliberal que sea funcional a las prácticas de privatización, despojo y control que ejercen los grupos transnacionales al vulnerar las expresiones e iniciativas de autonomía/soberanía en los territorios.

La mirada subalterna de la paz como un campo emergente de reflexión crítico –propositiva en Nuestra América, simboliza un escenario epistémico que intenta acercarse de forma crítica a las narrativas, situaciones y experiencias de violencias sistémicas que han ejercido los actores tradicionales sobre los territorios en resistencias. A su vez, parte de cuestionar las condiciones endogámicas e internas que son funcionales al diseño de una política institucionalizada del poder moderno-colonial, debido a que desconoce las prácticas subversivas de los grupos de abajo ubicados en contravía del desarrollo del capitalismo moderno-colonizador.

El sentido de reconocer las dinámicas populares de los pueblos indígenas, negros, mujeres y campesinos como situaciones de tejido de paz en sus territorios. Representa, los insumos con que se configuran las epistemes de paz decolonizadoras que apuestan por tomar distancia con la visión línea monolítica de las paces neoliberal que se articulan al patrón de la modernidad- colonialidad, a partir de las formas de exclusión y sometimiento por parte de las clases políticas tradicionales y actores económicos dominantes.

Las implicaciones de promover una reflexión de la paz decolonizadora como aquel conjunto de narrativas, discursos, prácticas y nociones de pacificación, diálogo y deliberación de lo público que coexiste entre la sociedad civil y los grupos populares. Responde a una lógica subalterna que va más allá de la racionalidad del Estado – capitalista y legitima las luchas de debajo de aquellos sectores marginados del desarrollo moderno-colonial. La importancia de instituir nuevas rutas de análisis en donde se reconozca las expresiones sentipensantes de los actores que influyen en la acción y práctica por constituir otras narrativas que logran articular las emociones, sentires y necesidades de los grupos excluidos de la modernidad tardía.

Los esquemas de control que ejercen las instituciones modernas que no logran dimensionar las expresiones y ejercicios autonómicos de los grupos en resistencia. Devela, una serie de enunciados que apuestan por hacer frente a los intereses propios del capital privado que manifiestan en lo público las élites, grupos y sectores funcionales al poder político hegemónicos. La paz en este contexto reflexionada desde el sentipensar del sujeto y la emancipación de los poderes populares teniendo como referencia un proceso intercultural crítico y dialógico entre los actores sociales, puesto que radica en el imperativo por romper con el proyecto colonialista de la racionalidad moderna-instrumental y el capitalismo en su máxima expresión (Sandoval, 2013).

En este sentido, la historia universal ha sumido una serie de relatos sustentados en el principio de la historia de los vencedores, dejando a un lado, las diversas situaciones, circunstancias e historias de los actores excluidos. Tal como sucede con la invisibilización político-epistémica que han sufrido los pueblos indígenas, comunidades rurales, mujeres y negritudes frente a la modernidad- colonialidad como un proyecto que excluye y niega la alteridad desde su propia condición humana.

La propuesta del pensador uruguayo Zibechi (2003) que ha generado debates al interior de las escuelas, centros y universidades que desconocen las expresiones y luchas de los movimientos alternativos que ejerce un peso por cuestionar y dinamizar los poderes públicos que coexisten en la democracia. Por ello, las acciones colectivas de los movimientos indígenas, sociales, populares y anti-sistémicos en la mayoría de las situaciones son muestra de situaciones en resistencia que buscan generar espacios para la democratización de los saberes al interior de la esfera pública.

El concepto analítico de la paz subalterna no consiste en la negación sustancial de las posturas epistémicas propias de narrativas eurocéntricas de dicho campo de conocimiento. Por el contrario, reside en la reflexión profunda de estas teorías a la luz de las situaciones, movimientos y dinámicas desde abajo que van en contravía del locus de enunciación de la sociedad civil neoliberal que re-produce las formas de

dominación históricas identificadas con los esquemas moderno- colonizadoras propios de la modernidad – capitalista (Cruz & Fontan, 2014).

El debate emergente de una paz decolonizadora en Nuestra América, significa un escenario en construcción bajo una dinámica formas de pensar y constituir redes de paz desde los grupos excluidos, los cuales se organizan de forma deliberada y autónoma por un buen vivir. Por ello, se apela a la capacidad de tejidos socioculturales que sirvan como muestras para la elaboración de saberes, a partir de la praxis de liberación ejercida por los actores marginados del sistema mundo- moderno colonial.

Al mismo tiempo, refleja un criterio por darle espacio y permitir la participación directa en los procesos socio-políticos que influyen de forma directa en la configuración de otras narrativas y prácticas al interior del Estado y el poder instituyen de la política subalterna al tomar distancia de la institucionalizada de los poderes facticos al interior de la democracia moderna/procedimental.

La lógica subalterna de la política como facultad de servicio y colaboración en el sentipensar y acción de los grupos excluidos del desarrollo moderno propio de la racionalidad instrumental de los poderes coloniales que coexisten en el Estado moderno – nación con sus características raciales, patriarcales y colonialistas de nuestros tiempos. Por ende, la capacidad de promover acciones de paces como una práctica de resistencia desde abajo, apela a la importancia de subvertir los ordenamientos político-epistémicos que coexisten al interior de las instituciones modernas propias de la democracia – liberal en la región.

La posibilidad de gestionar la solución de los conflictos mediante dispositivos, medios y estructuras que no estén cooptadas por los grupos de arriba, se constituyen en iniciativas que apuestan por la capacidad de emprender acciones populares y comunitarias desde los sujetos en su debate encaminado a la reconfiguración de la esfera pública y los esquemas internos/externos que constituyen las instituciones público-privadas.

En efecto, los enfoques eurocéntricos de los estudios de paz, desconocen en su mayoría investigaciones caviladas desde la praxis de los pueblos, las metodologías horizontales y la capacidad de diálogo abierto e intercultural crítico como temas de gran importancia y relevancia en la constitución de narrativas emergentes desde una episteme decolonizadora de la paz en Nuestra América (Fornet-Betancourt, 2004).

De esta forma, los escenarios que contribuyen a la violencia, conflicto, guerra y paz son muestra de la dinamización de la realidad social y la complejidad de situaciones que afectan de forma directa el equilibrio por la vida, seguridad, democracia y justicia en los grupos sociales marginados. La perspectiva subalterna de pacificación, se convierte en una ruta que hace de la paz no una política de Estado, es decir una acción de lo político que responde a las formas no-instituidas de las estructuras modernos-institucionales, sino bajo los esquemas de construcción y apropiación colectiva de los saberes, prácticas y narrativas emanadas desde los grupos oprimidos.

Tal como se encuentra en la concepción de paz intercultural y decolonial, puesto que parte de cuestionar las organizaciones socio-políticas tradicionales que juegan a la dinámica de la sociedad moderna – colonial, siendo un antecedente conducente a legitimar las situaciones que van a contrapelo de la historia y modelos oficiales de pacificación que impulsan los grupos internacionales encargados de establecer políticas de normalización e instrumentalización de la paz en una nación. Por ende, la dimensión intercultural decolonial rompe con las lógicas de corporativizar las formas de control sustentadas en la racionalidad de estatal (Sandoval, 2016).

La descolonización de la paz, responde a una concepción subalterna que tiene en cuenta las expresiones socioculturales de las voces excluidas y sometidas a un tipo de desarrollo moderno – colonizadora. Así pues, las iniciativas que son elementos para teorizar teniendo en cuentas los casos, experiencias y situaciones contra-hegemónicas como un referente por impulsar visiones alternas que articulan los espacios, discursos y sentires de los grupos subalternos en algún contexto de la vida pública.

Una forma de reconocer la subalteridad del sujeto en su momento histórico tiene que ver con su apuesta por reconfigurar los procesos políticos verticales y darles un sentido de horizontalidad, teniendo como base las fuerzas endogámicas que son proclives a la generación de alternativas que rompen con el velo de la colonialidad del saber. A su vez, la visión del poder colonizadora se convierte en una simple muestra de un espacio ontológico, material, lineal, positivista y cerrado que desconoce las iniciativas populares como muestras de paces desde los territorios en disputa por una democracia de orden contra-hegemónico del sistema mundo- capitalista.

Un aspecto de gran relevancia en la constitución de prácticas epistémicas de paz, resultan ser las iniciativas del sujeto no-colonizado y localizado en su condición de abajo, aquí su expresiones socioculturales e imaginarios colectivos basados en la defensa de la vida, democracia, poder popular y justicia sustantiva, tiene que ver con una visión de la ciudadanía sustantiva caracterizada por la ampliación de los derechos básicos y los político-culturales que buscan la re-organización de los espacios como constructores de paces en su propia realidad social.

EL GIRO DE(S) COLONIZADOR DE LOS ESTUDIOS DE PAZ

Las reflexiones expuestas hasta el momento sirven como un campo de análisis sobre la necesidad de impulsar investigaciones pensadas desde la articulación de la teoría y práctica de los grupos sociales sumidos al interior de sistema mundo- capitalista. La tarea de generar visiones alternas que sirvan como insumos para teorizar bajo la visión de la de(s)colonización epistémica, teórica, crítica y metodológica las enfoques, métodos y paradigmas que confluyen en las expresiones/casos/situaciones de construcción de paces en los territorios.

La reflexión crítica del sujeto subalterno se caracteriza por lograr incursionar en acciones que repiensen los movimientos sociales, indígenas, negros, feministas y ecológicos, puesto pone el dedo en la llaga a temáticas que generan diferencias sustanciales frente a las racionalidades colonialistas de los grupos hegemónicos. De esta manera, la praxis de liberación que ejercen las acciones colectivas y comunales son el reflejo de la búsqueda de un giro decolonial de la paz que sea acorde con las diversas posturas contra-hegemónicas que apelan a cuestionar desde abajo los modelos/esquemas de normalización e institucionalización de la paz neoliberal.

La perspectiva de una paz descolonizadora parte de cuestionar los paradigmas tradicionales de dicho campo de investigación, para así darle apertura a otras formas epistémicas de concebir las reflexiones en los ámbitos educativos, comunitarios, universitarios y privados en donde se parte del reconocimiento de las prácticas, imaginarios y visiones autonómicas de la paz que hace peso a la logia de la recolonización y sumisión del sujeto a los intereses del sistema mundo – capitalista. Por ende, la emergencia de la decolonización no cómo un sistema epistémico del siglo XXI, sino como un movimiento que articula las voces de paz que ejercen los actores sumidos en la invisibilización y ocultamiento por parte de los entes gubernamentales y la racionalidad de las élites por generar prácticas extractivistas en sus territorios.

Tal como sucede con la paz neoliberal que se convierte en un grillete de la modernidad –colonialidad, al no plantear bajo el esquema de cambio y revolución las soluciones reales a los grupos excluidos del desarrollo capitalista. Asimismo, la violencia sistémica que sigue presente en medio de situaciones de acuerdo oficiales de pacificación, refleja la falta de garantías materiales, inmateriales y espirituales que sean propicias para forjar las condiciones de paz estructural que demandan las comunidades al interior de la nación.

La incapacidad de modificar aspectos sustanciales de la paz institucional que no logran ofrecer alternativas, espacios y proyectos para apostar a la participación directa, horizontal y dialógica sobre los conflictos, violencias e injusticias. Tiene que ver con la visión restringida que existe en los debates sobre la construcción de paces desde el sentipensar de los sujetos y en el marco de la deliberación de las razones y sentires que rompe con la dinámica de la racionalidad instrumental y privada del capital en lo público, dado que está sumido en las formas de control y operacionalización de las instituciones político-burocráticas.

Una situación de larga discusión sobre los intentos de impulsar proyectos de pacificación y normalización del conflicto en sus diversas expresiones, refleja una práctica restringida de la política que no tiene un asidero pragmático en el campo de la institucionalidad. Puesto que no logran dimensionar las particularidades, demandas y exigencias de los grupos excluidos del desarrollo y las dinámicas del poder colonizadora. Tal como sucede con las iniciativas autonómicas de los pueblos indígenas, comunidades rurales y las organizaciones sociales no alineadas a las dinámicas de control político-territorial que ejercen las instituciones públicas de los gobiernos neoliberalizados.

La importancia de incentivar narrativas de construcción de paz en los territorios, a partir del reconocimiento de las expresiones socio-populares de las comunidades. Se concibe como una apuesta por interpelar las estructuras modernas y político – burocráticas que están sumidas en una dimensión de control, dominación y violencia sistémica, la cual va en contravía de las formas de organización de abajo realizada por los actores

subalternos.

En efecto, el giro decolonizador parte de contemplar tres elementos transversales de suma importancia:

1. La crítica epistémica a los esquemas, modelos, teorías y paradigmas que han constituido los estudios de paz eurocéntricos (positivo, negativo, lineal, sistémico, estructural e instruccionales entre otros), debido a que desconocen las expresiones de luchas, voces e historia de vida de los grupos invisibilizado por la modernidad – colonialidad.

2. La necesidad de reconocer las experiencias de luchas antisistémicas, subalternas y alternas que realizan los sujetos en sus diversos contextos socioculturales. Así pues, las iniciativas de organizaciones, distribución y configuración de prácticas de solidaridad, respeto y colaboración por concretar proyectos en función de sus intereses en los territorios, devela una iniciativa que apuesta por la elaboración de tejidos de paz al interior de las comunidades (Walsh, Catherine, Schiwy, Freya y Castro-Gómez, Santiago, 2009).

3. La oportunidad de proponer metodologías colaborativas e interculturales desde la acción – participativa que los sujetos realizan en sus comunidades. Por ello, las luchas subalternas enfocadas a la construcción de poderes populares reflexionados desde el sentipensar del sujeto, reflejan un campo emergente de oportunidades que apuestan por hacer grietas a la colonialidad del saber y las lógicas de control paraestatal que coexisten en la esfera pública (Díaz, 2015).

Las condiciones históricas que atraviesa Nuestra América en donde existen procesos geopolíticos sustentados en los intereses de los capitales privados y la imposición de modos, esquemas y proyectos extractivistas en las regiones, a partir de las demandas de los grupos transnacionales que han desmantelado los derechos socio-político-lobares en la región, al establecer una serie de requisitos propios del capitalismo en su dimensión neoliberal. Igualmente, la fuerza que ejercen las instituciones financieras internacionales que ven en las políticas belicistas, que incursionar en el discurso de la “defensa” de los derechos humanos y derecho internacional humanitario, el crimen transnacional organizado, el narcotráfico, las redes de lavado de dinero y las violencias de los grupos guerrilleros / paramilitares como un estrategia de soft-power con el fin de incursionar en prácticas de ruptura de la esfera pública y la soberanía de algún país en la región.

La condición de despolitización de los procesos instituyentes del poder por parte de los grupos subalternos, responde a la necesidad de descolonizar las relaciones socio-políticas en el marco de la integración de saberes y la capacidad de tejer redes horizontales de democratización de los poderes populares, al ser espacios epistémicos que se articulan como rutas para superar la visión procedimental de la política institucionalizada, ofreciendo una oportunidad para las expresiones contra-hegemónicas de los grupos de abajo.

En efecto, la paz subalterna cuestiona las estructuras tradicionales y funcionales del poder hegemónico, parte de recuperar las voces de los excluidos del mal desarrollo, con el fin de lograr configurar acciones desde su propia coexistencia. Una visión que sirve para interpelar los medios, mecanismos e instituciones fundamentadas en la racionalidad –instrumental y los sistemas de explotación creados por los actores tradicionales para así reproducir las formas de dominación que constituyen las prácticas instituyentes del poder moderno-colonizador (Sandoval, 2016).

El debate epistémico de los estudios de paz Latinoamericano, se encuentra en plena construcción y requiere de amplias rutas, campos y escenarios para lograr generar senderos epistémicos que articulen la teoría y práctica desde la acción del sujeto en su fin por transformación la realidad social que le corresponde. Así pues, la importancia de articular trabajos provenientes de la sociología política al considerar los estudios de paz como un espacio de investigación a largo plazo, el cual permita plantear alternativas al interior de las problemáticas de las comunidades, grupos y sociedades que lucha contra la modernidad – colonialidad.

La perspectiva epistémica que contempla el imperativo ético-político teniendo en cuenta las interpretaciones y apropiaciones de las paces que ejercen los grupos sociales en sus respectivas diferencias sustanciales: temporales, espacios y territoriales. Asimismo, la importancia de repensar el Estado y la re-politización de las instituciones, debido a que no tienen la capacidad de contemplar las dimensiones populares de los pueblos indígenas, negros, mujeres y grupos campesinos que operan bajo la dinámica de las autonomías en sus territorios en emergencia por otra realidad desde su propia condición sociocultural.

La paz subalterna en diálogo intercultural de los sujetos, radica en la posibilidad de concebir otras epistemes que logren cuestionar los procesos de institucionalización propios de la modernidad tardía. Por ello, la emergencia del pensar la paz al margen de los conflictos, violencias y despojos son elementos de gran

relevancia para ir a contra-pelo de los medios de control que ejercen los grupos dominantes. Un aspecto relevante, al momento de plantear investigaciones que tenga un sentido ético y de compromiso contra las prácticas extractivistas y de excusión que han ejercido los grupos tradicionales en los diferentes espacios sociales y culturales de lucha que apuesta por la renovación de los poderes populares en la vida pública al interior de las sociedades no-colonizadas.

En definitivas, la necesidad de seguir impulsando estos debates en estos tiempos, tiene que ver con la capacidad de cuestionar de adentro las estructuras moderno/coloniales, debido a que desconocen las iniciativas de reconstrucción de tejido de paz que buscan constituir realidades interculturales, horizontales y equitativas frente a la fuerte ola de violencias, opresión y sumisión que han ejercido los grupos hegemónicos sobre los movimientos que re-existen al interior de sus territorios. En donde el Estado moderno-capitalista y el imaginario societal de exclusión, indiferencia y negación de los problemas cotidianos toma mayor fuerza en el marco de la profunda crisis civilizatoria de nuestros tiempos.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Los paradigmas de emancipación de luchas populares que apuestan a la construcción real de paz en los territorios, se caracterizan por generar formas alternas de luchas que van más allá de los medios, dispositivos y mecanismos modernos de control estatal. La necesidad de proponer proyectos que nazcan en el seno de los movimientos, colectivos y organizaciones populares que establecen rutas contra-hegemónicas es parte de una apuesta en marcha de la descolonización de la paz en Nuestra América.

Las experiencias decolonizadoras que ejercen los pueblos indígenas, comunidades campesinas y actores subalternos que interpelan las formas autoritarias y céntricas del poder colonizador. Implican, una serie de luchas a contra-pelo de las lógicas tradicionales que reflejan las estructuras paquidermas y tradicionales que desconocen las expresiones de resistencia que emergen de la praxis ético-política de liberación liderada de forma colectiva desde abajo.

Las grietas epistémicas que ejercen los movimientos anti-sistémicos en sus dimensiones locales de resistencia en Nuestra América, responde a una serie de luchas que cuestionan desde abajo/adentro los procesos democráticos que no logran dimensionar las necesidades reales de los sujetos colectivos y las demandas instituidas al interior de los territorios. Por ende, las luchas por otros mundos posibles y las prácticas epistémicas decolonizadoras que proviene de las acciones populares que apuestan por otro tipo de proyectos económicos solidarios y comunales, que van más allá de la narrativa oficiales y la racionalidad instrumental del Estado moderno-colonizador.

Por ende, la necesidad de impulsar los procesos populares de descolonizar el saber teniendo como referencia la capacidad de subvertir los poderes con el fin de democratizar las oportunidades, para así reconocer otras epistemes que sirvan como insumo para superar las barreras que impone los grupos de poder y los sectores moderno/coloniales que establecen esquemas político-burocráticos que están sumidos a las narrativas institucionales de los sectores dominantes al interior de la sociedad civil.

La posibilidad de seguir fortaleciendo discusiones inter-epistémicas y subjetivas que sirvan como plataformas para cuestionar los discursos científicos basados en modelos de colonización y control que reproducen los imaginarios de los grupos tradicionales. De esta forma, la apuesta de dinamizar la política desde abajo recae en ir más allá del velo de la modernidad – colonialidad para darle relevancia a las prácticas de subalternidad que ejercen los movimientos, colectivos y organizaciones en resistencia frente a la corriente eurocéntrica del poder moderno-colonizadora.

En últimas, las narrativas de paces subalternas en Nuestra América son el reflejo del giro decolonizadora y en potencia por ir más allá de los cánones modernos e imperantes de un tipo de conocimiento basados en el colonialismo interno y la sumisión del pensamiento crítico sistémicos. Debido a que recurre a la esperanza de cuestionar y hacer teniendo en cuenta la praxis de liberación y la congruencia ético-política por otros mundos posibles y necesarios que hagan frente a la modernidad- colonialidad, la cual profundiza en la crisis civilizatoria de despojo, violencia y pobreza en la región, para darle paso a las luchas y estrategias comunitarias que van a contrapelo del sistema moderno- capitalista producto del contubernio de la sociedad civil neoliberalizada.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, J. (2 de noviembre de 2008). "El planeta tierra, los movimientos antisistémicos y la alerta roja zapatista". Obtenido de Estado y sociedad: <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/33197/29a39ph2008n4.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- ALONSO, J. (2013). Repensar los movimientos sociales. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - CIESAS. México D.F.
- ALVEAR, Jorge. (2008). "La paz neoliberal: el postulado de la razón instrumental sobre la razón dialógica". Criterio Jurídico, Vol. 8 No. 2, Bogotá. pp.147-169.
- BORDA, F.O. (2009). Una sociología sentipensante para América Latina - Orlando Fals Borda. Siglo del Hombre Editores - Clacso. Bogotá
- CRUZ, J. (2018). "Los estudios de paz latinoamericanos en la encrucijada Producir o reproducir, una mirada desde las epistemologías del Sur". Revista CoPaLa. Año 3, número 5, México D.F., pp.9-21.
- CRUZ, J., & FONTAN, V. (2014). "Una mirada subalterna y desde abajo de la cultura de paz". Ra Ximhai, Vol. 10 No. 2, México D.F., pp.135-152.
- DÍAZ, Z. (2015). "Raúl Fonet-Betancourt: Interculturalidad para la emancipación en América Latina". Opción, Vol. 31 No. 78. Maracaibo pp. 145-156.
- FONTAN, V. (2012). Decolonizing peace. World Dignity University Press. Washington.
- FONET-BETANCOURT, R. (2004). Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual. Trotta. Madrid.
- HOROWITZ, I. (1977). Foundations of political sociology / Fundamentos de sociología política. Fondo de Cultura Económica. México D.F.
- LÓPEZ Y RIVAS, G. (2004). Autonomías. Democracia o contrainsurgencia. Era. México D.F.
- MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Á. (2018). "Presentación: La alternativa de una paz democrática." Utopía y Praxis Latinoamericana, Año 23, Maracaibo, pp. 8-9.
- MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Á. (2018). "The role of political construction of intercultural praxis". Revista FAIA - Vol 7, No 31 (2018): Homenaje a Aníbal Quijano Buenos Aires. pp. 1-14.
- QUIJANO, A. (2014). Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder: CLACSO. Buenos Aires.
- SANDOVAL, E. (2013). Educaciones interculturales en México. Buenos Aires: Estudios sociológicos editora.
- SANDOVAL, E. (2014). "Educación, paz integral sustentable y duradera." Raximhai - UAIM, Vol.10 No 2. El Fuerte. pp.115-133.
- SANDOVAL, E. (2016). Educación para la paz integral - Memoria, interculturalidad y decolonialidad. ARFO Editores e Impresores LTDA. Bogotá.
- SANDOVAL, E. (2018). Etnografía e Investigación acción intercultural para los conflictos y la paz. Metodologías Descolonizadoras. Editorial Alfonso Arena, F. P. Caracas.
- SANDOVAL, E., & CAPERA, J. (2019). "La emergencia del pensamiento intercultural en Nuestra América: reflexiones desde la filosofía anti-hegemónica y sub-alterna de Álvaro B. Márquez-Fernández". Utopía y Praxis Latinoamericana, Vol. 24 No1, Maracaibo, pp. 144-158.
- SANDOVAL, R & ALONSO, J. (2015). Pensamiento crítico, sujeto y autonomía. CIESAS. México D.F.

SANTOS, B. (2009). Epistemología del sur. Siglo XXI. México D.F.

SANTOS, B. (22 de enero de 2017). "Colombia entre la paz neoliberal y la paz democrática." Obtenido de Kavilando: <https://kavilando.org/index.php/2013-10-13-19-52-10/conflicto-social-y-paz/5223-colombia-entre-la-paz-neoliberal-y-la-paz-democratica-1>

SANTOS, B. (2018). Si Dios fuese un activista de los derechos humanos. Trotta. Madrid

WALSH, Catherine, SCHIWY, Freya y CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2009). Indisciplinar las ciencias sociales - Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: Perspectivas desde lo Andino. Quito: UASB/Abya Yala.

ZIBECHI, R. (2003). "Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos". Osal, Vol 9, Buenos Aires pp.185-188.

BIODATA

José Javier CAPERA FIGUEROA: Doctorante en Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana (México). Maestro en sociología política del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Politólogo de la Universidad del Tolima. Analista político y columnista del periódico el Nuevo Día (Colombia) y Rebelión.org (España). Correo: caperafigueroa@gmail.com
<http://josecaperafigueroa.blogspot.mx/> .



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 90-100
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

La teología decolonial en México: desde abajo y desde el reverso de la religión sacrificial

Decolonial theology in Mexico: from below and from the reverse side of the sacrificial religion

Carlos MENDOZA-ÁLVAREZ

carlos.mendoza@ibero.mx

Universidad Iberoamericana Ciudad de México. México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4003118>

RESUMEN

La teología decolonial es la expresión que designa aquí a las teologías de la liberación de tercera generación que surgen con potencia desde las prácticas de resistencia de aquellas subjetividades invisibilizadas por el pensamiento hegemónico. Un rasgo que suele desconocerse de la línea abismal es la versión sacrificial de la religión que subyace a las ideologías políticas, sea de ultraderecha como teología de la prosperidad o de gobiernos de izquierda que manipulan el sentimiento religioso. Por eso es pertinente analizar la teología decolonial que surge como espiritualidades anti-sistémicas como resistencias de personas y colectivos que buscan rescatar las sabidurías diversas a partir de la indignación y la esperanza que deconstruyen las violencias de hoy.

Palabras clave: Espiritualidades, violencias, resistencias, teología decolonial.

ABSTRACT

Decolonial theology represents the third generation of liberations theologies, raised powerful from the practice of resistance lived by persons and communities hidden by the hegemonic thinking. An important aspect of the "abyssal thinking" is the sacrificial version of religion, supporting political ideologies from extreme right as theology of prosperity, or left political parties manipulating religious emotions. In this context this article articulates a decolonial theology raising from anti-systemic spiritualities as resistance(s) lived by persons and communities searching to keep alive the wisdom of native populations, as an expression of their indignation and hope deconstructing the diverse experiences of violence(s) in contemporary world.

Keywords: Spiritualities, violence(s), resistance(s), decolonial theology.

Recibido: 15-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



1. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN CLAVE DECOLONIAL

Hace medio siglo, aun en contexto de Guerra Fría, nació en América Latina la teología de la liberación¹ como expresión de la vida de las comunidades cristianas insertas en medios populares que optaron por los pobres como condición del seguimiento de Cristo y del anuncio del Reinado de Dios, en contexto de explotación creciente y empobrecimiento de las mayorías del subcontinente. La obra de Pablo González Casanova acompañó las reflexiones de varios teólogos latinoamericanos de aquella primera generación.²

Las Iglesias católica y protestante se abrían así a la escucha del “clamor de los pobres de la tierra que se eleva al cielo” –expresión clásica de los Documentos de Medellín y Puebla de la II y III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano respectivamente–, preguntándose por las causas estructurales del sufrimiento del inocente y desplegando una praxis social y eclesial de solidaridad con los empobrecidos de la tierra.

De manera concomitante, en aquella década de los años sesenta del siglo XX, las revoluciones social, sexual y estética de los núcleos urbanos en Occidente tuvieron la osadía de “imaginar” un mundo distinto al que produjo la guerra en Vietnam y las dictaduras militares de América del Sur, bajo el pretexto de la lucha contra el comunismo que “invadía al mundo”. Un rasgo común que marcó en especial a las juventudes politizadas de Europa y el continente americano.

De manera específica en América Latina, si bien los movimientos sociales y guerrilleros de los años 60-90 del siglo XX estuvieron inspirados efectivamente en el sueño de una revolución social, existía en su raíz una “mística” de la lucha por el socialismo histórico³. Esa “mística” encontró un cauce propio en los actores religiosos altamente sensibles al sufrimiento del pueblo pobre y marginado que se hacinaba en las crecientes megalópolis de la región, de São Paulo y Lima, hasta Bogotá, Santiago y México D.F. Estos movimientos eclesiales habían recibido el impulso del Concilio Vaticano II, concluido en 1965, caracterizado por el afán de llevar adelante un diálogo franco del cristianismo católico con el mundo moderno para compartir con los contemporáneos “el gozo y la esperanza” de un mundo mejor.

Nació así, con ambos impulsos venidos de los movimientos sociales y de la renovación eclesial hace medio siglo, la primera generación de la teología de la liberación que optó por los pobres⁴ como signo de la llegada del Reino de Dios a la humanidad herida.

La elaboración teórica de la teología de la liberación llevó un par de décadas hasta concretar un corpus fundante⁵ de procesos eclesiales, proyectos sociopolíticos y obras escritas buscando la encarnación de los

¹ Es bien conocida la génesis de la teología de la liberación en contexto sudamericano con las obras fundacionales de Rubem Alves (*A Theology of Human Hope*. Corpus Books, Washington and Cleveland, 1969) y Gustavo Gutiérrez (*Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, 1971). Menos conocida es la historia de esa primera generación en México, véase al respecto: Mendoza-Álvarez, Carlos. “La teología de la liberación en México: recepción creativa del Concilio Vaticano II”, *Revista Theologica Javeriana*, Vol. 64, N°- 177 (enero-junio de 2014) 157-179.

² El diálogo de Pablo González Casanova con la teología de la liberación fue permanente y fecundo para ambas partes. Véanse los siguientes dos artículos significativos del sociólogo mexicano: “El discurso de la rabia (Lo que dije y lo que no alcancé a decir)”, *Christus. Revista de Teología y Ciencias Humanas y Pastoral*, Núm. 774, Año LXXIII (septiembre-octubre de 2009) 29-40; y “La teología de la liberación”, *Proceso* 461 (2 de septiembre de 1985) 32-34. Durante décadas mantuvo un abierto diálogo con teólogos de la liberación, tales como el dominico Miguel Concha y los jesuitas del CRT, sobre el primero véase: Concha, Miguel. “Conmemoración de la teología de la liberación”. *La Jornada* (3 de noviembre de 2012). URL: <https://www.jornada.com.mx/2012/11/03/opinion/013a1pol> [Consulta: 24 de abril de 2020]. Por otra parte, una visión de conjunto de esa “epistemología de la exclusión social” puede consultarse en: Torres Guillén, Jaime. *Dialéctica de la imaginación: Pablo González Casanova, una biografía intelectual* (México: La Jornada/Demos, 2014. Una síntesis de la innovación epistemológica para las ciencias sociales se encuentra en la entrada de la *Enciclopedia Electrónica de Filosofía Mexicana* preparada por Jaime Torres Guillén. URL: http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Autores/OtrosFilosofos/Gonzalez_Casanova_Pablo.pdf [Consulta: 30 de abril de 2020]. Finalmente: “La imaginación sociológica de Pablo González Casanova”. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 79, Núm. 1 (2017), México, UNAM. URL: <http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/57657> [Consulta: 2 de mayo de 2020].

³ Cf. Frei Betto. *Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto* (La Habana: Oficina del Consejo de Estado, 1985).

⁴ Codina, Víctor. “Teología de la liberación 40 años después” en *Horizonte*, vol. 11, n° 32, Belo Horizonte (octubre-diciembre 2013) 1357-1377.

⁵ Distinguimos aquí tres ejes de este corpus: uno doctrinal, otro histórico y uno más pastoral, con las siguientes obras, respectivamente:

valores del Evangelio en la vida de personas y comunidades de las periferias urbanas, así como en el campo y los sectores juveniles y obrero que eran más sensibles a la necesidad de un cambio estructural de una sociedad capitalista y militar imperante.

Aquella primera generación de teólogos de la liberación y pastores eclesiales –casi exclusivamente varones, clérigos y homófobos en su mayoría⁶– inspiró una Iglesia de los pobres que acompañó movimientos sociales diversos, como los “Sin Tierra” en Brasil o las Comunidades Eclesiales de Base en toda la región y la pastoral de la tierra y la Iglesia autóctona en diversos países de la cordillera andina, Mesoamérica y la Amazonía. Pero también promovió una renovación de la vida religiosa, sobre todo femenina, que la llevó a insertarse con enorme fuerza profética en medios populares, dejando atrás las obras asistencialistas con las que por siglos la vida religiosa estuvo cuidando las heridas del cuerpo social en nombre de Cristo.

Una Iglesia “martirial” nació de este proceso de teología de la liberación de primera generación con figuras como Dom Helder Cámara y Dom Pedro Casaldáliga en Brasil, Monseñor Romero en El Salvador, Monseñor Gerardi en Guatemala y el Grupo de Obispos Amigos en México que –si bien minoritario en una jerarquía católica conservadora y aliada del régimen priísta– supo infundir en las zonas rurales de México un proceso de inculturación de la fe que daría paso a un nuevo rostro del cristianismo inculturado en contexto indígena y campesino que con los años culminaría en el surgimiento de potentes iglesias autóctonas en procesos diversos de autonomía social, cultural y religiosa.

2. LA DIMENSIÓN TEOLÓGICA DE LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

Sin embargo, la caída del Muro de Berlín en 1989 significó un duro golpe para las expectativas del socialismo histórico en todo el mundo y, en particular, en América Latina. El paso al mundo unipolar en aquella última década del siglo XX dejó en el desamparo a muchos movimientos revolucionarios que luchaban por un cambio social. En este contexto, un socialismo con rostro “pragmático” llegó al gobierno en varios países latinoamericanos como Brasil, Argentina, Uruguay, Chile, Venezuela, Bolivia, Ecuador y Nicaragua. Pero con los años ese socialismo latinoamericano se reveló marcado por el pragmatismo económico y financiero: los proyectos de gobierno de partidos de izquierda no llegaron a promover las reformas estructurales necesarias, como lo señalaron con aguda mirada Frei Betto⁷ y Raúl Zibechi⁸ en años recientes. Sin duda, cabe subrayar que esos gobiernos de izquierda sacaron de la pobreza a millones de latinoamericanos, promoviendo el surgimiento de clases medias con afanes consumistas. Pero no lograron llevar adelante un proceso profundo de “cambio de mundo” que enfrentara las otras violencias que imponían la hegemonía del capital.

Nos referimos, por supuesto, al patriarcado y al colonialismo finquero que denunció y analizó en su momento Boaventura de Sousa Santos⁹, en diálogo y debate con intelectuales latinoamericanos de una

Elacuría, Ignacio y Sobrino, Jon (eds.) *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomos I y II (Madrid: Trotta, 1994); Dussel, Enrique Domingo (ed.) *Historia General de la Iglesia en América Latina*, 10 tomos (CEHILA/Sígueme et al, 1983) URL: <http://www.cehila.org/publicaciones-.html> [Consulta: 29 de abril de 2020]; y De Mori, Geraldo Luiz (ed.). *Theologica latinoamericana. Enciclopedia digital* (Belo Horizonte: FAJE, 2014), URL: http://theologicalatinoamericana.com/?page_id=120 [Consulta: 30 de abril de 2020].

⁶ Una mirada colectiva retrospectiva de sobre los aportes de esta primera generación puede verse en: *50 años de Vaticano II: Análisis y perspectivas. Memorias del Congreso Continental de Teología* (Bogotá: Paulinas, 2019).

⁷ Véase como ejemplo su crítica a los gobiernos del fracaso del PT como gobierno de izquierda en Brasil: <http://www.resumenlatinoamericano.org/2018/03/20/brasil-frei-betto-estamos-desmovilizados-con-el-pt-fortalecemos-la-mentalidad-consumista-y-no-la-ciudadana/> [Consulta: 1º de mayo de 2020].

⁸ La crítica del pensador uruguayo, como autor mayor del pensamiento decolonial y anti-sistémico, a los gobiernos de las izquierdas latinoamericanas se realiza desde los análisis de las microhistorias de resistencias. Cf. Zibechi, Raúl. *Descolonizar la rebeldía* (Madrid: Zambra-Baladre, 2014); *Pensar las autonomías* (Madrid: Bajo Tierra, 2011).

⁹ La obra que resultó con el tiempo ser un parteaguas en el pensamiento crítico es sin duda: De Sousa Santos, Boaventura. *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide* (Boulder/Londres: Paradigm Publisher, 2014). Un resumen del propio autor puede verse en: De Sousa Santos, Boaventura. “Introducción: las epistemologías del Sur”. URL: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf [Consulta: 1º de mayo de 2020]. Dicha “Introducción” fue publicada en: Meneses, María Paula (coord.) *Epistemologías del Sur* (Buenos Aires: CLACSO, 2018). Pero el subsecuente diálogo a fondo con el pensamiento decolonial latinoamericano abrió nuevos debates como el del “colonialismo interno” que propuso Rivera Cusicanqui,

nueva generación. Cristalizó así, desde los años noventa del siglo pasado, un pensamiento crítico latinoamericano que aportaría a la discusión en el sur epistémico la *transversalidad* de una epistemología de la diversidad: de los saberes de los pueblos originarios, de los movimientos feministas de diversa índole, y de las minorías sexuales invisibilizadas por el patriarcado heteronormativo. Surgieron así voces y epistemologías diversas con las más agudas críticas al pensamiento hegemónico, desmontando las violencias desde la exclusión y las resistencias.

Esta ruptura epistemológica con la modernidad instrumental –planteada desde el Sur epistémico– fue creando referentes históricos precisos de autonomías diversas. Cabe resaltar aquí la importancia simbólica de los movimientos de autonomías de los pueblos originarios del continente, desde Canadá hasta la Patagonia, que se concentraron en los “caracoles zapatistas” como un crisol de una nueva forma de autogobierno, surgido de una sabiduría milenaria, pero actualizado en contexto de crisis del antropoceno, con el capitalismo en su fase neoliberal como principal cabeza de la hidra¹⁰.

Sin embargo, las epistemologías del Sur fecundadas por las mismas subjetividades vulneradas ahora en proceso de autonomía, con dificultad lograban integrar en su análisis el factor religioso como parte de la línea abismal que separa al mundo del privilegio de las mayorías violentadas por el capitalismo, el patriarcado y el colonialismo. Tal ha sido la tierra incógnita que un grupo de colegas latinoamericanos hemos explorado de manera conjunta desde hace una década para comprender el origen “sacrificial” de las violencias referidas. Por supuesto, la teoría mimética –propuesta por René Girard hace medio siglo– fue un referente importante, aunque no el único de aquellas pesquisas. Los análisis tanto fenomenológico como existencial de la (im)posible intersubjetividad, en tiempos de la globalización y la exclusión, fueron revelándose como una parte impostergable para los debates en curso.

3. LAS RESISTENCIAS COMO ESPIRITUALIDADES

Mencionemos aquí, a manera de planteamiento inicial, tres vías de pensamiento decolonial surgidas en la interseccionalidad del análisis de la intersubjetividad, donde confluyen la teoría mimética, la fenomenología de la vulnerabilidad y la existencia kairológica. En ese “nudo epistemológico” se atan los diversos hilos de la teología decolonial para la comprensión de las violencias y su superación.

3.1. La religión sacrificial como justificación de las violencias

El pensamiento hegemónico –que diagnosticó Boaventura de Sousa Santos con la trilogía ya enunciada– fue problematizado de manera creativa en América Latina por Silvia Rivera Cusicanqui, Gladys Tzul Tzul y Gustavo Esteva desde sus propias perspectivas epistemológicas, tales como el colonialismo interno, el feminismo comunitario¹¹ y las autonomías indígenas. Cada una de ellas enfatiza las violencias, pero subrayando las resistencias epistémicas surgidas de mujeres indígenas aymara en Bolivia, la potencia de las colectivas feministas *k'iche'* en Guatemala y la fuerza de las comunidades zapotecas, mixes y mixtecas por autonomías territoriales y epistémicas¹² en el sur de México. Esos hilos tejen voces antiguas y nuevas de “comunalidad”¹³.

Silvia. Violencias (re)encubiertas en Bolivia (Santander: Otramérica, 2012). O bien, el debate sobre “las guerras epistémicas” analizadas por una colectiva de pensadores anti-sistémicos en torno al neo-zapatismo en Chiapas. Véase sobre este último tema: Leyva, Xóchitl (coord.). *Prácticas otras de conocimiento(s) Entre crisis, entre guerras*. 3 tomos (San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Editorial Retos, 2016). La versión digital preparada por CLACSO en Buenos Aires puede verse en: <https://cpalsocial.org/documentos/624.pdf> [Consulta: 1º de mayo de 2020].

¹⁰ Comisión Sexta del EZLN. *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*, 3 vols. (San Cristóbal de Las Casas: CIDEUCI-Uniterra, 2015).

¹¹ Tzul Tzul, Gladys. *Sistema de bogobierno comunal indígena* (Guatemala: Editorial Maya Wuj, 2016).

¹² Una síntesis actual de la obra de Gustavo Esteva puede verse en: González Gómez, Alberto Elías. “La insurrección en curso. El pensamiento filosófico-político de Gustavo Esteva” en *Revista de Ciencias y Humanidades*, Medellín, Vol. IX, n° 9 (julio-diciembre de 2019) 119-138.

¹³ Recomendamos ampliamente las “Conversas do Mundo...” realizadas por el Proyecto Alice de la Universidad de Coimbra en Portugal,

Sin embargo, a pesar de su aguda mirada sobre las sabidurías ancestrales de Abya Yala, también en estos debates decoloniales "lo religioso" aparece solamente como un factor de configuración identitaria y comunal, preciso para los pueblos originarios. Pero, sin analizar de manera suficiente –a nuestro juicio– el papel de las espiritualidades y sabidurías de la humanidad en la configuración de las (inter)subjetividades en resistencia y como expresión de una sabiduría vivida como resistencia "epistémica"¹⁴.

De ahí que el análisis de lo religioso como proceso sacrificial de exclusión, invisibilización y *exterminio del otro* haya sido propuesto hoy por filósofos de las resistencias como un elemento imprescindible para comprender las dos principales funciones de la religión para la constitución de la (inter)subjetividad posmoderna: (i) por un lado el papel de la religión sacrificial como "argamasa" del edificio de la violencia del pensamiento hegemónico; y, por otra parte, (ii) el papel de las sabidurías espirituales de los pueblos como procesos de liberación y construcción de autonomías a partir de las mismas resistencias ante las diversas violencias, para la reconstitución del cuerpo social herido y la promoción del Buen vivir de personas, colectivas y pueblos.

De ahí que, siguiendo la teoría mimética, pero en perspectiva decolonial¹⁵, sea posible explicar el origen de la cultura¹⁶ precisamente en esta justificación del sacrificio (léase exclusión) de alguna víctima para dotar de estabilidad al grupo, proceso que tuvo en la religión arcaica su expresión inicial. Pero se trata de un proceso que ha sido substituido por el mercado en tiempos modernos. En efecto, esta justificación del sacrificio como origen de la cultura fue ganando influencia primero en las religiones chamánicas primero y en las religiones abrahámicas después, de suerte que la justificación del sacrificio para estabilidad al grupo en medio de la crisis fue consagrada como principio justificador de la violencia ritual. Pero en tiempos modernos, el sacrificio de las subjetividades "basurizadas" es planteado como necesario en aras del consumo ilimitado del mercado global.

El desenmascaramiento de este proceso del linchamiento colectivo como fuente de unanimidad fue llevado a cabo por Jesús de Nazaret¹⁷ según el testimonio de los evangelios, aunque la religión cristiana posterior volvió a recrear esa lógica sacrificial de la que Cristo quería liberar a la humanidad. Sin embargo, cabe subrayar que el Galileo no fue el único personaje de la historia espiritual de la humanidad que vislumbró este horizonte de necesidad de superación de la religión sacrificial como exclusión del otro percibido como rival, amenaza y fuente del mal. Otros maestros y personas sabias de la humanidad lograron superar la visión del otro como enemigo, aunque fueron con frecuencia sacrificadas por las instituciones religiosas de su tiempo.

En este sentido, la idea hebrea de los *tsedakim*¹⁸ o "las personas justas de la historia" designaba ya ese horizonte de la mística judía de desmantelamiento del sacrificio del otro como condición de posibilidad de la superación de las violencias de cualquier tipo y como puerta de la redención en la historia.

bajo la dirección del Boaventura de Sousa Santos: URL: <http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/globalllearning/conversations-of-the-world/?lang=pt> [Consulta: 1º de mayo de 2020]. En particular, la conversación con Gustavo Esteve, en Unitierra Oaxaca, publicada en 2020.

¹⁴ Asumimos aquí un diálogo en curso con Raúl Fornet-Betancourt en torno a la dimensión filosófica de las espiritualidades. Véase: Fornet-Betancourt. *Filosofía y espiritualidad en diálogo*. Concordia Band 68 (Aachen: Mainz Verlag, 2016).

¹⁵ Véanse, como primicias de esta recepción latinoamericana de la teoría mimética en clave decolonial, las siguientes obras: De Castro Rocha, João Cezar. *Mimesis e invisibilización social* (México: Universidad Iberoamericana, 2015) y Mendoza-Álvarez, Carlos. *Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos* (Barcelona: Herder, 2016).

¹⁶ Tesis de fondo que guía la conversación de João Cezar de Castro Rocha y Pierpaolo Antonello con René Girard: no para justificar la violencia como destino fatal humano sino para interpretar la memoria histórica de la violencia desde que tenemos memoria histórica como humanidad. Cf. Girard, René, Antonello, Pierpaolo & De Castro Rocha, João. *Evolution and Conversion. On the Origins of the Culture* (Londres: Bloomsbury, 2007).

¹⁷ Cf. Girard, René. *Veo a Satán caer como el relámpago* (Barcelona: Anagrama, 2010).

¹⁸ El Salmo 34, 17 dice: "Claman los justos (*tsedakim*) y YHWH les escucha, y les libra de todas sus angustias". El Talmud hebreo también hablará de los justos, pero vinculándolos a las naciones: "The Gemara raises an objection from another *baraita* against the notion that Job was a Jew: Seven prophets prophesied to the nations of the world, and they are: Balaam and his father Beor, and Job, Eliphaz the Temanite, and Bildad the Shuhite, and Zophar the Naamathite, and Elihu ben Barachel the Buzite, which indicates that Job was not Jewish. He said to him: And according to your reasoning that Job could not have been Jewish because he prophesied to the nations of the world, was Elihu ben

En el contexto latinoamericano y global actual, caracterizado por la vuelta de los fundamentalismos religiosos¹⁹ en alianza con gobiernos de ultraderecha o de autoritarismos diversos –desde Trump en los Estados Unidos hasta Bolsonaro en Brasil o López Obrador en México–, esas prácticas identitarias y proteccionistas emplean también una justificación religiosa sacrificial del otro para justificar sus discursos y prácticas proteccionistas, clasistas, racistas y machistas.

De ahí la importancia de desarrollar con mayor hondura en el futuro esta perspectiva mimética que permite dismantelar la justificación religiosa sacrificial que caracteriza a los regímenes autoritarios de tiempos de la “desglobalización”. De esta manera, siguiendo la senda abierta por las resistencias de las personas justas de la historia desactivando será posible ir dismantelando la violencia estructural del mundo presente, en medio de la crisis civilizatoria ambiental y social del siglo XXI.

3.2. La (inter)subjetividad que surge desde la vulnerabilidad como potencia de experiencia

La segunda dimensión que emerge en estas intersecciones epistémicas de lo posmoderno con lo decolonial es el impostergable análisis de la (inter)subjetividad²⁰ como problema fenomenológico, ético y político. En otras palabras, sugerimos que un desafío crucial de la modernidad tardía es encontrar cauces para la construcción de sociedades de mutuo reconocimiento, con equidad de derechos en el pluralismo cultural y religioso de la humanidad.

La reconstrucción de lo “comunal” acontece no solamente en el espacio público como lo planteó la teoría de la acción comunicativa²¹, sino como un proceso de “acuerpamiento” de lo social²² que implica el reconocimiento de subjetividades diversas en lo íntimo y lo público, en el tejido social roto y herido por las violencias múltiples, pero en proceso de sanación por las resistencias de las personas y comunidades de sobrevivientes.

Tal proceso ético-político conlleva la deconstrucción de la idea misma de espacio público propia de las democracias liberales, como mero lugar discursivo de disputa de poder en la toma de decisiones de gobierno, con la participación de la sociedad civil.

Lo que está en juego en este momento de crisis del antropoceno es la *disputa de la autonomía de cuerpos y territorios* que haga posible la edificación de una “casa común” donde se asuma la diversidad, tanto sexogenérica como cultural y espiritual, al mismo tiempo que se reconozcan y promuevan los derechos de la madre/hermana Tierra, en su frágil equilibrio ecológico. En suma, se trata de la instauración de un nuevo pacto eco-social a escala planetaria, pero siempre desde el primado de lo local donde se teje la *convivialidad*²³ como principio relacional.

Tal proceso de (inter)subjetividad implicará –sobre todo en el contexto actual de la pandemia de COVID-19– el replanteamiento de lo humano en clave ecológica y post-humana para dar paso a una

Barachel not a Jew? Is it not written: “Of the family of Ram” (Job 32: 2), meaning Abraham?”. *Bava Batra* 15b. URL: https://www.sefaria.org/Bava_Batra.15a.12?lang=bi&with=Commentary&lang2=en [Consulta: 2 de mayo de 2020].

¹⁹ Véase: Sociedad Brasileña de Teología y Ciencias de la Religión. *Decolonialidad y prácticas emancipatorias*. XXXII Congreso (Belo Horizonte: SOTER, 2019).

²⁰ Problema radical que preside la filosofía política desde Hegel hasta Agamben, pasando por la fenomenología francesa y la teoría de la acción comunicativa alemana. Desde la perspectiva decolonial esa (inter)subjetividad pasa por la distopía de la marginalidad y las fronteras. Cf. Valencia, Sayak. *Capitalismo Gore* (México: Paidós, 2016).

²¹ Véase una recepción teológica de la teoría de la acción comunicativa en: Peukert, Helmut. *Teoría de la ciencia y teología fundamental* (Barcelona: Herder, 2010).

²² El feminismo comunitario de raigambre indígena ha radicalizado el problema de los cuerpos como territorios de autonomía (no ya más de mera emancipación) como un problema político y espiritual. Cf. Cabnal, Lorena. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (Segovia: Asociación para la Cooperación con el Sur, 2010). Asimismo, véase: “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. URL: <https://entrepueblosvalladolid.files.wordpress.com/2012/10/feminismo-comunitario-lorena-cabnal.pdf> [Consulta 1º de mayo de 2020]. Para la dimensión teológica véase: Sánchez de León, Carmenmargarita. “Los múltiples cuerpos de Jesús”, *Concilium* 383 *Teologías Queer* (noviembre-diciembre de 2019) 63-72.

²³ Cf. Beck, Humberto. *Otra modernidad es posible. El pensamiento de Iván Illich* (Barcelona: Malpaso, 2019).

cosmovivencia de alteridades ontológicas²⁴, epistémicas y discursivas donde sea preservada y potenciada la vida para *todes* en la casa común que nos es dada, como despliegue de una ontología de la diferencia que abre paso a una política de la diversidad.

3.3. La “contracción del tiempo” violento como existencia kairológica

En ese fondo propio de la (inter)subjetividad en disputa “desde abajo”, aquella que es negada por el pensamiento hegemónico pero conquistada como autonomías diversas –es decir, por los cuerpos recuperados/curados como subjetividades autonómicas y por las epistemologías diversas que de ellas surgen– surge el hontanar teologal de la *existencia kairológica*²⁵.

Esta existencia fue leída por Heidegger como “ser-para-la-muerte” y como apuesta por una ontología post metafísica en su filosofía como “existencia auténtica”, librada al devenir de la historia, del lenguaje y de la “facticidad”. Sin embargo, en la lectura heideggeriana parece quedar seco el manantial del que brota dicha existencia auténtica. En efecto, sin el recurso al fondo teologal de la existencia, no fluye la vida sino como batalla contra la muerte.

Por otra parte, en años recientes la existencia kairológica ha sido puesta de nuevo en el debate filosófico por Giorgio Agamben²⁶ en su sentido de “contracción del tiempo” que vive el Mesías en su propia carne pero que es, como primicia de la nueva creación, un don de sobreabundancia amorosa que otorga la Sofía divina a quienes “dan muerte al odio en su propia carne”, según aquella expresión cumbre del pensamiento paulino (cf. Efesios 3: 4).

Esta dimensión *teologal* de la existencia designa la realidad última llega a nosotros como “tiempo del fin” gracias al Mesías y a las personas justas de la historia. Es decir, gracias a quienes mantienen de pie a la humanidad por medio de sus actos de justicia, verdad y reconciliación. Son esas personas justas las que evitan el colapso final (fin de los tiempos) y, a la vez, permiten que la existencia prosiga su curso al cumplimiento de la promesa de redención.

Por todo ello, la cuestión teológica apunta al no-lugar de la *an-arquía divina* que se revela como fuente del amor de sobreabundancia, en medio del caos histórico generado por la codicia humana. Una fuente del ser que no es ser, ente u objeto de deseo. Por el contrario, es la negación de esas instrumentalizaciones del ser. Y por ello es llamada por la mística apofática cristiana –antigua y posmoderna– *ser-sin-fondo*, realidad última, sabiduría indecible y tantos otros nombres divinos como aquellos que evocara el Pseudo Dionisio Areopagita hace más de mil quinientos años.

Esos nombres apofáticos, como el de “an-arquía divina”, hoy designan, a la vez, el inefable misterio divino y la vanidad de los ídolos corruptos, como una radical crítica teológica anti-sistémica a toda instrumentalización de la gloria divina por el necropoder de nuestros tiempos.

²⁴ Abundante ha sido la producción de opiniones sobre la crisis epocal producida por la pandemia del COVID19, que pueden verse en las siguientes antologías: Amadeo, Pablo (comp.) *Sopa de Wuhan*. (Buenos Aires: ASPO, 2020); o bien, Codina, Víctor & Boff, Leonardo (comps.) *COVID19* (MA Editores, 2020). Pero nos parece más aguda la lectura illichiana de la crisis del modelo de la “contraproductividad” que subyace a la modernidad instrumental: Cayley, David. “Questions about the current Pandemic from the Point of view of Ivan Illich”. URL: <http://www.davidcayley.com/blog/2020/4/8/questions-about-the-current-pandemic-from-the-point-of-view-of-ivan-illich-1> [Consulta 20 de abril de 2020]. Será preciso ahondar en el futuro la problemática de la crisis del antropoceno desde un punto de vista ontológico y teologal, en el horizonte abierto por Iván Illich hace ya más de medio siglo: Illich, Iván. *Los ríos al norte del futuro. Conversaciones con David Cayley* (México: Alios Vientos, 2019).

²⁵ Tema filosófico tratado por el pensamiento filosófico latinoamericano reciente. Véase: Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo* (México: Plaza y Valdés, 2004). Más en particular, véase la ponencia que resume una reciente investigación doctoral: Pérez Gómez, Viridiana. “Instante, la apropiación heideggeriana del tiempo kairológico como acontecimiento” en Molina, Esteban (comp.) *Actas del IV Congreso Internacional de la SIEH-Argentina* (2020). URL: <https://www.teseopress.com/actasieh/chapter/instante-la-apropiacion-heideggeriana-del-tiempo-kairolologico-como-acontecimiento/> [Consulta: 1º de mayo de 2020]. Reconociendo la pertinencia del enfoque filosófico, a nuestro juicio, en el fondo se trata de un problema *teológico* que resulta crucial para el pensamiento decolonial: Mendoza-Alvarez, Carlos. *La resurrección como anticipación escatológica* (México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2020).

²⁶ Cf. Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta* (Madrid: Trotta, 2006).

Huella divina que desaparece toda presencia, como describe aquella frase de Comte-Sponville, comentando la mística de Simone Weil, evocada por Javier Sicilia:

¿Qué es este mundo sino la ausencia de Dios, su retiro, su distancia (que llamamos espacio), su espera (que llamamos tiempo), su huella (que llamamos belleza)? Dios sólo pudo crear el mundo retirándose (de no ser así sólo habría Dios), o manteniéndose bajo la forma de ausencia, del secreto del retiro, cual una huella que dejó en la arena durante la bajamar un caminante desaparecido, único testimonio, a un tiempo, de su existencia y desaparición.²⁷

En suma, una fe teológica desnuda, sin asideros, como apuesta radical por el *ágape mesiánico* como única anticipación posible de la redención.

4. CONCLUSIONES

En el horizonte epistemológico de las resistencias, las teologías de la liberación de tercera generación – como la teología decolonial aquí esbozada– buscan dialogar a fondo con los movimientos sociales para repensar la redención en clave existencial “an-árquica”, es decir, desde las resistencias anti-hegemónicas de las subjetividades que viven su exclusión como punto de quiebre de su vulnerabilidad y principio de un mundo alternativo.

Estas teologías decoloniales diversas se nutren de la potencia que surge de las personas justas de la historia que desmantelan las violencias. Los pueblos en “digna rabia” que construyen sus autonomías. Las mujeres que, en sus cuerpos vulnerables y vulnerados, pero dignificados por la indignación ética y espiritual, se acuerpan para desmantelar el patriarcado. Los pueblos afrodescendientes visibilizando sus raíces epistémicas. Las personas migrantes transgrediendo fronteras inventadas por el necropoder. Y los familiares de personas desaparecidas que, en sus resistencias vitales y políticas, siguen buscando a sus seres queridos en fosas clandestinas, en las “cocinas” de los campamentos narcos y en los reclusorios atestados de presos sin juicio. Todas estas víctimas sistémicas se tornan testigos de redención porque, en medio del caos social y político, siembran dignidad y justicia, cosechando esperanza para *todos* como señal de la presencia vivificante de la *an-arquía* divino-humana.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (2019). 50 años de Vaticano II: Análisis y perspectivas. Memorias del Congreso Continental de Teología. Paulinas, Bogotá.
- AGAMBEN, G. (2006). El tiempo que resta. Trotta, Madrid.
- ALVES, R. (1969). A Theology of Human Hope. Corpus Books, Washington and Cleveland.
- AMADEO, P. (comp.) (2020). Sopa de Wuhan. ASPO, Buenos Aires.
- BECK, H. (2019). Otra modernidad es posible. El pensamiento de Iván Illich. Malpaso, Barcelona.

²⁷ Sicilia, Javier. “La clave mística de Simone Weil”. *Conspiratio* 3 (enero-febrero de 2010) 34-45.

CABNAL, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Asociación para la Cooperación con el Sur, Segovia.

CABNAL, L. (2010). "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". URL: <https://entrepueblosvalladolid.files.wordpress.com/2012/10/feminismo-comunitario-lorena-cabnal.pdf> [Consulta 1º de mayo de 2020].

CAYLEY, D. (2020). "Questions about the current Pandemic from the Point of view of Ivan Illich". URL: <http://www.davidcayley.com/blog/2020/4/8/questions-about-the-current-pandemic-from-the-point-of-view-of-ivan-illich-1> [Consulta 20 de abril de 2020].

CODINA, V. (2013). "Teología de la liberación 40 años después", *Horizonte*, vol. 11, nº. 32, Octubre-Diciembre, Belo Horizonte, pp. 1357-1377.

CODINA, V. & Boff, L. (comps.) (2020). *COVID19*. MA Editores, Cochabamba.

COMISIÓN SEXTA DEL EZLN. (2015). *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*, 3 vols. CIDECI-Unitierra, San Cristóbal de Las Casas.

CONCHA, M. (2012). "Comemoración de la teología de la liberación". *La Jornada*, 3 de noviembre de 2012, Ciudad de México. URL: <https://www.jornada.com.mx/2012/11/03/opinion/013a1pol> [Consulta: 29 de abril de 2020].

DE CASTRO ROCHA, J. C. (2015). *Mímesis e invisibilización social*. Universidad Iberoamericana, México.

DE MORI, G. (ed.) (2014). *Theologica latinoamericana*. Enciclopedia digital, FAJE, Belo Horizonte. URL: http://theologicalatinoamericana.com/?page_id=120 [Consulta: 30 de abril de 2020].

DE SOUSA SANTOS, B. (2014). *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Paradigm Publisher, Boulder/Londres.

DE SOUSA SANTOS, B. (2014). "Introducción: las epistemologías del Sur". URL: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf [Consulta: 1º de mayo de 2020]. Versión impresa en: MENESES, M. P. (coord.) (2018). *Epistemologías del Sur*, CLACSO Buenos Aires.

DE SOUSA SANTOS, B. (2014). "Conversas do Mundo...". *Projeto Alice*, Universidad de Coímbra, Portugal. URL: <http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/globallearning/conversations-of-the-world/?lang=pt> [Consulta: 1º de mayo de 2020].

DUSSEL, E. (ed.) (1983). *Historia General de la Iglesia en América Latina*, 10 tomos. CEHILA/Sigueme et al, Ciudad de México/Salamanca. URL: <http://www.cehila.org/publicaciones-.html> [Consulta: 29 de abril de 2020].

ELLACURÍA, I. y SOBRINO, J. (eds.) (1994). *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomos I y II. Trotta, Madrid.

FREI BETTO. (1985). *Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto*. Oficina del Consejo de Estado, La Habana.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. (2009). "El discurso de la rabia (Lo que dije y lo que no alcancé a decir)", *Christus. Revista de Teología y Ciencias Humanas y Pastoral*, Año LXXIII, Núm. 774, Septiembre-Octubre de 2009, Centro de Reflexión Teológica, México, pp. 29-40.

- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (1985). "La teología de la liberación", Proceso 461, 2 de septiembre de 1985, Ciudad de México, pp. 32-34.
- GONZÁLEZ GÓMEZ, A. (2019). "La insurrección en curso. El pensamiento filosófico-político de Gustavo Esteva", Revista de Ciencias y Humanidades, Vol. IX, núm. 9, Julio-Diciembre, Medellín, pp. 119-138.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2016). Filosofía y espiritualidad en diálogo. Concordia Band 68. Mainz Verlag, Aachen.
- GIRARD, R. (2010). Veo a Satán caer como el relámpago. Anagrama, Barcelona.
- GIRARD, R. ANTONELLO, P. & DE CASTRO ROCHA, J. (2007). Evolution and Conversion. On the Origins of the Culture. Bloomsbury, Londres.
- GUTIÉRREZ, G. (1971). Teología de la liberación. Perspectivas, Lima.
- ILLICH, I. (2019). Los ríos al norte del futuro. Conversaciones con David Cayley. Alios Ventos, México.
- LEYVA, X. (coord.) (2016). Prácticas otras de conocimiento(s) Entre crisis, entre guerras. 3 tomos. Cooperativa Editorial Retos, San Cristóbal de Las Casas. Versión digital: CLACSO en Buenos Aires: <https://cpalsocial.org/documentos/624.pdf> [Consulta: 1º de mayo de 2020].
- MENDOZA-ÁLVAREZ, C. (2014). "La teología de la liberación en México: recepción creativa del Concilio Vaticano II", Revista Theologica Javeriana, Vol. 64, Núm. 177, Enero-Junio de 2014, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 157-179.
- MENDOZA-ÁLVAREZ, C. (2016). Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos. Herder, Barcelona.
- MENDOZA-ÁLVAREZ, C. (2020). La resurrección como anticipación escatológica. Duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes. Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México.
- PEUKERT, H. (2010). Teoría de la ciencia y teología fundamental. Herder, Barcelona.
- PÉREZ GÓMEZ, V. (2020). "Instante, la apropiación heideggeriana del tiempo kairológico como acontecimiento" en MOLINA, E. (comp.) Actas del IV Congreso Internacional de la SIEH-Argentina. URL: <https://www.teseopress.com/actassieh/chapter/instante-la-apropiacion-heideggeriana-del-tiempo-kairolologico-como-acontecimiento/> [Consulta: 1º de mayo de 2020].
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2012). Violencias (re)encubiertas en Bolivia. Otramérica, Santander.
- SÁNCHEZ DE LEÓN, C. (2019). "Los múltiples cuerpos de Jesús", Concilium 383 Teologías Queer, Noviembre-Diciembre, Verbo Divino, Estella, pp. 63-72.
- SICILIA, J. (2010). "La clave mística de Simone Weil", Conspiratio, núm. 3, Enero-Febrero, Ciudad de México, pp. 34-45.
- SOCIEDAD BRASILEÑA DE TEOLOGIA E CIENCIAS DA RELIGIAO. (2019). Decolonialidad y prácticas emancipatorias. XXXII Congreso. SOTER, Belo Horizonte.
- TORRES GUILLÉN, J. (2014). Dialéctica de la imaginación: Pablo González Casanova, una biografía intelectual. La Jornada/Demos, Ciudad de México.
- TORRES GUILLÉN, J. (2014). "Entrada: González Casanova, Pablo". Enciclopedia Electrónica de Filosofía Mexicana preparada por Jaime Torres Guillén. URL: http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Autores/OtrosFilosofos/Go

nzalez_Casanova_Pablo.pdf [Consulta: 20 de abril de 2020].

TORRES GUILLÉN, J. (2017). "La imaginación sociológica de Pablo González Casanova". Revista Mexicana de Sociología, Vol. 79, Núm. 1 (2017), México, UNAM. URL: <http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/57657> [Consulta: 29 de abril de 2020].

TZUL TZUL, G. (2016). Sistema de bogiero comunal indígena. Editorial Maya Wuj, Ciudad de Guatemala.

VALENCIA, S. (2016). Capitalismo Gore. Paidós, México.

XOLOCOTZI, A. (2004). Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo. Plaza y Valdés, Ciudad de México.

ZIBECHI, R. (2014). Descolonizar la rebeldía. Zambra-Baladre, Madrid.

ZIBECHI, R. (2011). Pensar las autonomías. Bajo Tierra, Madrid.

BIODATA

Carlos MENDOZA-ÁLVAREZ: Docteur en théologie con Habilitation en teología fundamental, Facultad de teología, Universidad de Friburgo, Suiza. Académico de tiempo completo e investigador de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México; miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, Nivel II, desde 2002. Miembro del Consejo Directivo de la Revista internacional de Teología *Concilium*. Es un teólogo dominico mexicano que ha dedicado su investigación a lo largo de tres décadas al diálogo entre la fe cristiana y la racionalidad moderna, como una teología fundamental donde confluyen la fenomenología, la teoría mimética y el pensamiento decolonial. En este periodo ha publicado su trilogía sobre la idea de revelación *Deus liberans* (Friburgo, 1986), *Deus absconditus* (París, 2011) y *Deus ineffabilis* (Barcelona, 2015), donde analiza la constitución de la subjetividad moderna y posmoderna de cara al misterio amoroso de lo real. Una nueva trilogía, sobre la idea de tradición, comienza con el libro *La resurrección como anticipación mesiánica. Duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes* (México: Universidad Iberoamericana, 2020). Seguirán dos volúmenes sobre la teología del tiempo mesiánico y la narración, y sobre la simbólica del mundo nuevo que *insurge* desde el reverso de la historia hegemónica. carlos.mendoza@ibero.mx.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 101-116
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Pedagogía, sensibilidad y ciudadanías emergentes, las alternativas descolonizadoras en una sociedad hiperrealista

Pedagogy, sensitivity and emerging citizens, the decolonizing alternatives in a hyperrealist society

Luis Javier HERNÁNDEZ CARMONA

<https://orcid.org/0000-0002-7405-4939>

hercamluisja@gmail.com

Universidad de Los Andes-Venezuela

Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias ULA-(LISYL)

Marelvís MARIANO-VILORIA

<https://orcid.org/0000-0002-1353-0727>

satseya@gmail.com

Universidad Simón Bolívar. Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.4003152>

RESUMEN

Frente a las constantes renovaciones de los discursos de la colonización para seguir manteniendo los individuos atrapados en sociedades signadas por la espectacularidad y el consecuente extravío por los laberintos hiperrealistas. Planteamos la pedagogía de la sensibilidad y las ciudadanías emergentes como alternativas descolonizadoras/liberadoras de las nuevas formas de coloniaje a partir de la concienciación del sujeto que asume posicionalidades críticas para desafiar lo establecido desde postulados democrático-humanistas que conduzcan a la resignificación de sí mismo y sus espacios en función de sus necesidades subjetivas diversificadas en necesidades sociales, capaces de transformar eventos y circunstancialidades.

Palabras clave: Pedagogía, sensibilidad, ciudadanía, democracia, humanismo.

ABSTRACT

Faced with the constant renewals of the discourses of colonization to continue keeping individuals trapped in societies marked by spectacularity and the consequent loss of hyper-realistic labyrinths. We propose the pedagogy of sensitivity and emerging citizenship as decolonizing / liberating alternatives of new forms of colony based on the transcendent subjectivity or awareness of the subject that assumes critical positions to challenge what is established from democratic-humanist postulates that lead to the resignification of itself and its spaces based on its subjective needs diversified into social needs, capable of transforming events and circumstances.

Keywords: Pedagogy, sensitivity, citizenship, democracy, humanism.

Recibido: 15-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

INTRODUCCIÓN

El dialéctico, controvertido y productivo antagonismo entre razón y sensibilidad, ha dado sus frutos con la aportación de diferentes perspectivas argumentativas para crear una *hermenéutica de la sensibilidad*, convirtiendo la afectividad-subjetividad en herramienta para establecer mecanismos de interpretación, al posicionar lo comprendido en cuanto dinamismo de la vida humana y su vinculación con el espectro cultural, más allá de los sesgos presupuestos por la incorporación de la sensibilidad a los procesos interpretativos. Sesgos que han limitado en muchos sentidos la inserción de los mecanismos subjetivantes a manera de planos argumentales, que en el campo del arte, han dado muy buenos resultados al crear discursos alternativos basados en la operatividad metafórica y sus aportes en lo concerniente a las conversiones simbólicas y transversalizaciones referenciales alrededor del sujeto y sus proyecciones estéticas impregnadas de todo un aparataje crítico-reflexivo.

De hecho el arte representa la alternabilidad interpretativa de las sociedades por medio de las cuales se puede perfectamente indagar sobre las diversas relaciones de significación generadas en la transposición de los planos enunciativos convergidos en diversos planos teórico-metodológicos e imbricación de criterios estéticos que contienen proyecciones, ora legitimadoras de realidades y situaciones reales, ora cuestionadoras de esas estructuras evocadas alegóricamente para posicionar criterios negados por la historia conmemorativa o ejecutoria del poder gubernamental centrados en los discursos de la convencionalidad oficial.

Indudablemente los demás campos del conocimiento ofrecen ciertas y determinadas resistencias para vincular la subjetividad a los procesos de interpretación, llegándose hasta los extremos de negar la ponderación, factibilidad, profundidad y alcance de las propuestas realizadas con base a estas perspectivas; o en su defecto, se sectoriza su práctica para los textos artísticos a quienes se resta fortaleza argumentativa en nombre de una objetividad crasamente lógica causal que no permite la consideración de la racionalidad subjetiva.

Por ello durante el desarrollo de este planteamiento surgirá la insistencia de formular una racionalidad subjetivada que supera las intenciones ególatras que tanto daño han hecho a los liderazgos mundiales o las naturales cualidades sensible-emotivas de una persona. Al contrario, la racionalidad subjetivada abarca la existencia humana en su más profunda concepción de reconocimiento argumental, de valía intra e intersubjetiva, o mecanismos para crear sustentaciones gracias a los procesos de subjetivación, entendidos estos como mecanismos de reconocimiento de la trascendencia del sujeto al momento de encarar enunciativamente los acontecimientos; encantamiento que obviamente remite a la natural acción comunicativa transfigurada por la acción humana, profundamente humana.

Según esta perspectiva de la trascendencia del sujeto en el plano enunciativo, allí concurren las circunstancialidades que permiten la incorporación de la conciencia enunciativa como eje de la acción identificadora de los acontecimientos refrendados por lazos afectivo-subjetivos, quienes otorgan los sentidos de pertenencia, además de metodizar formas de interpretación sustentados por los campos experienciales y mundos primordiales, tal es el caso de la relación referencial de los sujetos con los discursos místicos, al ser abordados a través de concepciones paralelas a la lógica fundamentalmente racional, con fórmulas que disponen de otros mecanismos intrasubjetivos para incorporar al enunciante a los acontecimientos a través de lo transhistórico y lo extradiscursivo.

Entonces la racionalidad subjetivada devenida en lógica de la subjetivación permite apreciar los referentes de la trascendencia correspondida con la referencialidad cotidiana para crear la recurrencia simbólica que especifica puntualmente referencialidades, o más bien, cotidianizada por los espacios intersubjetivos, configurantes de los mundos primordiales tanto individuales como colectivos, crea una multivocidad subjetivada, centrada específicamente en el sujeto enunciante, quien corporeiza las referencialidades para asumirlas en cuanto materia significativa; de allí la importancia de la imagen al momento de la dialéctica enunciativa, más aún, cuando se trata de sociedades hiperrealistas, o al momento de los desplazamientos de

lo enunciativo hacia lo ontológico y sus múltiples desdoblamientos, entre ellos el valor ético o la eticidad individual-colectiva, ya que:

Las cosas no están fuera de nosotros, en el espacio exterior medible como objetos neutrales (*ob-jecta*) de uso y de cambio, sino que son por el contrario ellas mismas las que abren el *Lugar* original a partir del cual puede únicamente hacerse posible la experiencia del espacio exterior medible, es decir que están ellas mismas prendidas y com-prendidas desde el comienzo en el *topos outopos* en el que se sitúa nuestra experiencia de ser-en-el-mundo (Agamben, 2006, p. 112). (Resaltado en el original).

De allí la importancia de los mecanismos intrasubjetivos para la dialéctica enunciativa por su facultad de apreciar los poderes de conversión de lo percibido frente a la construcción de iconografías profundamente variables en un mismo acontecimiento encarnado en la cotidianidad o espacio representacional de movilidad constante por los diversos elementos interactuantes dentro de ella, pero siempre soportados por tres mecanismos de movilidad referencial insertos en el plano íntimo, privado y público; las tres grandes categorías articuladoras de sentido que permiten transitar simbólicamente a los sujetos enunciantes.

Asumida esta movilidad junto a la experiencia ontosemiótica alrededor del sujeto enunciante-atribuyente, estamos en presencia de las potencialidades de la subjetividad derivada en lógica de sentido para dar cuenta de las relaciones de significación generadas por el proceso intersubjetivo estructurante de toda manifestación discursiva y su conversión en cultura subjetivada¹, esa cultura inherente al sujeto profundamente interaccionado por el lenguaje y sus capacidades simbólicas para reconocerse en sus propias vivencias, al mismo tiempo, en el establecimiento de puentes empáticos con los otros; esto es, un tránsito del Yo hacia el Nosotros.

Cabe resaltar la importancia de ese tránsito del Yo hacia el Nosotros para enfatizar los procesos imprescindibles en el reconocimiento de los integrantes de una comunidad a partir de los espacios enunciativos que hagan posible la homologación de intereses, propósitos y aspiraciones en torno a ideales vinculados por perfiles identitarios que permitan las indagatorias de los pasados colectivos en cuanto perspectivas afectivo-subjetivas; pues ellas constituyen la correspondencia referencial según la experiencia vinculante de los mundos íntimos como principios argumentales.

Más aún cuando los postulados de la sensibilidad están asumidos frente a la sociedad hiperrealista que precisamente descentra subjetivamente a ese sujeto para hacerlo presa fácil de las apetencias de las élites del poder político-económico, como representantes más emblemáticos de todas las redes de dominación existentes en la dialéctica sociohistórica. En la cual, el hiperrealismo deja de ser un tropo estético para convertirse en práctica enunciativa de la dominación por intermedio de las diversas praxis que convencionalmente convergen en los aspectos económico-mercantilistas.

Acá ya no se trata de movimientos artísticos sino de posturas fundamentadas esencialmente en: Baudrillard, Habermas y Bourdieu, para acantonar desde la ontosemiótica, importantes referencialidades de las posibilidades argumentales fundamentadas por la interacción de los sujetos enunciantes suscritos en el tránsito simbólico de los espacios íntimos, privados y públicos; instancias o posicionalidades enunciativas que determinarán la transposición de roles, por una parte, y por la otra, la irrupción de discursos, ciudadanías y vinculaciones emergentes que propondrán otros espacios de la acción comunicativa donde los sujetos puedan reinsertarse en los planos enunciativos con la ayuda de la concienciación de la realidad, que es a su vez, define su ubicación específica consigo mismo y el otro, para la constitución del *nosotros semiótico*².

¹ La noción de cultura subjetivada implica ontosemióticamente las vinculaciones intra e intersubjetivas de los sujetos, discursos y contextos para el surgimiento de vinculaciones empáticas que permitan determinar los imaginarios socioculturales según lo afectivo-subjetivo y su representación de posibilidad argumentativa. Ello implica el reconocimiento del lenguaje como mediador creativo de la recepción-percepción que soporta los procesos interactivos alrededor del Ser, para constituirlo, centro enunciativo por excelencia.

² El nosotros semiótico o conciencia semiótica devenida de las relaciones de significación intra e intersubjetivas permiten al sujeto enunciante reconocerse en cuanto agente de la significación con la incorporación real de la reconversión discursiva del acontecimiento referenciado.

Alrededor de este nosotros semiótico, por demás enunciativo, vamos a establecer las transversalizaciones referenciales para procurar ilustrar los principales mecanismos estructurantes de este complejo proceso significativo, que en el caso de la hiperrealidad, constituye la develación del simulacro revelador de la verdad traspuesta detrás de las construcciones simbólicas, devenidas en imaginarios socioculturales. Razón para que la simulación opere como isotopía generadora de sentidos y significaciones hechas lógicas argumentales.

Ante tal situación, intermediados por la subjetivación o desubjetivación, a manera de procesos de ubicación del sujeto en cuanto a sus realidades, surge la pedagogía de la subjetividad con sus mecanismos de embrague, posicionamiento, readecuación o resignificación de las relaciones sígnico-simbólicas sostenidas por la construcción del sujeto mediado por los principios filosófico-simbólicos de la cotidianidad. Para de esta forma sondear la constitución de una eticidad subversora de las imposiciones sociales, económicas, culturales, políticas, religiosas, y fundamentalmente, pedagógicas a fin de principios rectores de la dominación e imposición de criterios y valores.

Esta eticidad subversora derivada de la concienciación del sujeto revertido en acción enunciativa, surge indefectiblemente como alternativa descolonizadora de las realidades hiperrealistas, donde la ilusión forma parte del encantamiento perverso para someter al hombre a las lógicas del interés económico-productivo de las sociedades y descentrarlo del sentir/pensar accionado por los planos trasformadores de la cultura primordial y su implosión para anteponer frente a las sociedades hiperrealistas, la esencia transformadora de la ancestralidad acantonada en los muros del tiempo, convocada según el Ser concienciado en sí mismo y el otro constituyente de la conciencia simbólica forjada por los planos identitarios que conduzcan a la diversificación de las relaciones de significación para afianzar el *nosotros* fundamentado en una hermenéutica de la sensibilidad.

LA HIPERREALIDAD EN LOS AFANES DE LA COTIDIANIDAD

Comencemos por centrar la atención en las interrelaciones generadas por la relación del sujeto enunciante y sus realidades definidas en cuanto acción comunicativa, entendida esta desde los postulados de Habermas que interpretan la sociedad bajo la interacción del mundo de la vida y la formalidad racional del sistema, para constituir la acción comunicativa conducente del “trasfondo moldeador y contextual de los procesos por los que se alcanza la comprensión” (1994, p. 204). De esta forma todo discurso comporta un valor argumental que conduce la materia significativa hacia planos de la comprensión articulada por las circunstancialidades enunciativas.

Tomando en consideración lo anterior, es menester acotar que las circunstancialidades enunciativas forman parte vital de la constitución simbólica de los conglomerados sociales, pues en ellas recaen las diversas perspectivas mediante las cuales se puede abordar un tema específico, en este caso, el hiperrealismo alegorizando una nueva forma de coloniaje moderno para someter a los individuos según los intereses de las esferas del poder económico. Siendo obviamente vinculante con las fisonomías simbólicas a adquirir por los sujetos colonizados por la tecnología; el instrumento de dominación predilecto en los actuales momentos.

Por lo que estamos trabajando con la migración semántica de términos fundamentales para el análisis propuesto, al reactualizar conceptualizaciones desde el punto de vista ontosemiótico y la conversión simbólica de los procesos simulatorios devenidos en principios de estructuración ética, porque todo proceso colonizador genera su propia eticidad para fundamentar los valores a inculcar dentro de los paradigmas sostenedores de su constitución, garantes del sostenimiento en tiempos y espacios y posibilitantes de la metatextualización, quien ha dejado de ser un artilugio literario para convertirse en praxis de la dominación.

Ciertamente la metatextualización ha sido el recurrente principio generativo de la significación para los planos estéticos de la enunciación, que poco a poco trasvasa la cotidianidad de los enunciantes para crear los mecanismos de difusión implementados fundamentalmente por la televisión y el cine, hoy día, apoyados ciertamente en los avances tecnológicos y expansión de las redes sociales para la construcción de hipertextos

que inundan la cotidianidad, comenzando por los espacios íntimos para luego proyectarlos a los espacios privados y públicos.

Actualmente la intimidad de los individuos ha pasado a ser un espectáculo que gana adeptos y produce dividendos económicos; así los *reality show* implican el cómodo escudriñamiento del mundo íntimo del otro, además de recrear el implícito goce de sentir placer ante los conflictos del ese otro desgajado por los planos cotidianos, implícitamente íntimos que hacen más 'natural' la proyección del drama comercializado. La cotidianidad ha pasado a constituir el gran escenario donde los espacios domésticos asumen la escena recreadora de la vida misma del sujeto espectador, está vez, con posibilidades ilusorias de realización, tal cual, lo han venido haciendo las telenovelas y la construcción de posibilidades para ascender en las escalas sociales por medio del amor sufriente, que no deja de ser una clara demostración de las perversiones del sistema social fundado por las desigualdades y las propuestas vedadas del intercambio corporal, la belleza, el *confort* o la felicidad atribuida específicamente en torno a la materialidad.

Los estigmas de la felicidad e incorporación al mundo ideal proyectado por las sociedades del consumo y la materialidad, encuentran actualmente en los avances tecnológicos el mejor aliado para diversificar sus intenciones, e indudablemente, conseguir sus objetivos, pues con la telefonía celular y la capacidad de los dispositivos móviles, toda circunstancialidad enunciativa puede ser proyectada hacia el colectivo en fracciones de segundo, además de representar el posicionamiento del enunciante dentro de ese colectivo, para la aparición de una competencia por asumir el liderazgo icónico sustentante de escenas, imágenes o locaciones que posibiliten la asunción de lugares de privilegio en los espacios enunciativos de la virtualidad.

Pero además de ese liderazgo o notoriedad virtual, la situación se complejiza para revelar aristas profundamente importantes al momento de hacer las respectivas interpretaciones de las unidades de análisis a seleccionar en un momento determinado, pero que indudablemente representan la colonización del sujeto enunciante por parte de la realidad virtual, hiperrealista por demás, quien va creando sus propias gramáticas que garanticen su sostenimiento referencial, los materiales sógnico-simbólicos para la generación de las diversas y disímiles semiosis a constituir los planos enunciativos convalidantes de ese espacio de la significación.

Por ello concurre el hipertexto a la palestra enunciativa para representar las posibilidades de ampliación sógnico-simbólica fundamentadas por las amalgamas referenciales, al surgir estas encarnadas por las isotopías o ejes temáticos a diversificarse textual y consecuentemente con la acción comunicativa, quien a su vez, ensancha sus horizontes interpretativos a través de las lógicas del interés individual-colectivo implícitas en la construcción de nociones de realidad supeditadas a la dialéctica cotidiana que encarna la imagen en su fundamental sustrato interactuante.

De por sí, esa la realidad encarna en sí misma la facultad hiperreal para atribuir la cotidianidad más allá del simple artilugio estético que en otrora lo hacía posible la segmentación de la enunciación artística, puesto que:

Ya no estamos en un mundo surrealista, estamos en un mundo hiperrealista donde las cosas se iluminan ellas mismas, irónicamente ellas solas. Ya no hay necesidad de subrayar el artificio o el sinsentido de las cosas, pues todo eso forma parte de la representación misma, forma parte de su encadenamiento visible (demasiado visible, por cierto), forma parte de su superfluides que crea por sí sola, por exageración, por un efecto de parodia (Baudrillard, 1997, p. 23).

A diario podemos observar la inclusión de nuevos vocablos por parte de la Real Academia de la Lengua Española, derivados de la práctica del sujeto en su conversión cotidiana-virtual, conversión de vertiginosa evolución, que a cada momento implosiona con nuevas codificaciones, obviamente, demandadas por la naturaleza misma de las llamadas redes sociales y su creación de paralelismos semióticos entre cotidianidad y realidad virtual, el paso cuasi-imperceptible del sujeto a los espacios de la virtualidad para la representación de otras posibilidades de la escenificación-significación.

Precisamente esa transversalización de la cotidianidad con los escenarios virtuales podemos asumirla como la instauración de planos enunciativos que acarrearán diversos desdoblamientos o derivaciones referenciales, puesto que:

La simulación no es en absoluto una esfera homogénea, uniforme, donde todos los signos son pura simulación, donde no hay más que simulación. Nunca dije eso. Dije que en un momento dado hay un principio de realidad y en otro, otra cosa, un principio de simulación, que es un fenómeno distinto que choca con el primero. También aquí hay un antagonismo, lucha, un exterminio –el exterminio de lo real-, y eso sí es de veras un acontecimiento. Después si llegásemos a estar enteramente en la realidad virtual, una vez cometido el crimen perfecto, ya no habría diferencia (Ibídem, p. 42).

Contestes con la anterior afirmación es de destacar la convergencia simbólica a producirse por el tránsito entre realidad y espacios virtuales para la construcción de 'nociones' de realidad o circunstancialidades enunciativas para intentar dar cuenta de las diversas percepciones de los espacios a través de los cuales se enuncia, para encontrar una metasimulación o metarepresentación en las fronteras de dos espacios que transversalizan sus referenciales en intentos de homologación que nunca son posibles, pero si imprescindibles para la generación de renovadas significaciones y postulaciones de lógicas de sentido.

De tal forma, no es un camino concluyente, sino de constante tránsito para develar al sujeto transpuesto en roles, envuelto por sensaciones de libertad y comodidad deparadas por las posibilidades virtuales, al ofrecer posibilidades para 'retocar' la realidad, hacerla más afín a los intereses particulares, pues cuando se retoca una imagen, se ensayan poses o direccionan miradas hacia ciertas partes del cuerpo o destaque de lugares, no es simplemente una intención estética, sino la posibilidad a 'ser' Dios y ordenar el mundo según aspiraciones e intereses.

Por ello los escenarios virtuales ofrecen mayor sensación de libertad al permitir incorporar los espacios íntimos y cotidianos a las esferas de lo privado, que a la larga, configuran un gran espacio público para el acicalamiento de los egos, compartir las penas y culpas del desamor o mostrar los momentos de felicidad, muchas veces a convertirse en opulencia o punto de partida para posicionarse enunciativamente con respecto al otro. De esta forma el develamiento de lo íntimo-doméstico forma parte de una específica codificación para ingresar al mundo virtual y sus posibilidades de reconfigurar realidades.

Lo cierto es que en ambas circunstancialidades enunciativas asistimos a la desubjetivación del sujeto y su plena incorporación a la circulación consumista de las realidades hiperrealistas, pues:

Hoy, para la organización del sistema ya no se necesitan sujetos; lo que se requiere es una especie de mónadas, unas mónadas autogerenciales, autonormadas, autocontroladas, o sea, seres que ya no son más que él mismo, idénticos a sí mismo, pero ya sin otro. Entonces, en este caso, el sujeto pierde justamente su división: ya no está dividido, ya no está alienado. Por el contrario, está en un mundo mucho más duro y es mucho peor que la alienación, porque de cierta manera es la exterminación, la desposesión total: es como una destructuración del sujeto (Ibídem, p. 60).

E indudablemente todo ese proceso de descentramiento del sujeto requiere de la implementación de dialécticas pedagógicas que garanticen los cometidos propuestos por los sistemas regentes del mundo, de esta forma podemos ubicar pedagogías de la dominación a razón de procesos normatizadores de esas intenciones. Al respecto, podemos identificar una pedagogía de la colonización virtual cimentada y fortalecida a medida que van evolucionando las redes de significación estructurantes de dicho espacio simbólico, cuya materia significativa por excelencia, es la cotidianidad de los sujetos³.

³ Interesante señalar la importancia de la cotidianidad para las intenciones colonizadoras de las sociedades hiperreales por su creciente suministro de agentes de enganche que permiten la sujeción devenida de espacios profundamente reales que adquieren fisonomías fantásticas al ingresar a los planos de la ilusión hiperreal. De esta forma lo extraordinario pasa a cotidianizarse, pasa a convertirse en habitual

Bajo estas perspectivas de análisis la pedagogía representa la semiosis y construcción enunciativa que va a normatizar los procesos de aprendizaje contestes a los discursos de la dominación/colonización inscritos en los procesos socio-históricos para afianzar los mecanismos de sujeción. Una pedagogía asida a los principios de la cultura soportada por valores ideológicos-cognoscentes que la ubican en el devenir histórico vinculada profundamente con la racionalidad y la interpretación científica-racionalista. Sin menoscabo al uso de los valores espirituales a manera de artificio para crear éticas ilusorias que conllevan al desencanto del sujeto en su búsqueda espiritual y afectivo-subjetiva.

Establecidas de esta forma, la ilusión y desilusión de los sujetos, son planos enunciativos a interactuar con la cotidianidad o las diversas nociones de realidad construidas desde los diferentes espacios enunciativos que crean relaciones de significación y lógicas de sentido más allá de las apariencias, por ejemplo, en la nostalgia de reencontrarse con lo siempre pretendido y consecuentemente va a generar la acción hacia el cumplimiento del propósito, tal es el caso de las utopías consustanciadas por su poder de impulsar hacia la acción reconociendo al sujeto inmerso en su dialéctica enunciativa. Recurrente el uso de una codificación nostálgica para enganchar al sujeto enunciante en una cadena de consumo masivo, cuyos productos, consustanciados con pasados primordiales, asumen la supremacía del presente hasta llegar a nacionalizarse, desplazando, contraviniendo o usurpando los tiempos históricos.

Ahora bien, concebido el orden argumental de esta forma, surge una interrogante: ¿Por qué si la cotidianidad de los sujetos es la materia significante de estos espacios, ella constituye al mismo tiempo el descentramiento de éste? La respuesta la hayamos en Habermas de vuelta a la referencia de la acción comunicativa intrínsecamente relacionada con la experiencia cotidiana y su estrecha vinculación con la corporeidad sensible que abarca no solo lo cognoscente sino también lo afectivo-subjetivo, ambas representando los intereses naturales de los sujetos enunciantes.

Y esta condición natural de la afectividad-subjetividad posibilita la manipulación de esta para crear espacios de flotación simbólica donde los individuos se extravían en sus lógicas de interés para ingresar a otras perspectivas descentrantes que en nada lo representan, sino más bien lo manipulan. Hecho reiterado bajo los mecanismos de seducción de los medios de interacción individual-colectiva, que en las redes sociales encuentra a cada momento efectos de ponderación significativa para envolver en una burbuja hiperrealista a los enunciantes obnubilados por los encantos de la ilusión perversa del consumismo.

LA ILUSIÓN O LA ARGUMENTABILIDAD RENTABLE

Fundamentada esta ilusión con Pierre Bourdieu según "la realidad con que calibramos todas las ficciones no es más que el referente universalmente garantizado de ilusión colectiva" (1992, p. 34), para insistir en la creación de universos simbólicos a manera de mecanismos para construir nociones de realidad que terminan conformando fórmulas argumentativas que finalmente van a conformar paradigmas modelizadores. Obviamente al construir esa ilusión, "La ilusión que coloca en el objeto el origen de los sentimientos responsables de su representación de ese mismo objeto no es totalmente ilusoria" (Ibídem, p. 67), al contrario, adquiere validaciones por las acciones humanas interaccionadas en los espacios de la circulación comunicativa.

En este sentido la ilusión pasa a ser mecanismo de autorregulación de las relaciones de significación y construcción de lógicas de sentido soportadas por las condiciones de producción enunciativa para lograr las condiciones de realización bajo los efectos y propósitos pretendidos, tal es el caso de la publicidad y su profundo peso en la construcción de realidades hiperrealistas, que aun cuando su efecto colonizar produzca la desilusión colectiva sigue construyendo los sentidos provisorios de las circunstancialidades enunciativas que permiten la transposición de roles de los sujetos enunciantes. Haciendo de la interacción signico-simbólica el

complejo proceso de ilusión y desilusión colectiva que entran en antagonismo cuando irrumpen los discursos descolonizadores y su figuración de alternativas enunciativas.

Pudiéndose constatar con la aparente armonía entre sujeto y escenarios de la virtualidad, la generación de espacios sin distinción, o conformados según grupos de interés común alrededor de la ilusión de estar integrados bajo equilibrios emotivos; la ilusión históricamente sostenida por los tránsitos del tiempo dentro de los órdenes sociales en busca de la integración de intereses y propósitos individual-colectivos, que quizá en los escenarios virtuales encuentra ilusorias posibilidades de realización. A decir de Baudrillard:

Quizá todos estos artefactos modernos, de los publicitarios a los electrónicos, de lo inmediato a lo virtual, todos esos objetos, imágenes, modelos, redes, tienen de hecho una función de vértigo simplemente, mucho más que una función de comunicación, de información, de arte o de estética. (1997, p. 25).

Al respecto podemos inferir una subjetividad descentrada, formulada por la posibilidad de manipulación del sujeto en sus necesidades, fundamentalmente afectivas, quienes pasan a convertirse en centro enunciativo, al mismo tiempo, fórmulas para el descentramiento del sujeto y su incorporación a la espectacularidad de la cultura del entretenimiento, que supone el desplazamiento de los valores de la cultura primordial o legítima por valores profundamente foráneos y de la instantaneidad. Con la penetración de los planos afectivos-subjetivos, la eficacia de la manipulación aumenta para arrojar a los consumidores hacia los campos de la oferta y la demanda a razón de ejes articuladores de sentido estrictamente manipulador de las relaciones de significación y constitución de lógicas de sentido.

Bajo la denominación de cultura primordial o legítima queda referida la base inherente al sujeto y su condición de ciudadanía originaria, sin anclajes forzados en cronologías o sustratos inamovibles, sino en la esencialidad dialéctica de los constructos culturales revestidos de construcciones simbólicas reactualizadas por la interacción individual-colectiva en torno a elementos caracterizadores de puntuales manifestaciones o localías representacionales, que conjuntadas a la universalidad envolvente de los procesos enunciativos, capitaliza relaciones de significación y construcción de imaginarios socioculturales.

Por siempre la cultura primordial o legítima será la estructurante de la utopía o canal de acción para alcanzar la realización de los sujetos supeditados al reconocimiento en sí mismos y sus mundos primordiales e intrasubjetivos que han visto amenazados sus principios fundamentales por la hiperrealidad que intentan vaciar al mundo de utopías centradas en lo afectivo-subjetivo o bases del pretendido reconocimiento individual-colectivo, imponiendo por medio de la fuerza tecnológica renovadas utopías modernas que para nada toman en consideración la preeminencia del sujeto como norte cierto de la acción humana.

Así, vaciar la realidad de utopías fundamentales, conduce a la desilusión del sujeto enunciante frente a las posibilidades de realización que desarticula la manufactura de objetos del mundo artificial sustentador de la hiperrealidad, pues cuando la objetualización desincorpora la función espiritual de la existencia misma, convierte la desilusión del mundo en ironía que lo caricaturiza:

Ahora bien, esa ironía no es ya la ironía subjetiva de los románticos. Es una ironía objetiva, se ha pasado a las cosas, se ha convertido en objeto, ya no es una función del sujeto un espejo crítico donde se refleja la incertidumbre del mundo- sino el propio espejo del mundo, del mundo artificial que nos rodea. La función crítica del sujeto ha sido suplantada por la función irónica del objeto. A partir del momento en que todos los productos son fabricados, ya no tenemos sino artefactos, signos, mercancías. Las cosas mismas ejercen una función espiritual e irónica por su existencia misma (Ibidem, p.p. 22-23).

Ya la ironía deja de ser un proceso destructor de la realidad tal y como lo predijo Derrida (1998) para convertirse en contravención del mundo representado y los espacios de la representación soportados por la

conversión objetual de todo el continuum simbólico, para que la ilusión se haga visible en los discursos de la publicidad, o más bien, por intermedio de una pedagogía de la publicidad, que diversifica, motivada por múltiples didácticas, la legitimación de los contenidos del artilugio de las realidades hiperrealistas que permitan la reconversión de las realidades en fuentes ilusorias, según las cuales, sean posibles los extravíos del sujeto en los laberintos del artificio y la alienación.

En este aspecto convergimos en los espacios de la fascinación donde la ilusión ha abandonado todo su contenido humano para convertirse en mecanismo de seducción mercantilista que constituye una renovada estética del artilugio, al ocultar las verdaderas intenciones de textualizar los sujetos bajo la correspondencia de los intereses publicitarios, homologantes por demás, despersonificando a los enunciadores para hacerlos masa consumista de imágenes y productos; imágenes que no apuntan hacia la individualidad sino a la homologación en todos los sentidos y aspectos, a la globalización, universalización referencial para intentar plantear ciudadanías universales –totalitarias- para que los rasgos caracterizadores de la cultura primordial o legítima se diluyan dando paso a la generalidad homologante.

Entonces los espacios hiperrealistas están fundados sobre la apariencia que no refleja la esencia de la realidad, al contrario, deforma esa realidad con la intervención de la espectacularidad referencial, quien asume los diversos planos enunciativos para crear *ilusiones argumentales* que perentoriamente permitan a los sujetos ubicarse en una circunstancialidad enunciativa, denominada en párrafos anteriores, cultura recreativa. Por lo tanto la ilusión ya no está ligada a la utopía, su propósito ha sido desviado hacia otros escenarios de la significación para su argumentación publicitaria-mercantilista e inserción de los sujetos en las burbujas hiperrealistas que los invisibilizan a través de los mecanismos desubjetivantes, del desarraigo y la desmemoria.

Dicha circulación desubjetivante por los escenarios de la significación crea espacios para el no-reconocimiento del sujeto o no-lugares, según consideraciones de Marc Augé, para referenciar la invisibilización del individuo con respecto a los lugares de la identidad, pues:

Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar. La hipótesis aquí defendida es que la sobremodernidad es productora de no lugares, es decir, de espacios que no son en sí lugares antropológicos y que, contrariamente a la modernidad baudeleriana, no integran los lugares antiguos: éstos, catalogados, clasificados y promovidos a la categoría de lugares de “memoria” (Augé, 2000, p. 44).

Contrariamente en las sociedades hiperrealistas los lugares de la desmemoria convalidan la individualidad solitaria y efímera diluida bajo el vértigo de las grandes aglomeraciones y concentraciones que orientan las conversiones simbólicas hacia la materialidad y objetualización del individuo abandonado a los vacíos referenciales que justifican la multiplicidad de significantes del frenesí iconográfico y la espectacularidad de las sociedades, en las cuales, eufóricamente se sustituyen las presencias corpóreas por las virtualidades etéreas, reduciendo las identidades a un intercambio de máscaras alrededor de las prácticas culturales.

Todo ello bajo la ocurrencia y concurrencia de la saturación visual-tecnológica que fragmenta la sensibilidad para luego restarle autenticidad, originalidad y profundidad simbólica, sustituyendo las visiones patémicas de lo real, o las dimensiones autónomas de lo real, en cuanto al sujeto enunciativo, por la circulación masificada de los signos que han perdido su sentido originario para convertirse en meros artífices del consumo masivo, evitando de esta forma, la reconstrucción de las espacialidades que contienen los rasgos elementales de la cultura primordial o legítima.

Ante estos extravíos del Ser y sus significantes, opera una pedagogía de la dominación/colonización y su eticidad desvinculante que cancela toda posibilidad de retorno a la ancestralidad fundamental para la dinamicidad cultural, al proponer escenarios de permanente vacilación, confusión y dudas acerca del sujeto mismo, donde el cuerpo se ha convertido en el espacio de la representación por excelencia para presentar las vulnerabilidades de las sociedades en constante riesgo de los discursos hiperreales.

De esta forma el cuerpo sufre los ensambles más grotescos para convertirse en el perfecto pastiche que intenta instaurar nuevos cánones de belleza compelidos entre lo humano y la máquina, haciendo más precarios los sentidos de identidad al transformar el cuerpo en la caricatura de su propia imagen, quien adversa con la evolución misma del hombre, al ser sustituida por los afanes y sueños cibernéticos, o los cuerpos virtuales que intentan esconder –superar– las debilidades humanas por medio de la artificialidad usurpadora de la esencialidad natural.

Lo que conduce a la descorporeización del sujeto de su afectividad-subjetividad o esencia simbólica de los planos enunciativos para dar paso a seres mecanizados o especie de *zombis* que transitan por espacios masificados hacia la vida constituida en espectáculo; bufo espectáculo que blindo los sistemas de producción mercantilista para el establecimiento de la dictadura de la tecnología sobre la raza humana, induciéndola hacia el adormecimiento tecnológico y ser presa fácil de la manipulación y adoctrinamiento ideológico⁴.

De allí que la espectacularidad ocupe la referencialidad de los planos enunciativos para adormecer la población bajo los artilugios de la cultura recreativa y despojarla de los preceptos identitarios que conduzcan a su reconocimiento en los estamentos propios del individuo y del colectivo, así:

El espectáculo se muestra a la vez como la sociedad misma, como una parte de la sociedad y como *instrumento de unificación*. En tanto que parte de la sociedad, es expresamente el sector que concentra todas las miradas y toda la conciencia. Precisamente porque este sector está *separado*, es el lugar de la mirada engañada y de la falsa conciencia; y la unificación que lleva a cabo no es sino un lenguaje oficial de la separación generalizada (Debord, 2003, p. 22). (Resaltado en el original).

Con el espectáculo surge el anonimato de la individualidad masificada a través de los principios de la distracción y el descentramiento de las referencialidades básicas y esenciales de una sociedad bajo la cultura recreativa expresada en sus formas ilusorias de presentar visiones artificiosas de la realidad transpuesta a la ilusión manipuladora o construcción de fingidas utopías para conjuntar isotopías de los mundos primordiales–individuales-colectivos y manipular la cultura originaria y legítima, la historia y sus estamentos reivindicativos en función de los intereses consumistas-mercantilistas.

Con base en estas reflexiones podemos ubicar la manipulación de los discursos nostálgicos en cuanto formas de concebir, desde los planos afectivos-subjetivos, el pasado para la conversión simbólica de lo específicamente esencial en simple artificio de los intereses e ideales mercantilistas de la sociedad hiperrealista. O más bien, por la caricaturización del pasado en presentes determinados por la inmediatez y fugacidad referencial que debe cambiar de piel vertiginosamente al ritmo del aluvión de imágenes que a diario arrastran la población hacia la sociedad del espectáculo o escenarios para que el Ser pierda toda perspectiva trascendente y transfigurase en universal pasarela por la cual desfilan los modelos a seguir de la vida moderna.

Precisamente, estas instancias de la espectacularidad trasuntan el cuerpo hacia la simple expectación en los no-lugares anti-enunciativos y el Ser simplemente pasa a constituir el simple recipiente a llenarse constante y alternativamente de contenidos que responden a la deshumanización a manera de principio fundante. Al mismo tiempo, el cuerpo pasa a convertirse en simple maniquí a ser revestido según la ocasión, para luego exhibirlo en la gran vitrina del espectáculo.

Porque la hiperrealidad formula la potencialidad de la burbuja virtual para la exhibición como recurso de cegamiento/deslumbramiento del sujeto conmovido por la espectacularidad a modo de discurso imperativo y dictatorial que reduce su radio de acción y lo desenchaja de las bases argumentales originarias y legítimas. Al respecto, la corporeidad también se aleja de las perspectivas afectivo-sensibles para convertirse en bien de

⁴ La facilitación de tecnología por parte de los gobiernos utilizando estrategias y programas educativos, con la distribución de dispositivos electrónicos, la oferta de antenas satelitales con paquetes controlados de canales televisivos, son muestras fehacientes de la importancia de la tecnología para el control y sumisión ideológica para lograr los fines y propósitos de la dominación política-mercantilista. Al ser las vías expeditas para disuadir las poblaciones manipuladas por las sociedades del espectáculo.

consumo masivo, objetualización crasa y banal para que la naturalidad pase a convertirse en mercancía de la medicina cosmética o paradigma de la belleza en las sociedades de artificio, inmediatez e intrascendencia.

Obviamente este proceso de desfiguramiento afectivo-subjetivo y manipulación para su consiguiente descentramiento de la subjetividad reivindicadora, conlleva a la suposición de una pedagogía implícita en las acciones comunicativas hiperrealistas y su manifestación soportadas por diversas prácticas didácticas que garanticen la sujeción de los individuos a este elaborado, sofisticado y por qué no, macabro juego de la suplantación de valores por los artificios de la dominación consumista de las sociedades hiperreales.

Formalmente y para su mayor efectividad esa pedagogía forma parte de la cotidianidad del sujeto, pues a mayor exhibición de los mundos íntimos, mayor empatía y reconocimiento por parte de este en los espacios – burbujas- del artilugio. Porque, evidentemente, la exhibición juega un papel fundamental en los planos enunciativos, al cimentar todo el potencial simbólico de la iconografía del objeto proyectado, a través del cual va a operar la mirada y el reconocimiento de las visiones ilusorias propuestas por la sociedad y no como en realidad son, para proyectarse investidas por las articulaciones del espejismo articulario de la aparición/desaparición o ilusión desvinculante de la trascendencia subjetiva.

Quizá este momento sea oportuno para plantear: si las pedagogías educativas que intentan surgir a modo de alternativas frente a las de la dominación y el desarraigo, han pensado en la importancia de los planos intrasubjetivos para los procesos de enseñanza-aprendizaje. Porque solo apelar a la incorporación de los sujetos a las sociedades en su funcionalidad de entes interactuantes, partícipes y concienciados de los cambios sociales que contribuyan a la incorporación de las mayorías al bienestar, disfrute y realización individual-colectiva, pudieran desviarse hacia principios profusamente ideológico-políticos y convertirse a la larga en discursos de la colonización.

De allí el criterio de que todo discurso de la descolonización debe apelar al reconocimiento del sujeto en sí mismo y el otro, en referencia al principio esencial de sostenerse en la cultura primordial o legítima impulsada por los procesos de subjetivación o formas de concienciación frente a las sociedades hiperrealistas, profundamente cosificadas mediante la espectacularidad y los bienes de consumo para satisfacer un mercado común y despotenciar a los individuos de sus valores esenciales, dejarlos huérfanos de alternativas reales y ciertas de poder reflexionar a partir de sí mismos y los valores de la cultura primordial y legítima.

LA PEDAGOGÍA DE LA SENSIBILIDAD O LA UTOPIA RAZONABLE

Para el siguiente aparte se ha asociado la pedagogía de la sensibilidad con la idea de utopía razonable expresada por Pierre Bourdieu, para anteponerla frente a las sociedades hiperrealistas e intentar proponer mecanismos descolonizadores ante la homologación de los sujetos en simples objetos de consumo e inserción de la cultura especulativa con fines puramente mercantilistas.

El punto de partida de Bourdieu, está fundamentado en los principios de Ernst Bloch, y su principio esperanza, para oponer la utopía, por demás razonable, al fatalismo económico, quien junto a la matemática, vaticinan el fin de los principios más subjetivos del hombre, entre ellos: la historia y las utopías mismas, al respecto, aduce:

Ahora la gente está tratando de creerse que el mundo social está escrito con un lenguaje económico... A través de las armas de las matemáticas –y también del poder de los medios de comunicación– el neoliberalismo se ha convertido en la forma suprema del contraataque conservador, que lleva amenazando durante los últimos treinta años bajo el nombre de «el fin de la ideología» o, más recientemente, «el fin de la historia».⁵

⁵ Afirmación contenida en el discurso de aceptación del Ernst-Bloch Preis de la ciudad de Ludwigshafen, el 22 de noviembre de 1997.

Con estos discursos de la finitud/fatalidad están ensayándose fórmulas pedagógicas colonizadoras para desprender a los sujetos de sus espacios de sujeción originaria y legítima para suplantarlos a otros escenarios foráneos y allí desvirtuar las esencias alternativas o discursos de los bordes enunciativos que pudieran irrumpir contra los núcleos temáticos profundamente ideologizantes. De esta forma las burbujas hiperrealistas contienen todos los mecanismos desubjetivantes para que las sociedades patrocinantes de éstos, logren sus propósitos y cometidos.

De allí la insistencia en llamar la atención sobre la implicación de esas pedagogías de la dominación y colonización hacia todos los ámbitos de la vida humana para cercar a los individuos por medio de estancos que los encasillen irremediamente en la disolución e invisibilización. Permeando espacios de suma importancia para la re-subjetivación, interpretada fundamentalmente por los discursos del arte, pues los campos literarios han sido convertidos en industrias editoriales que buscan vender recetarios para la ilusoria felicidad o material de autoayuda para reafirmarse en la ilusión hiperrealista; lo mismo ha ocurrido en el cine, donde el espectáculo de los efectos especiales o la construcción de paradigmas fundados en la acción heroica-bélica ha sustituido el cine documental y su acción comunicativa-liberadora.

Mientras las pedagogías de la dominación/colonización anulan el derecho a soñar e imaginar las realidades no solamente estéticas, sino todos los conceptos a través de los cuales podemos definir las nociones de realidad en común denominación con los imaginarios socioculturales, con la pedagogía de la sensibilidad surge la posibilidad de rescatar la ilusión y su acción reivindicadora, las alternativas de narrar el mundo en función de la imaginación o actos de narrar sostenidos por formas de objetivar bajo soporte afectivo-subjetivo, ejemplo decantado por los discursos míticos y su eficacia didáctica en cuanto creación de ciudadanía emergentes que implican la recuperación de espacios simbólicos o principios identitarios.

Mediante la pedagogía de la sensibilidad los lugares comunes de la cotidianidad permiten las transversalizaciones referenciales capaces de unir al hombre con lo afectivo-subjetivo o surgimiento de la primera instancia para impeler dentro de la acción comunicativa, puesto que en los planos simbólicos, esta cotidianidad, "se puede leer como una historia, es porque la estructura que organiza la ficción, y que fundamenta la ilusión de realidad que produce, se oculta, como en la realidad, bajo las interacciones entre personas que estructura" (Bourdieu, 1992, 35). Entonces los constructos realidad-ficción implican el sobreseimiento de lo representado a los planos enunciativos para crear otras posibilidades de narrar la realidad y sus colateralidades.

Indudablemente la cotidianidad crea campos de la significación que permiten re-enunciar las realidades envueltas en la conjunción del mundo íntimo, el privado y el público, instancias enunciativas por excelencia para la interacción sujeto-mundo bajo la tensión y distensión de la realidad y ficción o estructuras de la ilusión soportantes de la acción humana; porque "la realidad que nos sirve de medida de todas las ficciones no es más que el referente reconocido de una ilusión (casi) universalmente compartida" (Ibídem, p. 65). Concreción que podemos puntualizar regresando al discurso mítico y su potencialidad universal, a la vez, de recreación de objetividades fundadas en la subjetividad e imaginación.

Hecho que complejiza el enfoque de la pedagogía de la sensibilidad para enriquecer las alternabilidades frente a los discursos de la colonización/dominación al posibilitar el surgimiento de ciudadanía emergentes frente al estatismo de la historia conmemorativa o los discursos normativo-jurídicos que hacen de las nociones de ciudadanía, campos fértiles para la implementación de mecanismos de sujeción, limitación y minusvalía ante la omnipresencia del Estado.

Por figuración contraria, las ciudadanía emergentes trastocan los órdenes establecidos, pues están centradas en el sujeto y el ejercicio de la acción enunciativa de la conciencia del sujeto consigo mismo y el otro, para potenciar su participación en todos los sentidos y aspectos. De allí que tomamos en consideración: la memoria, la región imaginal de profunda connotación simbólica, las culturas primordiales y legítimas, el arte en su fundamento de ilusión liberadora y su figuración constitutiva de ciudadanía emergentes o planos enunciativos que privilegian al sujeto, para la plena consustanciación dentro de la dinamicidad cultural, diametralmente opuesta a las pretensiones colonizadoras de cualquier tiempo o espacio sociohistórico.

Las diversas ciudadanía emergentes a ejercerse mediante la pedagogía de la sensibilidad asumen el reto de potenciar la ilusión liberadora con la reinserción de lo afectivo-subjetivo y su principio de conjunción referencial para crear lazos o vínculos empáticos que rebasen los localidades y permitan una universalización no desde las visiones globales, donde una cultura soslaye la otra, sino en los encuentros de la signicidad cultural que permite la reinserción de los mundos primordiales y legítimos según la: "posibilidad real de situarse en los orígenes de un mundo cuyo funcionamiento se nos ha hecho tan familiar que las regularidades y las reglas que los gobiernan se nos escapan" (Bourdieu, *ibidem*, p. 81).

Llegado el momento de puntualizar la pedagogía de la sensibilidad en correlato con las ciudadanía emergentes, es menester aclarar que en ningún momento estamos proponiendo las egolatrías o simples sensiblerías a modo de articulación enunciativa, porque sería seguir redundando en la sensibilidad descentrada impuesta por las sociedades hiperrealistas. Al contrario, la pedagogía de la sensibilidad está centrada en las potencialidades intra e intersubjetivas que permitan la construcción del sujeto educativo o instancia que sea capaz de interactuar los espacios enunciativos con las manifestaciones patémicas creadoras de oportunidades de libertad personal y consustanciación social.

Valorada según esta perspectiva, la pedagogía de la sensibilidad establece formas constitutivas soportadas en la interacción tanto de los sujetos, contenidos programáticos y contextualidades, para de esta perspectiva lograr:

Una resignificación del sujeto a partir de él mismo como espacio de la enunciación capaz de transformar eventos y circunstancialidades. Enseñar desde el sujeto y sus desdoblamiento: el cuerpo, la memoria histórica, la memoria mítica y la memoria íntima, el deseo, la compatibilidad y la tolerancia (Hernández, 2014, p. 235).

Ahora bien, alrededor de estos preceptos sensibles surgen lógicas de sentido que no coartan las manifestaciones patémicas de los individuos, al contrario, fomentan las alternativas para refundar sociedades, forjar ciudadanía emergentes y generar conocimiento bajo la confluencia individual-colectiva para la configuración de formas de leer el mundo fundamentadas en un giro educativo hacia el sujeto, la sensibilidad liberadora, los espacios sensibilizantes y los discursos sensibilizadores.

Acotadas en torno a ese perfil, las ciudadanía emergentes siempre van a representar alternativas para cuestionar los discursos colonizadores, más aún, en su base fundamental de negar, desplazar y suplantar al sujeto de su esencia creadora dentro de la acción comunicativa, obviamente desdoblada en acción humana. Figurada en esta dialéctica, la pedagogía de la sensibilidad asume el reto de constituirse en proceso normatizador de la figuración patémica y sus diversas transfiguraciones dentro de los espacios de la cotidianidad, en condición de garantes de la recuperación de los espacios simbólicos mediados por la signicidad cultural.

En resumen, soportados por procesos de subjetivación o mecanismos descolonizadores que posibiliten la concienciación.-interiorización de los cambios (Ricoeur, 1989) y su fortaleza de dinamizadores del estatismo cultural promovido por las sociedades hiperrealistas a través de la falaz movilidad centrada en la espectacularidad, hacen de los espacios cotidianos escenarios para el desdoblamiento en la virtualidad creadora provista por el discurso metafórico-simbólico que permita rescatar la ilusión y hacerla utopía razonable:

«Utopismo reflexivo» como un utopismo que actúa «en virtud de su pleno conocimiento anticipado y consciente de la tendencia objetiva, la posibilidad objetiva y real de su «época»; un utopismo que, dicho de otro modo, «anticipa psicológicamente una realidad posible». El utopismo racional se define por estar tanto contra las «meras ilusiones (que) invariablemente han cargado de descrédito a la utopía, como contra «las perogrulladas filiteas fundamentalmente preocupadas por los hechos»; se opone a «la herejía, derrotista en último término, de un automatismo objetivista, según el cual las

contradicciones objetivas del mundo bastarían por sí mismas para revolucionar el mundo en el que se producen», así como al «activismo por el puro activismo», puro voluntarismo basado en un exceso de optimismo.⁶

Utopía razonable en contravención a los efectos colonizadores de los discursos del poder hegemónico que intenta crear atmósferas totalitarias para hacer realidad sus pretensiones de dominación. Estableciendo racionalismos centrados en el sentir/pensar para fundar alternativas ante el racionalismo científico-objetivista que excluye la expresión patémica de las formas discursivas, sustituye al sujeto en su función dialéctica para transformarlo en simple objeto de consumo, desplazando la cultura primordial y legítima hacia los bordes excluyentes de las hegemonías del poder.

Frente a los avances de las sociedades hiperrealistas y sus consecuentes materializaciones en discursos colonizadores, la apelación está dirigida hacia la consecución de renovados espacios de la significación simbólica para hacer posible la aplicación de las utopías sustentadoras de la autenticidad

El resto de las personas que se preocupan realmente por el bien de la humanidad, deberían reestablecer un pensamiento utópico con el respaldo científico, tanto en sus objetivos, que deberían ser compatibles con las tendencias objetivas, como en sus propios medios que, además, han de ser científicamente validados. Necesitan trabajar colectivamente en análisis que sean capaces de lanzar proyectos y acciones realistas, estrechamente vinculadas a los procesos objetivos del orden que pretenden transformar.⁷

No se trata de posiciones extremas o excluyentes sino de la conciliación de los más profundos ideales del hombre con las racionalidades conjuntadas a su servicio, la preeminencia de lo humano frente a lo material; para que los espacios enunciativos converjan en una pedagogía de la sensibilidad o escenario de cohabitación soportado por la equidad y la tolerancia, para que los procesos educativos —escolarizados y no escolarizados— estén fundados en el hombre, quien debe ser su principal objetivo razonado desde lo afectivo-subjetivo como punto de partida relacional entre sujetos, hechos y contextos.

En tal sentido se trata de aplicar pedagogías liberadoras a los espacios de la castración y usurpación de identidades para proponer renovadas formas de abordar al hombre y sus circunstancialidades enunciativas que sirven de entorno y acción simbólica para manifestarse en lógicas de sentido subjetivadas; apuntaladas sobre las bases de una pedagogía transfigurada en hermenéutica del sujeto configurado en sistema signico del mundo real, el mundo del texto, y la configuración de imaginarios socioculturales.

CONCLUSIONES

Los desafíos deparados por las sociedades hiperrealistas implican optar por una pedagogía de la sensibilidad impregnada de horizontes utópicos razonables para que los discursos sean la más genuina expresión de los sujetos. Una pedagogía enraizada éticamente con la transformación de la justicia y equidad social y cultural, para contravenir las políticas de la exclusión que los imperios económico-mercantilistas generan a través del avance científico y tecnológico puesto al servicio de los más inmortales propósitos colonizadores.

Sociedades hiperreales, sociedades ágrafas en las cuales todo conocimiento sucumbe en las fauces de los discursos ideologizantes, colonizadores y de la dominación, fundamentados por pedagogías de la razón que centran su acción en la objetualización para luego descentrar a los sujetos de su realidad y alojarlos dentro de burbujas hiperrealistas, para que la acción comunicativa pase a ser la negación misma del sujeto

⁶ Bourdieu. Ob. Cit.

⁷ Bourdieu. Ob. Cit.

caricaturizado por las corporeidades del artificio, los cuerpos ideologizados, mediatizados e insensibilizados.

Al materializarse los espacios enunciativos en la vacuidad hiperreal, la pedagogía pasa a ser la razón práctica de la sinrazón humana, que conducida por sendas del consumismo, posibilita la cristalización de los más perversos propósitos de los discursos del poder o la repetición de resignificaciones insustanciales para alimentar el artificio y la diáspora argumentativa en los preceptos de la moda, avances tecnológicos y el confort que estos implican. Obviamente sin querer dejar aquí la sensación sobre una demonización de la tecnología, porque esa sería una muy desafortunada conclusión, sino la reutilización de la tecnología puesta al servicio del hombre y su correspondiente articulación en sectores tan importantes como la salud y la educación.

Porque la realidad indica que la aplicación de los grandes avances tecnológicos acarrear también profundas desigualdades, donde los sectores menos favorecidos económicamente –la gran mayoría- no tienen acceso a ellos, creándose otras formas de colonización atentatorias de las necesidades subjetivas, sociales de la población y la creación de ilusiones que guardan el único propósito de la dominación, en el cual, los principios de equidad son borrados por las apetencias económico-mercantilistas, y lo que por derecho corresponde, pasa a convertirse en manipulaciones de las acciones gubernamentales, tal es el caso de la esperanza de sociedades más justas, pero que siempre queda suspendida en la acción discursiva, para ser reconvertida constantemente en propósito de manipulación electoral.

Ante tales circunstancias y asumida la cotidianidad a partir del dialéctico espacio de interacción simbólico-cultural, surge el planteamiento de la pedagogía de la sensibilidad y las ciudadanía emergentes como alternativas frente a los discursos colonizadores de una sociedad hiperrealista, estimulante de sujetos descentrados de su esencia afectivo-subjetiva o forma de concienciación de la acción humana convertida en acción comunicativa que en realidad genere transformaciones desde los mundos primordiales individual-colectivos; ambos consolidados por lógicas de sentido reivindicadoras de la acción humana y reposicionamiento en las redes de significación.

Las tecnologías al servicio del hombre y no armas de doble filo para atentar contra lo afectivo-subjetivo o degenerarlo en subjetividad descentrada, que en vez de liberar, condena a las cadenas de la esclavitud materialista, sino más bien, provea de escenarios para la circulación de la ilusión liberadora, de la utopía y la esperanza convergidas en vehículos de salvaguarda del sujeto consustanciado en sí mismo y el otro mediante relaciones intra e intersubjetivas que enriquezcan, fortalezcan y preserven el capital humano como el tesoro invaluable de las sociedades orientadas hacia el reencuentro con el humanismo a cada momento reactualizado en los diversos escenarios enunciativos que provee la cotidianidad y su aserción tecnológica.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio (2006) *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. España: Pre-textos.
- AUGÉ, Marc (2000) *Los no lugares. Espacios del anonimato*. España: Gedisa.
- BAUDRILLARD, Jean (1997) *La ilusión y la desilusión estética*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- BOURDIEU, Pierre. (1992) *Las reglas del arte. (Génesis y estructura del campo literario)*. Barcelona: Anagrama.
- DEBORD, Guy. (2003). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Editorial Pre-textos.
- DERRIDA, Jacques (1998) *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

HABERMAS, Jürgen (1984) *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.

HERNÁNDEZ CARMONA, Luis Javier (2014) "La pedagogía de la sensibilidad y los acercamientos al sujeto descentrado", en: *Revista Educere*, Año 18, N° 59, Mayo-agosto, p.p. 229-236.

RICOEUR, Paul (1989) *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.

BIODATA

Luis Javier HERNÁNDEZ CARMONA: Licenciado en Educación mención Castellano y Literatura, Magister Scientiae en Literatura Latinoamericana, Doctor en Ciencias Humanas: Profesor Titular Universidad de Los Andes, Venezuela, Coordinador General del laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias (ULALISYLO). Miembro correspondiente de la Academia Venezolana de la Lengua. Publicaciones recientes: "Utopías, Discursos e Imaginarios: Las posibilidades semióticas latinoamericanas", en *Miradas, Lenguajes y perspectivas Semióticas. Aportes desde América Latina*. FELS. Colombia. 2017. "La nostalgia como isotopía fundacional en América Latina y El Caribe", en *Discusiones, problemáticas y sentipensar latinoamericano. Tomo I – Pensamiento Crítico Latinoamericano*. CoPaLa & RPDecolonial. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Arkho Ediciones, 2018.

Marelvis MARIANO VILORIA: Licenciada en Lenguas Modernas. Magister en Educación. Doctora en Ciencias Humanas. Profesora Investigadora con escalafón de asociado Universidad Simón Bolívar, Colombia. Investigadora Junior Colciencias. Miembro del Grupo de Investigación de Estudios Interdisciplinarios sobre el Caribe. UNISIMON.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 117-133
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Descolonizar la filosofía: apuntes en torno a una experiencia de investigación colaborativa con el 15M

Decolonizing philosophy: notes on a collaborative research experience with the 15M

Antoni AGUILÓ

<http://orcid.org/0000-0003-0553-6683>

antoniaguilo@ces.uc.pt

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4003216>

RESUMEN

En el presente artículo se comparten algunas reflexiones generadas a partir una experiencia de investigación-colaboración con el movimiento 15M. En particular, se abordan los principales retos, las tensiones, los obstáculos y los aprendizajes metodológicos y epistemológicos que surgieron durante el proceso y cómo se enfrentaron. De acuerdo con los postulados de las epistemologías del Sur, se defiende la importancia de construir teorías de retaguardia con metodologías de investigación colaborativa capaces de contribuir a la descolonización colectiva de las actividades de investigación y producción de conocimiento, en este caso de la investigación en filosofía política.

Palabras clave: filosofía; investigación colaborativa; 15M; epistemologías del Sur, descolonización.

ABSTRACT

This article shares some reflections generated from a collaborative research experience carried out with the 15M movement. In particular, the main challenges, tensions, obstacles and methodological and epistemological learnings arose during the process and how they were faced and addressed. In accordance with the postulates of the epistemologies of the South, the importance of constructing rearguard theories with collaborative research methods capable of contributing to the decolonization of research activities and knowledge production, in this case of research in political philosophy, is defended.

Keywords: philosophy; collaborative research; 15M; epistemologies of the South; decolonization.

Recibido: 15-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



Sin revolución de la academia (o sin prescindir de ella) es impensable *otra* ciencia social realizada abajo, con enfoques dictados por los de abajo, trabajados y procesados con ellos y en su beneficio, y no programada por la clase académica, sino por los actores sociales: los niños de la calle, los movimientos populares, los campesinos, indígenas, huelguistas, peones, etc. [...] Así como el mando zapatista manda obedeciendo, o como el maestro freireano enseña aprendiendo, así el científico social de abajo investiga escuchando (u observando) y resuelve investigando.

Andrés Aubry (2007, p. 116)

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo es presentar algunas reflexiones metodológicas y epistemológicas surgidas lo largo de una experiencia de investigación-colaboración con el 15M, popularmente conocido como el movimiento de los “indignados”, a fin de contribuir a la descolonización del conocimiento y de la práctica filosófica. La investigación se llevó a cabo en el marco del proyecto “ALICE: espejos extraños, lecciones imprevistas: definiendo para Europa una nueva manera de compartir las experiencias del mundo”, que se desarrolló entre 2011 y 2016 en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra, bajo la coordinación del profesor Boaventura de Sousa Santos y con la financiación del Consejo Europeo de Investigación (ERC).

ALICE fue un macroproyecto desarrollado en once países: Bolivia, Brasil, Ecuador, Francia, India, Italia, Mozambique, Portugal, España, Reino Unido y Sudáfrica. Contó con un equipo investigador formado por veintiuna personas y una red de ciento nueve investigadores asociados. Sus principales objetivos fueron repensar el conocimiento científico social y generar nuevos paradigmas de transformación social a la luz de las epistemologías del Sur planteadas por Boaventura de Sousa Santos (2009a, 2017, 2019). Estos objetivos se persiguieron en cuatro grandes áreas temáticas: 1) democratización de la democracia, centrada en el estudio de formas de democracia de alta intensidad que interpelan a la democracia liberal. 2) Constitucionalismo transformador, interculturalidad y reforma del Estado, que incluye el estudio de formas de constitucionalismo experimental y descolonial con origen en las luchas populares que rompen con los presupuestos de uniformidad y homogeneidad del Estado moderno. 3) Otras economías, que se ocupó de estudiar formas de organización económica no capitalistas en el horizonte de una economía plural. 4) Otras gramáticas de la dignidad humana, encargada de explorar diferentes concepciones de la dignidad desde una perspectiva intercultural.

Lo que sigue no pretende ser un análisis exhaustivo ni sistemático del trabajo de campo. Se trata, más bien, de una selección de algunos (des)aprendizajes epistémico-metodológicos realizados desde una práctica de investigación-colaboración que se alinea con los presupuestos normativos de las epistemologías del Sur: “Aprender que existe el Sur; aprender a ir hacia el Sur; aprender a partir del Sur y con el Sur” (Santos, 2009a: 287)¹.

Mi investigación se centraba en el estudio las gramáticas democráticas del 15M desde la filosofía política. La finalidad principal era conocer algunas de las ideas y prácticas participativas del 15M que trascendían el marco de la democracia representativa liberal y su espacio institucional, identificando emergencias desde los movimientos sociales en el ámbito de los procesos de democratización política y social. El trabajo de campo se desarrolló en dos momentos consecutivos en la ciudad de Madrid, por ser el lugar de origen y epicentro

^{*} Esta publicación ha sido posible gracias al apoyo financiero de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) a través de su concurso público para la concesión de becas individuales de investigación de postdoctorado 2014, que cuenta con un presupuesto compartido por fondos del Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior de Portugal y el Fondo Social Europeo con cargo al Programa Operacional Capital Humano (POCH).

¹ El Sur se concibe aquí desde una doble condición: por un lado, como metáfora del sufrimiento, la exclusión y el silenciamiento provocados históricamente por el capitalismo, el colonialismo y el heteropatriarcado, entre otros sistemas de dominación, y por el otro, como metáfora de los retos epistemológicos necesarios para reparar la injusticia causada por ellos (Santos y Meneses: 2014, p. 10). Como dice Juan Obarrio (2013, p. 7): “El ‘Sur’ constituye, más allá de espacios geográficos concretos, un haz de relaciones socioeconómicas: el Sur como relación. Se trata de dinámicas que reproducen estrategias de poder global y que poseen nodos tanto en el ‘Norte’ como en el ‘Sur’”.

de dispersión del 15M, cuya descentralización hacia barrios y pueblos contribuyó a la formación de una cultura política que abrió camino a la construcción de democracia desde abajo, de tejido social comunitario y de nuevos escenarios de lo público más allá de la fase inicial de acampadas en mayo de 2011. El primer periodo tuvo lugar entre abril y julio de 2013 y el segundo entre enero y abril de 2014.

Mi punto de partida era mi experiencia como participante ocasional en algunas asambleas del 15M cuando en mayo de 2011 se dio la explosión del movimiento en las plazas. Sin embargo, como investigador empírico, mi experiencia era nula. Fui formado en filosofía en una universidad occidental, donde en general, y salvo honrosas excepciones, los esfuerzos por comprender la realidad privilegiaban los enfoques teóricos y conceptuales, por lo que una investigación sobre el terreno, en contacto directo con las organizaciones y los actores sociales involucrados en procesos de cambio social, se percibía como una práctica ajena a la metodología de investigación filosófica heredada, basada en la investigación bibliográfica, la lectura crítica y el análisis hermenéutico de obras de los maestros más destacados. Así, al separar el pensar del actuar y establecer la superioridad del primero sobre el segundo, la concepción predominante de la filosofía académica reproducía el dualismo jerárquico entre investigación teórica y trabajo práctico. Me encontré, pues, con el hecho de que gran parte lo que había aprendido en los libros de metodología de la investigación filosófica no me aportaba nada e incluso estorbaba.

El desafío estaba servido: había que transgredir los cánones de la investigación filosófica instituidos en la academia, había que ir de la realidad a los libros y no viceversa porque “una parte muy importante del oficio intelectual se adquiere a través de modos totalmente prácticos”² (Bourdieu y Wacquant: 1992, p. 193). Las epistemologías del Sur me invitaban a salir de mi zona de confort y a marcar distancia respecto a determinadas categorías y prácticas tradicionales de análisis. Ello implicaba algo más que sacar la filosofía a la calle; exigía, sobre todo, *surearla*³ e *indisciplinarla*.⁴ Me asaltaron serias dudas sobre la viabilidad del enfoque: ¿cómo transformarlo en acción? ¿Qué hacer metodológicamente? ¿Qué implicaba el reto de aprender con el Sur? ¿Cuál era la función teórica, metodológica y política de la filosofía en el contexto actual? ¿Cómo construir condiciones para la emancipación social fuera de los muros de la academia? Y en definitiva, investigar: ¿para qué, contra qué, desde dónde y hasta dónde?

El artículo no ofrece respuestas concluyentes a estos interrogantes, pues las epistemologías del Sur están constituidas por una pluralidad de enfoques teóricos y metodológicos que no se ajustan un determinado canon de investigación social preestablecido por la academia. En lugar de ello, responden al conjunto de orientaciones anteriormente mencionadas, que forman un horizonte normativo dentro del cual pueden coexistir diferentes metodologías. Por esta razón, el artículo recoge algunos (des)aprendizajes que se fueron haciendo evidentes durante el trabajo de campo, poniendo de manifiesto dificultades y oportunidades de la práctica sobre el terreno. Estos (des)aprendizajes permiten fortalecer una mirada desde el Sur social y epistemológico y contribuir a la producción de conocimiento más allá (y a menudo en contra) de las lógicas académicas predominantes.

² La traducción es mía.

³ Surear (*sulear*, en portugués) es un neologismo empleado por Paulo Freire (1996, p. 199) para denunciar las formas de conducción eurocéntricas presentes en la colonialidad del ser, del saber y del poder que impiden al Sur “superar su dependencia, comenzar a ser también sujeto de su búsqueda; a ser un «ser para sí» y no «para el otro»”. El término se opone a *nortear*, que los diccionarios de lengua portuguesa, en virtud de una convención puramente ideológica, recogen con el significado de orientar, guiar, encaminar, mostrar la dirección o el camino a seguir. Según Arturo Andrés Roig (2002, p. 18), en lengua castellana surear fue empleado por Horacio Cerutti (2000) para reforzar el compromiso con las luchas y las necesidades del Sur como *locus* y referente político y epistemológico.

⁴ Categoría desarrollada de modo particular por Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (2002), quienes la identifican como parte de una epistemología descolonial capaz de visibilizar perspectivas epistémicas negadas y de romper con la concepción de las disciplinas como compartimentos estancos. La indisciplinariedad interpela las maneras, los métodos y los lugares de construcción del conocimiento e invita a aprender del Sur global en beneficio de miradas más amplias que buscan diálogos y confluencias entre la academia y la calle. Se trata de una iniciativa igualmente extensiva a las humanidades.

FILOSOFAR DESDE LA RETAGUARDIA

En *Los perros guardianes* (1932), Paul Nizan lanza un desafío a quienes entienden la filosofía como un saber replegado en sí mismo, purificado de todo interés y desligado de las condiciones económicas y sociales que lo producen:

La Filosofía tiene esta misión universal, una misión basada en la suposición de que la mente guía al mundo. En consecuencia, los filósofos piensan que están haciendo una gran acción para la especie terrestre a la cual pertenecen (ellos son la mente de esta especie). Ha llegado la hora de ponerlos bajo análisis, de preguntarles qué opinan sobre la guerra, el colonialismo, los adelantos en la industria, el amor, las variedades de muerte, el desempleo, la política, el suicidio, las fuerzas policiales, el aborto (en una palabra, todas las cosas que realmente ocupan las mentes de los habitantes de este planeta). Definitivamente ha llegado la hora de preguntarles en qué posición se ubican. Ya no debe permitírseles más que enloquezcan a la gente, que jueguen un doble juego (Nizan: 1973, pp. 42-43).

La reivindicación de una filosofía forjada a la luz de la confrontación social ya había sido planteada por Karl Marx, que en sus *Tesis sobre Feuerbach* (1845) reacciona contra la vacuidad de la filosofía que se mueve en el terreno de las ideas puras para concebirla como una actividad estrechamente ligada a las luchas populares y la transformación de la sociedad: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx: 2006, p. 59). Es más, como portadora de un potencial emancipador frente a injusticias y opresiones, la filosofía, para Marx, podía convertirse en “arma de la revolución”, según la expresión de Louis Althusser (2008). También Antonio Gramsci (1971, pp. 75-76), retomando la problemática de la praxis suscitada por el marxismo, señala la estrecha conexión entre filosofía y política: “La filosofía debe devenir política para realizarse, para continuar siendo filosofía; la ‘tranquila teoría’ debe ‘realizarse prácticamente’, debe convertirse en ‘realidad efectiva”.

El reto de Nizan de hacer una filosofía desde abajo sigue tan vivo hoy como entonces. Parafraseando a Max Horkheimer (1986, p. 48), los filósofos no pueden olvidar que a su alrededor se mata todos los días. ¿Cómo hacer de la filosofía una práctica comprometida con las luchas de liberación? ¿Qué sentido tiene filosofar en las actuales sociedades neoliberales globalizadas, donde responsabilidad social equivale a iniciativa emprendedora, y en las cuales la filosofía es percibida como un lujo cultural o, en el mejor de los casos, como un recurso explotable por el mercado de cirugías del alma? ¿Transformar la sociedad desde qué criterios y en qué dirección? Recuperando la pregunta que se hacía León Rozitchner (1993, p. 51): “¿Qué significa «hacer» filosofía entre quienes tenemos el privilegio de mantener la vida cuando tantos otros la perdieron?”

Son preguntas que exigen examinar críticamente el lugar común que asume el supuesto escapismo de la filosofía, presentándola como un saber enrevesado y ocioso (en el sentido peyorativo del término). En el *Teeteto*, Platón (2000, p. 196) cuenta que el impulso fundacional de la filosofía consiste en lo que los griegos llamaron *thaûma*: la capacidad de asombro o admiración ante el mundo. Y es que originalmente, quienes se dedicaban a la filosofía no se percibían como elementos decorativos ni como seres iluminados encerrados en torres de marfil. No concebían la filosofía como un campo de especulación abstracta y estéril, sino que la vivían en conformidad con sus ideas y principios éticos (Hadot, 2000). Ya Epicuro definía la filosofía como una actividad discursiva pero con una finalidad práctica orientada a la vida feliz (Empiricus: 2000, p. 28). De hecho, la filosofía occidental nació como arte callejero de conversar. Su espacio embrionario fue la naturaleza, como lo demuestra el interés de los presocráticos por la *physis*, pero también, y sobre todo, la filosofía nació vinculada a la vida social y política que discurría en gran medida en la calle, en el ágora, la plaza pública. Después, con la fundación de la Academia y el Liceo, se produjo la institucionalización de la

episteme filosófica. Hoy, y desde la creación medieval de las primeras universidades en Europa, ese espacio institucional privilegiado sigue siendo la universidad.

Lo cierto es que, desde sus orígenes, el quehacer filosófico viene atrayendo a gentes cuyo modo de estar en el mundo pasa por actuar y tomar partido. El empeño de Sócrates en las calles de Atenas por forjar una cultura del diálogo, la rebelión antipatriarcal de Olympe de Gouges, la lucha de Rosa Luxemburgo por la emancipación proletaria, el compromiso de Walter Benjamin con la esperanza de los vencidos, el activismo antirracista de Frantz Fanon o la solidaridad militante de Ignacio Ellacuría con los empobrecidos, entre otros ejemplos, muestran que la filosofía también es denuncia y vociferación, choque y sorpresa, ruptura y transformación de esas vidas de “tranquila desesperación” de las que habla Henry Thoreau (1989, p. 25).

En virtud de ello, la filosofía cumple una función inseparable de la política, en el sentido que le otorga Alessandra Bocchetti (1996, p. 314), es decir, como “amor y cuidado del bien común y arte de estar juntos”. Deja de percibirse como una disciplina de élites enclaustrada en libros para convertirse en una actividad guiada por una perplejidad productiva que interviene en el presente desde el acompañamiento crítico y solidario de las luchas por la transformación emancipadora. Desde esta perspectiva, su función no consiste en mostrar el camino a seguir en un sentido vanguardista, sino en interrogar, cuestionar, dialogar, acompañar de manera crítica y solidaria, detectar contradicciones, señalar límites, posibilidades y desafíos, proponer alternativas basadas en la justicia y la democratización, permear el campo popular sin dejar de confrontarse con el campo dominante y potenciar las herramientas teóricas de las fuerzas por la apertura democrática. La filosofía puede, así, encuadrarse en lo que Santos llama teorías de retaguardia:

Trabajos teóricos que acompañan muy de cerca la labor transformadora de los movimientos sociales, cuestionándola, comparándola sincrónica y diacrónicamente, ampliando simbólicamente su dimensión mediante articulaciones, traducciones, alianzas con otros movimientos. Es más un trabajo de artesanía y menos un trabajo de arquitectura. Más un trabajo de testigo implicado y menos de liderazgo clarividente” (Santos: 2010, p. 30).

Y en otro lugar agrega:

En el sentido que yo le atribuyo, la teoría de retaguardia significa dos cosas. Por un lado, es una teoría que no guía con base en la deducción a partir de principios, leyes generales, porque supuestamente se rige por la totalidad histórica, sino con base en un examen constante, crítico y abierto de las prácticas de transformación social. Así, la teoría de retaguardia se deja sorprender por prácticas cambiantes progresivas, las acompaña, las analiza, intenta enriquecerse con ellas, y busca en ellas los criterios para profundizar y expandir las luchas sociales más progresistas. Por otro lado, una teoría de retaguardia mira en esas prácticas transformadoras tanto los procesos y actores colectivos más avanzados como los más retrasados, los más tímidos y al borde de la desistencia (Santos: 2009b, p. 23).

Resignificar la filosofía desde las epistemologías del Sur permitía superar el enfoque academicista-elitista y cuestionar los supuestos epistemológicos eurocéntricos predominantes (universalidad, neutralidad, entre otros) para vincular la filosofía a las teorías retaguardia, cuya potencialidad emancipadora reside en su posicionamiento crítico frente al orden establecido y su capacidad de desplegar energías transformadoras junto con los movimientos y las clases populares. Las epistemologías del Sur ofrecen una oportunidad para resignificar la filosofía como una teoría de retaguardia alternativa a la filosofía académica hegemónica y a sus métodos tradicionales de investigación, marcados por la falta de innovación y la subordinación jerárquica de la práctica a la teoría. Lo interesante, en este sentido, es la posibilidad que se abre de descolonizar la filosofía a partir de cinco ejes principales que aquí tan solo dejo apuntados: en primer lugar, la

problematización del colonialismo intelectual de la tradición filosófica eurocéntrica, que acaba legitimando la dominación ejercida sobre otros sujetos, pueblos y formas de vida mediante el establecimiento de líneas abisales que, de acuerdo con Santos (2009a, p. 167) dividen el mundo entre lo humano (lo racional, lo inteligible y civilizado) y lo subhumano (lo irracional, lo ininteligible y salvaje). En segundo lugar, la ruptura ontológica y epistemológica con la tradición filosófica eurocéntrica para abrir la filosofía a la pluriversidad epistémica y recuperar la interculturalidad inherente a la filosofía (Estermann: 2008, pp. 22-23). En tercer lugar, la redefinición del sentido y la función de la filosofía misma. En cuarto lugar, la ampliación del espacio propio de la filosofía para pedirle que rebese los confines de la academia y la universidad y penetre con más fuerza en el tejido social. Por último, el posicionamiento epistémico, ético y político del pensamiento filosófico del lado de la transformación emancipadora, en la línea de las “filosofías del sur” de Enrique Dussel (2015), de la “filosofía política situada” de Alejandro Auat (2011) o del “filosofar desde nuestra América” de Horacio Cerutti (2000).

APRENDIZAJES DESDE LA RETAGUARDIA

Investigar desde la retaguardia plantea un cambio tanto de mentalidad como de método. La mayor parte de los conocimientos metodológicos contemporáneos han sido creados por la cultura académica occidental, por lo que las teorías de retaguardia, en su afán de descolonizar las formas hegemónicas de investigar y producir conocimiento, buscan problematizar las metodologías de campo habituales, tales como cuestionarios, entrevistas, la observación participante, los grupos focales, etc. Así, siguiendo la idea sobre la necesidad de teorías críticas de retaguardia que, más que guiar, acompañen los procesos transformadores, la investigación me condujo por un camino marcado por tres dimensiones complementarias:

Observar: mediante una dinámica de observación participante en asambleas locales del 15M (Moratalaz) y colectivos afines, como la Escuela Política “La Guillotina” del Barrio del Pilar, la Coordinadora 25S y la Marea Blanca en defensa de la sanidad pública. Esta técnica me permitió observar y analizar de manera contextual los repertorios discursivos sobre democracia del 15M (lemas, lenguaje de la protesta, análisis documental: actas de asambleas, comunicados, declaraciones públicas, manifiestos, etc.), los repertorios de acción (manifestaciones, asambleas, escraches, actos de desobediencia civil, marchas, entre otros) y la actividad cotidiana de algunos activistas como lugar de aprendizajes, de saberes prácticos y de experiencias importantes para la construcción de sentido.

Conversar/escuchar: las habilidades de hablar y escuchar forman parte del acto de creación colectiva del conocimiento. Las entrevistas semiestructuradas en profundidad y las largas conversaciones informales que mantuve con activistas y otros actores relevantes se revelaron como una técnica adecuada para compartir y aprender de las personas con las que desarrollé mi trabajo. Hablar de democracia, o de la falta de esta, de participación, de lo público, de institucionalidad, de libertad de expresión, de luchas comunes y dificultades personales puede ser un canal para conocerse y reconocerse, para detectar el potencial de rebeldía y las angustias de época.

Colaborar: investigar desde la retaguardia es un proceso que no solo exige rigor científico, sino también compromiso ético y social (Lunn, 2014). Partiendo de este principio, el trabajo de campo demandaba un posicionamiento ético y epistémico que, negando cualquier pretensión de imparcialidad, considerara fundamental investigar *con* (y no tanto *sobre*) a fin de promover el intercambio de saberes y experiencias, puesto que “el conocimiento, lejos de ser una entidad o un sistema abstracto, es una forma de estar en el mundo, relacionando saberes, experiencias y formas de vida” (Meneses: 2011, p. 33). Este punto se tradujo en la coorganización de un taller de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS) para tender puentes entre la academia y los movimientos sociales, tomando como fuente de inspiración los planteamientos conceptuales y metodológicos de Fals Borda (2009) sobre el conocimiento socialmente comprometido, de la investigación militante (Colectivo Situaciones, 2003; Shukaitis, Graeber y Biddle, 2007),

de la investigación activista (Hale, 2006; Speed, 2006; D'Souza, 2014), de la investigación descolonizada (Leyva y Speed, 2008), de la investigación colaborativa (Rappaport, 2007) y de la ecología de saberes de Santos (2006).

Este recorrido metodológico me llevó a realizar una serie (des)aprendizajes de la mano de un Sur global no institucional, complejo y poliédrico. Se trata de aprendizajes en el sentido que le otorgan Santos y Aguiló (2019) porque se basan en el reconocimiento igualitario de la alteridad con un doble objetivo. Por un lado, desnaturalizar el discurso colonialista, caracterizado por actitudes deshumanizantes, y por otro, construir historias y conocimientos desde los márgenes, desde las periferias, desde el Sur global. Son aprendizajes que plantean desafíos que pueden contribuir al desarrollo de modalidades subalternas de investigación, de teorías activistas que apuestan por la producción colectiva de conocimiento emancipador, de nuevos espacios de investigación-acción, de diálogo, de intercambio y de convivencia capaces de poner las ciencias sociales y humanas al servicio de los procesos de liberación.

El cuidado de lo ausente y lo emergente

Por inercia, y sin caer en la cuenta, empecé diseñando una investigación que reproducía el vicio de la metodología colonialista que otorga al investigador el privilegio ontológico de definir lo que existe y lo que no (Suárez-Krabbe, 2011). Este privilegio resulta de una actitud que, consciente o inconscientemente, ejerce poder epistémico sobre otros. Así, el proyecto planeaba trabajar con las asambleas y los colectivos en la órbita del 15M que se habían mostrado interesados en mi propuesta de investigación.

No obstante, a media que fui entrando en contacto directo con el terreno, fui derrotado por la experiencia. Abandonos repentinos de personas que se habían comprometido verbalmente a participar, asambleas sin actividad real o en proceso de desarticulación, procesos paralelos emergentes no previstos que interpelaban la investigación, entre otras circunstancias, hicieron que me percatara de que estaba circulando por territorios fluidos e informales que podían adquirir formas imprevisibles. Superado por la realidad, el privilegio ontológico de acotar el trabajo de campo a los grupos inicialmente delimitados perdía todo el sentido. En efecto, había diseñado una investigación con un criterio positivista muy poderoso que presuponía un orden estable y reducía lo existente a los colectivos con los que había contactado previamente. Es más, sin darme cuenta había asumido idea de la existencia un sujeto colectivo preexistente convertido en un *a priori* esencial, al estilo del *eidós* platónico trascendente. Desde sus orígenes, el pensamiento filosófico occidental se preocupó por buscar regularidades, esencias inmutables y leyes científicas por encima de las apariencias y los fenómenos caóticos con el propósito de hacer el mundo comprensible, mensurable, predecible y, en conformidad con la racionalidad baconiana, dominable. La ontología de Parménides, que proclama la inmutabilidad y la unidad del ser, es ejemplar al respecto. El orden, de acuerdo con los dispositivos ontológicos y epistemológicos dominantes, se ha venido considerando la condición de inteligibilidad de lo lógico y lo existente. La metodología del orden que había asumido reificaba el 15M como un objeto compacto y monolítico, cuando en esencia se trata de un complejo y dinámico ecosistema en transformación. Mi investigación, por tanto, estaba reproduciendo una metodología que producía la misma invisibilidad que en teoría procuraba combatir, ocultando las contradicciones, las tensiones y autotransformaciones que se daban en el interior del propio 15M.

La constatación del hecho de estar trabajando con una red-movimiento implicaba un cambio de actitud respecto a la manera de enfocar la investigación. Si quería contribuir a fomentar los procesos de transformación social, primero tenía que cambiar modelos mentales profundamente arraigados. Un desaprendizaje clave al respecto consistió en dejar de percibir la realidad como un continente de cosas para pasar a verla como un campo abierto de relaciones y posibilidades. Las prácticas metodológicas de retaguardia no podían inmovilizar los procesos de cambio que acontecían en la red de acción común que era el 15M. Me vi, pues, en la necesidad de adoptar estrategias metodológicas capaces de trabajar con ausencias y emergencias en el contexto de mi propia investigación, alejándome de los reduccionismos que simplifican

la unidad de estudio (llámese movimiento social, comunidad, etcétera) y otorgan al investigador el privilegio de decidir unilateralmente y de antemano a quiénes estudiar, dónde y de qué forma.

La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias propuestas por De Sousa Santos (2019) fueron las herramientas que me permitieron situarme en la zona fronteriza entre lo visible y lo invisible, en la que se produce la tensión entre lo posible y lo imposible, lo instituido y lo instituyente. Se trataba, por un lado, de ampliar el campo de lo visible identificando lógicas de producción de invisibilidad y valorando experiencias sociales sistemáticamente desperdiciadas por las formas de pensamiento dominantes. Por otro, de detectar emergencias, señales de posibilidades futuras todavía no consolidadas que la sociedad va dando. Sin un compromiso con esta perspectiva analítica y metodológica, corría el riesgo de reproducir el academicismo que actúa como muro de contención al desarrollo de teorías y prácticas de retaguardia. Con frecuencia estas se encuentran invisibilizadas dentro de la academia, sobre todo en el actual contexto de mercantilización neoliberal de la educación superior, donde la universidad se revela como un espacio de lucha por el control del conocimiento en el cual el pensamiento crítico enfrenta serios problemas, como la separación entre la academia y la sociedad o la desarticulación del pensamiento comprometido con la emancipación (Santos, 2007; Verger, 2010).

Vincular la sociología de las ausencias y de las emergencias a la perspectiva rizomática⁵ de Deleuze y Guattari (2002) me llevó a complejizar la práctica investigadora en el interior de un tejido reticular marcado por el flujo y el cambio constante. Me ayudó, sobre todo, a percibirme como un sujeto inserto en un campo relacional regido por los principios de discontinuidad, complejidad, conectividad y experimentalidad sobre los que se configura la red-movimiento 15M. Como conjunto de ramificaciones subterráneas imprevisibles que se manifiestan exteriormente en forma de planta, el rizoma revela que “no son los movimientos en sí mismos los que mueven las escenas y los procesos, sino sus vínculos y relaciones” (Villasante: 2014, p. 129). Desde esta óptica, abordar el 15M como una red-movimiento rizomático sujeto a diversas metamorfosis implicaba dejar de verlo como una suma aritmética de partes para dirigir la mirada hacia el dinamismo de sus redes, conexiones y desconexiones con el fin de reconocer, de este modo, “los movimientos como espacios y procesos en los que el conocimiento es generado, modificado y movilizado por actores diversos” (Casas, Osterweil y Powell, 2011, p. 515). Esta vinculación entre la concepción rizomática de Deleuze y Guattari y la “epistemología de la visión” de Santos (2003, p. 81) no solo permitía desnaturalizar una metodología del orden, de la linealidad y la previsibilidad que invisibiliza sujetos y procesos imprevistos, sino *en-redarme* con los movimientos sociales, adentrarme en el interior de procesos multidireccionales, inestables y constitutivos de espacios en los que circulaban otras prácticas de conocimiento y otras maneras de existir. La confrontación con la realidad me enseñó que la fuerza y la efectividad de las luchas desde abajo a menudo radica en su carácter espontáneo y sorprendente, descuidado o minusvalorado por enfoques que no distinguen prácticas cotidianas de reificaciones académicas. De todo ello se desprendía una enseñanza epistemológica y metodológica clave para las teorías de retaguardia: el trabajo de campo debía ser flexible, exigía vigilancia epistemológica constante y había que dejarse sorprender por lo ausente y emergente en la red.

La relevancia de lo cotidiano

A finales de abril de 2013 acudí a una reunión ordinaria de la Comisión de contenidos de la Coordinadora 25S Rodea el Congreso. A pesar de haber mantenido contacto electrónico previo con alguno de los miembros del grupo motor e informarle de mis propósitos, cuando llegué nadie me esperaba. Me dirigí a mi contacto para presentarme, quien me recibió con cierta suspicacia. Mi interlocutor me pidió si podía exhibir el Documento Nacional de Identidad, que observó con detenimiento, pero sus dudas parecían no disiparse. Me

⁵ En palabras de Deleuze y Guattari (2002, pp. 25-26), el rizoma “no está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda. [...] El rizoma está relacionado con un mapa que debe ser producido, construido, siempre desmontable, conectable, alterable, modificable, con múltiples entradas y salidas, con sus líneas de fuga”.

preguntó si disponía de otros documentos identificativos. Le mostré una tarjeta de visita académica que me identificaba como investigador universitario. Ese fue mi salvoconducto. Lo que a simple vista podría parecer una anécdota sin mayor trascendencia, fue todo un baño de realidad que me obligaba a reconocer las condiciones específicas desde las cuales se crea conocimiento. Una realidad que revelaba uno de los ingredientes básicos de la cotidianidad social y política de los movimientos sociales: la vivencia del miedo en un clima de criminalización de la protesta social, más aún teniendo en cuenta que pocos días antes se había producido una nueva convocatoria de movilización con el respaldo de la Coordinadora 25S bajo el lema "Asedia el Congreso".

Tender puentes entre teoría y práctica, entre diferentes formas y espacios de conocimiento, exige articular lo epistemológico y lo político también en el ámbito de lo cotidiano, una de las dimensiones de la vida más subestimadas por el modelo positivista hegemónico de producción de conocimiento. Ha sido sobre todo en el campo de la sociología⁶ donde lo cotidiano viene siendo objeto de importante revisión y análisis. Por su parte, la relación de la tradición filosófica occidental con la cotidianidad ha estado marcada, a grandes rasgos, por la ambivalencia, la sospecha y la contradicción (Santos Herceg, 2014). Sócrates, por ejemplo, al entablar un diálogo filosófico con un campesino, hablaba de aspectos que formaban parte del día a día para, a partir del sentido común dominante, llegar a través de la mayéutica a otro tipo de conocimiento, el filosófico. Creía, por tanto, que para alumbrar el parto de ideas había que partir de lo cotidiano.

La inserción en lo cotidiano, percibido, en palabras de Humberto Giannini (2004, p. 29), como "lo que pasa cuando no pasa nada", obliga a cuestionar la idea de su aparente insignificancia- El reto era tomar como referencia metodológica la perspectiva de lo que ocurre en los márgenes de los escenarios y procesos más visibles de la acción colectiva, convencido de que las operaciones de observación (incluyendo tanto la observación participante como el posterior trabajo de interpretación) no son algo distinto o separado de las lógicas que operan en la cotidianidad social. Al asumir una perspectiva de observador "externo", buena parte de los estudios sobre movimientos sociales tiende a privilegiar las manifestaciones más visibles de la acción colectiva (movilizaciones, actos formales, huelgas, etc.), en detrimento de esas experiencias diarias "invisibles" en las que "no pasa nada". De este modo, metodológicamente reproducen la dicotomía sujeto-objeto y el consecuente postulado de la neutralidad de valores (Massó, 2010). Mi investigación pretendía apartarse de este binarismo de la tradición científica occidental para adentrarse en lo cotidiano desde dentro y desde abajo, planteándolo como un campo en el que se manifiestan habilidades y saberes. Quería, así, desvelar la trama de lo cotidiano invisible. La cotidianidad dejaba de ser un conjunto de rutinas dadas que poco o nada aporta al análisis de la dinámica social para convertirse en una fuente de aprendizajes imprevistos que de otro modo, probablemente, no se habrían producido.

El propósito de investigar desde lo cotidiano y junto a sus protagonistas me llevó a establecerme temporalmente en el barrio madrileño de Moratalaz. Fue una decisión tan sustancial como estratégica con el objetivo de trabajar de cerca con la Asamblea Popular del 15M, en concreto con el Grupo de trabajo sobre Política y Economía. No se trataba únicamente de investigar, hacer entrevistas y participar en asambleas locales, sino también de adoptar una metodología capaz de valorar los saberes de lucha y aprendizajes que se llevan a cabo en la vida diaria, y para la cual lo cotidiano no representaba un campo inferior y opuesto al conocimiento científico. Esto significó una ruptura con la metodología positivista que considera impropio relacionarse con el "objeto" de estudio más allá de lo estrictamente necesario, pues se argumenta que las relaciones personales podrían contaminar o restar objetividad al trabajo de campo. Por el contrario, trabajar desde la retaguardia me permitió aprender desde la experiencia de la convivencia cotidiana, creando relaciones de confianza e interés mutuo. Ello me permitió reajustar los objetivos, el alcance e incluso los contenidos de la investigación.

⁶ Véase Heller (1987), Lefebvre (1972) y Maffesoli (1993).

Desde el principio, los activistas del 15M de Moratalaz me acogieron con excepcional cordialidad y pusieron todas las facilidades para poder participar en sus actividades, realizar entrevistas y tener conversaciones informales. Desde la lógica de las teorías de retaguardia, las entrevistas asumieron la necesidad de descolonizar las relaciones de investigación, desafiando las jerarquías integradas en la estructura de las ciencias sociales desde sus inicios decimonónicos. En este sentido, evitaban reproducir las relaciones de poder entre el investigador y los sujetos investigados, vistos por la metodología colonialista como elementos pasivos sobre los que realizar prácticas extractivas (la sustracción, como si se tratara de la explotación de una mina o un yacimiento) de datos e informaciones en beneficio del investigador, de lo que resulta un ejercicio de despojo intelectual (Leyva y Speed, 2008; Santos, 2019).

Reconociendo las diferencias que atraviesan las relaciones de investigación, se planteó un escenario de diálogo horizontal. El enfoque del diálogo no estaba basado en la mayéutica, o diálogo socrático, a través del cual el investigador asume el papel activo de guía que ayuda a gestar y dar a luz las ideas que apuntan el camino a seguir. Se inspiraba en el “arte de conversar” del que habla Michel de Montaigne (1998, p. 367), donde “la palabra es mitad del que habla y mitad del que escucha”. Desde esta óptica, conversar se convirtió en una manera de compartir, coincidir, disentir y comprender al otro. La finalidad del ejercicio de conversar no era descubrir una verdad objetiva, sino construirla intersubjetivamente desde una postura antidogmática capaz de reconocer las propias limitaciones y observar “las cosas por todas sus vertientes para descubrir en cualquier problema o práctica los diferentes aspectos, pues el foco siempre cambiante mantiene moderado el ánimo de la gente” (Sennett: 2012, p. 389). Tal vez es por ello por lo que Montaigne comprendió que una de las principales tareas del filosofar de retaguardia es aprender conversando y, sobre todo, escuchando en contacto e interacción con la vida cotidiana.

La importancia de los afectos, del amor y la solidaridad para generar potencia transformadora

Presenciar un intento fallido de desahucio me ayudó a comprender mejor la importancia de las emociones en los fenómenos histórico-políticos y los movimientos sociales. A lo largo del trabajo de campo pude comprobar que esta capacidad tiene un valor altamente politizable, menospreciado por la racionalidad política instrumental de la modernidad occidental, que aparta las emociones del espacio público y les niega cualquier politicidad (Aguiló, 2019). Me refiero a su potencial para, en un ejercicio de sociología de las ausencias, rescatar lo invisibilizado y silenciado, pero también para crear solidaridad y colectividad entre historias de sufrimiento, supervivencia y dignidad frente a la opresión institucionalizada.

Para ser visto y oído en los espacios de la política y del poder hegemónico, a menudo los afectos compartidos son la herramienta más poderosa para recuperar la voz y la visibilidad pública. La filosofía occidental está moldeada por el logocentrismo de impronta griega, así como por una dicotomía de oposición entre razón y emoción, entre cuerpo y alma, que lleva la marca de la racionalidad cartesiana moderna. Este binarismo privilegia la razón, la visión y la palabra en la producción de conocimiento en detrimento de otras fuentes, como la imaginación o la intuición, de dudosa credibilidad para el método científico.

Las experiencias que vivimos están imborrablemente inscritas en nuestros cuerpos, condicionan nuestras emociones e impactan sobre el modo en que nos relacionamos con nosotros mismos y los demás. En cuanto instrumento de transformación, las epistemologías del Sur no pueden analizar los mecanismos de poder y opresión como algo separado de los cuerpos que los padecen. Como recuerda Gloria Anzaldúa (2007, p. 97): “Sólo a través del cuerpo, arrancando la carne, el alma humana puede ser transformada. Y para que las imágenes, las palabras, las historias tengan este poder de transformación, tienen que surgir del cuerpo humano –carne y huesos– y del cuerpo de la Tierra –piedra, cielo, líquido, suelo”.⁷

Esta sabiduría de los afectos es una invitación a transformar nuestras formas de ser y actuar para “sentipensar” y reivindicar el poder de la afectividad como clave de otro conocimiento apegado a la materialidad de la vida (Fals Borda, 2009). Un conocimiento resultante de la acción comprometida que

⁷ La traducción es mía.

aprenda la importancia de “corazonar” (Guerrero Arias, 2010) y acompañe las luchas emancipadoras desde la “empatía radical” con los vulnerables y desprotegidos (Valverde, 2015). En este sentido, el pensamiento de Baruch Spinoza puede encuadrarse entre las filosofías de retaguardia. La filosofía de Spinoza recupera lo que Jesús Martín Barbero (2003, p. 32) llama saberes estéticos, aquellos que forman parte de “los modos y de las estructuras del sentir”; enseña a cultivar las pasiones alegres⁸, que fortalecen nuestro poder de acción y aumentan nuestras ganas de vivir; borra las divisiones a través de las que sistemas de dominación⁹ como el capitalismo, el colonialismo y el heteropatriarcado hieren nuestros cuerpos; y además posibilita crear alianzas con los activismos que buscan conciliar la política con las preocupaciones cotidianas: los que rodean congresos y bancos, los que paran desahucios, los que agitan las manos para buscar consensos, los que tienen el coraje de decir no y de gritar “¡ya basta!”, los que forman mareas humanas para defender los servicios públicos, los que cantan en medio de las cargas policiales, los que se desnudan y exhiben la fragilidad del cuerpo humano golpeado por los recortes, los que ante las porras amenazantes se sientan en el suelo para pedir pacíficamente la paz y la palabra, entre otros.

Del mismo modo, al contrario de lo que pretende el saber académico convencional, el amor no existe en oposición al conocimiento y a la razón. El amor es más que un sentimiento: es fuerza vital, potencia unificadora y capacidad de entrega, por lo que puede desempeñar un papel fundamental en los procesos de transformación social. Responde a un sentir comprometido que vence el aislamiento para ser con los demás. En palabras de Paulo Freire (2005, p. 108), consiste en “un acto de valentía, nunca de temor; el amor es compromiso con los hombres. Dondequiera exista un hombre oprimido, el acto de amor radica en comprometerse con su causa. La causa de su liberación”. Precisamente es este el significado que le otorga Camilo Torres (2010) cuando habla del “amor eficaz” como praxis revolucionaria.

La unidad de reflexión y acción

Entre los días 14 y 16 de junio de 2013 se celebró en la granja-escuela La Esgaravita (Alcalá de Henares) el taller de la UPMS “La reconstrucción del pensamiento democrático: la democracia en Europa”. La finalidad principal era intercambiar conocimientos y experiencias entre académicos, activistas y artistas a favor de la profundización y la radicalización democrática en el contexto marcado por la ofensiva neoliberal en los países del continente, sobre todo en el sur de Europa.

El taller se enmarcaba en la iniciativa “Cartas a los europeos”, eje de las actividades hasta entonces llevadas a cabo en Europa. La iniciativa fue lanzada por Boaventura de Sousa Santos en el ámbito del proyecto ALICE como parte del objetivo de renovar el conocimiento científico y social a partir de saberes invisibilizados. La idea surgió en julio de 2012 y desde septiembre el equipo facilitador¹⁰ comenzó a mandar invitaciones a movimientos sociales y organizaciones europeas en lucha contra la exclusión social para escribir una carta a los europeos. La pregunta-desafío era la siguiente: “Si Europa pudiese aprender con la experiencia del mundo, ¿qué lecciones concretas le serían más útiles?” Los movimientos, organizaciones, académicos y artistas que aceptaron el desafío eligieron a quién dirigirse y los temas tratados. Partiendo de las cartas escritas por las organizaciones y movimientos, el taller se desarrolló entre sesiones formales de

⁸ Spinoza (1999, p. 207) concibe la alegría como una afición que aumenta la potencia vital, en concreto la define como “una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección”.

⁹ Anibal Quijano (2000, p. 343) destaca la relación entre estos sistemas de dominación/explotación y la responsabilidad histórica de muchos de los grandes pensadores de la modernidad occidental en la elaboración de “un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización (u *objetivación*) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la *naturaleza* y entre aquellas respecto de ésta, en especial la propiedad de los recursos de producción. Dentro de esa misma orientación fueron también, ya formalmente, *naturalizadas* las experiencias, identidades y relaciones históricas de la colonialidad y de la distribución geocultural del poder capitalista mundial”.

¹⁰ El equipo facilitador del taller de Madrid estuvo integrado por Boaventura de Sousa Santos y Antoni Aguiló en representación del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra y del proyecto ALICE, Juan Carlos Monedero por la Universidad Complutense de Madrid y Segundo Tercero como representante del Instituto de Estudios Políticos para África y América Latina (IEPALA).

trabajo y momentos de ocio y convivialidad, de manera que el diálogo y el interconocimiento atravesaron todo el taller.

En el marco de este desafío, confluyeron una treintena de movimientos y entidades de la sociedad civil de países fundamentalmente del sur de Europa, en concreto España, Portugal e Italia, pero con diferentes vínculos con Ecuador, Bolivia, Brasil y México. Entre las organizaciones y movimientos congregados se encontraban, entre otros, asambleas populares del 15M, la Marea blanca, la Marea verde, Juventud Sin Futuro, la Coordinadora 25S, Ecologistas en Acción, la Plataforma Gueto, el Patio Maravillas, el colectivo Hetaira, Basurama, SOS Racismo Portugal, el Movimiento Cinco Stelle, YoSoy132, la Coordinadora Nacional de Ecuatorianos en España, la Asamblea de Apoyo a Bolivia, la Plataforma de Afectados por la Hipoteca y TRES Social (Teatro Revolucionario para el Empoderamiento Social).

Como método en el que se cruzan la cuestión epistémica y la cuestión ético-política, la UPMS ofrece la posibilidad del acompañamiento crítico y solidario por el que abogan las teorías de retaguardia, dando lugar a la posibilidad de articulaciones entre la academia y el activismo. En el taller de Madrid dicho acompañamiento se tradujo en dos procesos: por un lado, en la ruptura de la relación educando-educador y, por otro, en la creación de inteligibilidades recíprocas entre el quehacer académico y el activismo más allá de las formas de colonialidad inscritas en los cánones metodológicos e intelectuales dominantes.

Con respecto a la ruptura de la relación educando-educador, la UPMS obliga a replantear el papel del académico/científico. Esto exige abandonar la autorreferencialidad del intelectual (a menudo percibido como portador de una forma superior de saber) para participar en un diálogo de saberes horizontal con quienes habitualmente son tratados como objetos de investigación. En este contexto, el papel del investigador no es practicar concepción depositaria del conocimiento, al estilo de la “educación bancaria” criticada por Paulo Freire (2005, p. 91). Por el contrario, lo que se pretende es contribuir a crear las condiciones necesarias para que se produzcan de manera colectiva conocimientos útiles para las luchas, conocimientos contrahegemónicos que no solo cuestionan o matizan nociones preestablecidas, sino que también tratan de traducir y articular políticamente distintas prácticas y saberes. La UPMS, de este modo, como metodología de investigación colaborativa, pone en cuestión la supuesta neutralidad académica y resignifica la producción de saber desestructurando las jerarquías y dicotomías existentes. Lo hace sin ocultar la parcialidad de todo punto de vista y mediante una metodología artesanal que exige paciencia, diálogo y trabajo en común (Barriga y Henríquez, 2004). De este proceso surgen saberes comprometidos con la acción emancipadora que no son el resultado de una mera aplicación mecánica: saberes no lineales, no acumulativos y no unívocos que no responden a recetas preconcebidas ni a modelos universales, sino saberes que se van entretejiendo con un elevado grado de indeterminación, apertura y flexibilidad; saberes unas veces en complementariedad y otras en tensión, cuya potencialidad radica en su capacidad de innovación, experimentación y confrontación con lo complejo.

Respecto a la creación de puentes que vinculan colaborativamente el quehacer académico y el activismo, el intercambio dialógico entre los participantes promovió la producción de inteligibilidades entre diferentes experiencias. Esta adquirió la forma de una ecología de saberes en los términos en los que la plantea Santos (2006), es decir, como una epistemología basada en el reconocimiento de la diversidad epistemológica, la autonomía de cada saber, la autocrítica de las prácticas, la posibilidad de aprender de otras experiencias y su articulación dinámica y horizontal, lo que amplía las posibilidades de construcción de agendas comunes entre el conocimiento académico y el conocimiento activista forjado en las luchas sociales. Por estos motivos, más que como una universidad, la UPMS funciona como una “intersividad” en la que conviven epistemologías, modelos de vida y cosmovisiones, es decir, como un espacio de aprendizajes democráticos que, más allá de sus limitaciones, contribuye a (re)conocerse en la diversidad, superar dogmatismos e identificar los problemas y necesidades reales (Estermann y Tavares, 2015).

Sirva un ejemplo para ilustrar el caso. Al inicio del momento “¿Las convergencias entre las luchas: ¿qué nos une y qué nos separa?” se propuso al colectivo, en base a conversaciones informales generadas el día anterior, y aprovechando la presencia de una parlamentaria del Movimiento Cinco Stelle, dialogar sobre las

distinciones o no entre izquierda y derecha, así como sobre rehusar definirse de izquierda o derecha. Se generó un diálogo sumamente interesante que mostró la pluralidad de perspectivas, así como los puntos en común de los participantes. Se alcanzó un consenso sobre la necesidad de revisar las teorías hegemónicas de la democracia, de matriz liberal, y generar una ruptura con su significado institucional. Las preocupaciones comunes de los movimientos sociales suponían una interpelación a la academia, particularmente un desafío en la búsqueda de teorías contrahegemónicas de la democracia que sitúen la academia como espacio de resistencia, de transgresión y transformación, como escenario de construcción y reproducción de marcos democráticos alternativos a la democracia liberal representativa. Ello es posible, al rescatar, por ejemplo, la noción de “demodiversidad” y, con ella, la posibilidad de un diálogo epistemológico (Santos y Mendes, 2017). De esta manera, la transformación de la academia se produce junto con los movimientos sociales (no sobre ellos o a costa de ellos), mientras que estos, a su vez, se pueden nutrir del diálogo con los enfoques críticos que los acompañan.

CONCLUSIONES

Como en *Alicia a través del espejo*, las epistemologías del Sur me llevaron a cruzar los espejos metodológicos convencionales para abrir una puerta hacia lo insospechado. Atravesar el espejo es un osado acto epistemológico que puede implicar una ruptura o interrupción más o menos profunda con las narrativas y los *habitus* naturalizados que dificultan comprender y actuar de otro modo. El cruce al otro lado del espejo hizo que me replanteara las grandes preguntas que atraviesan la relación entre la teoría y la práctica de las ciencias sociales y humanas: quiénes somos, dónde estamos, hacia dónde nos dirigimos, qué queremos, cómo vivimos, qué pasiones nos mueven, contra qué luchamos, qué tipo de conocimiento está a nuestro alcance, cómo educarnos a nosotros mismos, con qué armas contamos, con qué aliados y cómo construir alianzas (Santos, 2017). Son interrogantes que nos invitan a la reflexión y nos obligan a romper con el presupuesto de la neutralidad académica para tomar partido.

A la luz de algunos aprendizajes generados durante una experiencia de investigación colaborativa con el 15M, en este trabajo he tomado partido por lo que he llamado una filosofía de retaguardia inspirada en las epistemologías del Sur. Estos aprendizajes proporcionan pistas para construir conocimientos y metodologías capaces de transgredir viejas fronteras disciplinarias; reconocer el caos y la imprevisibilidad que pueden afectar al quehacer investigador; apostar por un conocimiento situado, involucrado en lo cotidiano, solidario, que reconozca sus límites, comprometido con lo social y abierto a la conectividad y a la transversalidad; promover experiencias de articulación política que aumenten el poder colectivo y fomenten el intercambio de saberes. Todo ello obliga a reconsiderar el papel de la filosofía no solo como un instrumento de reflexión y esclarecimiento, sino también como teoría de retaguardia capaz de abrazar y acompañar la diversidad. En este sentido, hago mías las palabras de Foucault (1991, p. 88) cuando declara que concibe cada uno de sus trabajos como “cajas de herramientas” que pueden utilizarse como un “destornillador” o unos “alicates” para “cortocircuitar, descalificar o romper los sistemas de poder”. Precisamente el apoyo que la filosofía puede brindar desde la retaguardia a las luchas populares fue captado de manera brillante por el 15M cuando desde las calles pedía “menos policía, más filosofía”.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILÓ, A. (2019). "Amar también es de izquierdas", *Público.es* (5 de noviembre). Recuperado de: <https://blogs.publico.es/dominiopublico/29998/amar-tambien-es-de-izquierdas/> (acceso: 26/3/2020).
- ALTHUSSER, L. (2008). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.
- ANZALDÚA, G. (2007). *Borderlands: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- AUAT, A. (2011). *Hacia una filosofía situada*. Buenos Aires: Waldhuter.
- AUBRY, A. (2007). "Los intelectuales y el poder. Otra ciencia social", *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, n.º 8, marzo-agosto, pp. 111-116.
- BARRIGA, O. y HENRÍQUEZ, G. (2004). "Artesanía y técnica en la enseñanza de la metodología de la investigación social", *Cinta de Moebio*, n.º 20. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10102005> [acceso: 25/3/2020].
- BOCCHETTI, A. (1996). *Lo que quiere una mujer: historia, política, teoría. Escritos, 1981-1995*. Madrid: Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer.
- BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. (1992). *Réponses: pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil.
- CASAS, M. I., OSTERWEIL, M. y POWELL, D. (2011). "Fronteras borrosas: reconociendo las prácticas de conocimiento en el estudio de movimientos sociales", en: AAVV. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado (tomo II)*. Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima: CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM, pp. 513-549.
- CERUTTI, H. (2000). *Filosofar desde Nuestra América*. México: CCYDEL-UNAM.
- COLECTIVO SITUACIONES (2003), "Sobre el militante investigador". Recuperado de: <http://transform.eipcp.net/transversal/0406/colectivosituaciones/es/print.html> [acceso: 26/3/2020].
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2002). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- D'SOUZA, R. (2014). "Las cárceles del conocimiento: investigación activista y revolución en la era de la «globalización»", en: Santos, B. S. y Meneses, M. P. (eds.). *Epistemologías del Sur (perspectivas)*. Madrid: Akal, pp. 121-143.
- DUSSEL, E. (2015). *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*. Madrid: Akal.
- EMPIRICUS, S. (2000). *Against the Ethicists: (Adversus Mathematicos XI)*. Oxford: Clarendon Press.
- ESTERMANN, J. y TAVARES, M. (2015). "Hacia una intersubjetividad de saberes: Universidad e interculturalidad", *Revista Lusófona de Educação*, n.º 31, pp. 65-83.
- ESTERMANN, J. (2008). *Si el sur fuera el norte: chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. Quito: Abya Yala.
- FALS BORDA, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre-CLACSO.
- FOUCAULT, M. (1991). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- FREIRE, P. (1996). *Cartas a Cristina. Reflexiones sobre mi vida y mi trabajo*. México: Siglo XXI.
- FREIRE, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

- GIANNINI, H. (2004). *La "reflexión" cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- GRAMSCI, A. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- GUERRERO ARIAS, P. (2010). "Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia". *Calle14*, volumen 4, n.º 5, pp. 80-95.
- HADOT, P. (2000). *¿Qué es la filosofía antigua?* Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- HALE, Ch. R. (2006), "Activist Research v. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology". *Cultural Anthropology*, n.º 21 (1), pp. 96-120.
- HELLER, A. (1987). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- HORKHEIMER, M. (1986). *Ocaso*. Barcelona: Anthropos.
- LEFEBVRE, H. (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza: Madrid.
- LEYVA, X. y SPEED, S. (2008). "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor", en: Leyva, X., Burguete, A. Speed, Sh. (coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México D.F.: CIESAS-FLACSO, 65-107.
- LUNN, J. (ed) (2014). *Fieldwork in the Global South: Ethical Challenges and Dilemmas*. Routledge. Abingdon.
- MAFFESOLI, M. (1993). *El conocimiento ordinario: compendio de sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARTÍN BARBERO, J. (2003). "Saberes hoy: disseminaciones, competencias y transversalidades", *Revista Iberoamericana de Educación*, n.º 32, pp. 17-34.
- MARX, K. (2006). "Tesis sobre Feuerbach", en: Engels, F. y Marx, K. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach*. Madrid: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, pp. 57-59.
- MASSÓ, E. (2010). "El postulado de la neutralidad versus la afirmación de la crítica: meditaciones sobre antropología y epistemología". *Revista de antropología experimental*, n.º 10, pp. 93-109.
- MENESES, M. P. (2011), "Epistemologías del Sur: diálogos que crean espacios para un encuentro de las historias", en: Vianello, A. y Mañé, B. (coords.). *Formas-Otras: saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB, pp. 31-41.
- MONTAIGNE, M. (1998). *Ensayos III*. Madrid: Cátedra.
- NIZAN, P. (1973). *Los perros guardianes*. Madrid: Fundamentos.
- OBARRIO, J. (2013), "Pensar al sur". *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, vol. 3, n.º 3, pp. 5-13. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/5362/5806> [acceso: 27/3/2020].
- PLATÓN (2000). *Diálogos V: Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Madrid: Gredos.
- QUIJANO, A. (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-Systems Research*, n.º 6 (2), pp. 342-386.
- RAPPAPORT, J. (2007). "Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración". *Revista Colombiana de Antropología*, n.º 43, pp. 197-229.
- ROIG, A. A. (2002). "Pensar la mundialización desde el sur". *Huellas: búsquedas en artes y diseño*, n.º 2, pp. 15-20.

- ROZITCHNER, L. (1993). "Filosofía y terror". *Dialéctica. Revista de Filosofía y Teoría Social*, n.º 3/4, pp. 51-56.
- SANTOS, B. S. (2003). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- SANTOS, B. S. (2006). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.
- SANTOS, B. S. (2007). *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad*. La Paz: CIDES-UMSA, ASDI y Plural editores.
- SANTOS, B. S. (2009a). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI/CLACSO.
- SANTOS, B. S. (2009b). "¿Por qué Cuba se ha vuelto un problema difícil para la izquierda?". *Otra economía*, vol. 3, n.º 4, pp. 19-29.
- SANTOS, B. S. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plural Editores, CESU-UMSS.
- SANTOS, B. S. y MENESES, M. P. (2014). "Introducción", en: Santos, B. S. y Meneses, M. P. (eds.). *Epistemologías del Sur (perspectivas)*. Madrid: Akal, pp. 7-17.
- SANTOS, B. S. (2017). *Justicia entre saberes: epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Madrid: Morata.
- SANTOS, B. S. y MENDES, J. M. (2017). *Demodiversidad: imaginar nuevas posibilidades democráticas*. Madrid: Akal.
- SANTOS, B. S. (2019). *El fin del imperio cognitivo*. Madrid: Akal.
- SANTOS, B. S. y AGUILÓ, A. (2019). *Aprendizajes globales: descolonizar, desmercantilizar y despatriarcalizar desde las epistemologías del Sur*. Barcelona: Icaria.
- SANTOS HERCEG, J. (2014). "Cotidianidad. Trazos para una conceptualización filosófica". *Alpha*, n.º 38, pp. 173-196.
- SENNETT, R. (2012). *Juntos. Rituales, placeres y políticas de cooperación*. Barcelona: Anagrama.
- SHUKAITIS, S., GRAEBER, D. y BIDDLE, E. (eds.) (2007). *Constituent Imagination: Militant Investigations/Collective Theorization*. Oakland: AK Press.
- SPEED, S. (2006). "Entre la antropología y los derechos humanos Hacia una investigación activista y comprometida críticamente". *Alteridades*, n.º 16 (31), pp. 73-85.
- SPINOZA, B. (1999). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza Editorial.
- SUÁREZ-KRABBE, J. (2011). "En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales". *Tabula Rasa*, n.º 14, pp. 183-204.
- THOREAU, H. D. (1989). *Walden, la vida en los bosques*. Barcelona: Parsifal.
- TORRES, C. (2010). *El amor eficaz*. Buenos Aires: América Libre.
- VALVERDE, C. (2015). *De la necropolítica neoliberal a la empatía radical. Violencia discreta, cuerpos excluidos y repolitización*. Barcelona: Icaria.
- VERGER, A. (2010). "Quan l'educació superior esdevé mercaderia: transformacions dels sistemes universitaris en un món globalizat", en Aguiló, A. et al. (eds.), *Globalització: visions crítiques actuals*. Palma: Edicions UIB, pp. 29-52.

VILLASANTE, T. (2014). *Redes de vida desbordantes. Fundamentos para el cambio desde la vida cotidiana*. Madrid: Catarata.

WALSH, C, SCHIWY, F. y CASTRO-GÓMEZ, S. (2002). "Introducción", en: Walsh, C. Schiwy, F. y Castro-Gómez, S. (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Abya-Yala, pp. 7-16.

BIODATA

Antoni AGUILÓ: filósofo, Licenciado en Filosofía y Doctor en Humanidades y Ciencias Sociales. Investigador del Centro de Estudos Sociais (CES) de la Universidade de Coimbra en el Núcleo de Estudios sobre Democracia, Ciudadanía y Derecho (DECIDe). Ha sido profesor en los programas de doctorado "Pós-colonialismos e Cidadania Global" y "Democracia no século XXI" del CES. También ha sido investigador del proyecto del European Research Council "ALICE - Espejos extraños, lecciones imprevistas: definiendo para Europa una nueva forma de compartir las experiencias del mundo", coordinado por Boaventura de Sousa Santos. Sus principales intereses de investigación abarcan las epistemologías del Sur como instrumento para la descolonización de la filosofía y la política, la producción de una politicidad de lo común en la época del neoliberalismo global y los nexos entre sexualidad y descolonialidad.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 134-149
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Progreso y desarrollo urbano. Práctica colonizadora de despojo de la tierra y el territorio

Progress and urban development as a colonizing practice of dispossession of land and territory

Yeny Norela MESA DUQUE

<https://orcid.org/0000-0002-6276-3893>

yenym.87@gmail.com

Grupo de Investigación y editorial Kavilando, Medellín-Colombia

Alfonso INSUASTY RODRÍGUEZ

<https://orcid.org/0000-0003-2880-1371>

alfonso.insuasty@usbmed.edu.co

Universidad de San Buenaventura, Sede Medellín. Colombia

José Fernando VALENCIA GRAJALES

<https://orcid.org/0000-0001-8128-4903>

jose.valenciagr@unaula.edu.co

Universidad Autónoma Latinoamericana, Medellín-Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4003286>

RESUMEN

El progreso y el desarrollo urbano son prácticas de despojo del territorio de los moradores. Ésta, al igual que en la colonia, busca arrebatarles la tierra a los habitantes más desvalidos con la excusa Neocolonial de renovación urbana y rural. Pero en la realidad lo que se hace es que se les expropia y empobrece al no pagarles o hacerlo deficitariamente por plazos, sin indemnizárseles y sin ser reubicados, para marginarlos y expulsarlos. Lo anterior se evidencia dentro de la investigación denominada "Implicaciones psicosociales, económicas y territoriales de los proyectos de desarrollo urbano", Medellín (Colombia), con una metodología etnográfica de investigación acción participativa.

Palabras clave: Despojo del territorio; extractivismo urbano; renovación urbana; reordenamiento urbano autoritario y criminal; neocolonialismo urbano.

ABSTRACT

Progress and urban development are practices of dispossession of the territory of the inhabitants. It is just like in the colony it seeks to seize the land from the most disadvantaged inhabitants with the Neocolonial excuse of urban and rural renewal. But in reality, what is done is that they are expropriated, impoverished by not paying them or doing so in deficit, for terms, without compensation and without being relocated, to marginalize and expel them. The above is evidenced in the research called "Psychosocial, economic and territorial implications of urban development projects" Medellín (Colombia) with an ethnographic methodology of participatory action research.

Keywords: Dispossession of the territory; urban extractivism; urban renewal; authoritarian and criminal urban rearrangement; urban neo-colonialism.

Recibido: 15-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

INTRODUCCIÓN

El progreso ha sido una categoría conceptual proveniente del latín *Progressus* o *Progredi*, ambas hacen referencia al seguir adelante. Sin embargo, en la antigüedad este concepto no existía ya que el temor a lo desconocido nacido de la naturaleza misma, impedía ir más allá de las fronteras naturales, ello se mantendrá hasta bien entrada la Edad Media, luego el cristianismo en sus dos principales vertientes el catolicismo y el protestantismo, siendo el primero un elemento de desapego de la tierra en clave de camino espiritual de redención, mientras el segundo será una versión de desprendimiento ante el libre albedrío y la individualidad (GARCÍA JIMÉNEZ, 2001). Lo que llevara a pensar a partir del siglo XVIII a pensarse que la tierra ya no es intranferible o necesaria para sobrevivir, iniciando las etapas depredadoras del liberalismo (*laissezfaire*), es decir, triunfa el individualismo utilitarista y economicista, nacido del aumento de la riqueza de quienes no tenían tierra, pero podía pagar por todo incluso por la ciudadanía o los títulos nobiliarios (MARTÍNEZ MONTOYA, 1999). Es por ello, que desde dicho periodo tanto la tierra, la naturaleza, y la razón misma comenzó a estar en venta. Ese mismo periodo evidenciará el crecimiento paulatino de las ciudades y el abandono definitivo de la ruralidad, ante la competencia impávida de las grandes industrias, ganadería, y los monocultivos intensivos, lo que provocara el crecimiento urbano de forma acelerada, hasta la actual saturación.

La colonia en América impuso lengua, cultura, religión, norma y el orden geoespacial de lo urbano y lo rural (ZAMBRANO & BERNARD, 1993) lo anterior se mantuvo en la historia a pesar de la independencia, aunque los perpetradores, ya no eran los españoles sino las elites criollas y gamonales que mantenían su mirada en Europa y luego en los EEUU (CASTRO CARVAJAL, 1996). Luego a finales el siglo XIX y principios del XX las ciudades latinoamericanas y especialmente las colombianas y más concretamente en Medellín, se comenzaron a planear según el legado de la Ilustración que exigía iluminación de los espacios y la renovación urbana y rural, que permitía crear planos reguladores, organización por zonas y por propiedad (CASTRILLÓN ALDANA & CARDONA OSORIO, 2014) esta visión de renovación no era un asunto solo creado desde la arquitectura, en ella participaban las ideologías políticas, culturales, geográficas y económicas, casi siempre impulsadas por manuales urbanísticos como los de BAUMEISTER, (1890) o los emitidos en la revista británica *Journal of the Royal Institute of British Architects*.

Medellín se vio influenciada principalmente por los grandes arquitectos europeos como Josep Lluís Sert, Paul Wiener y Charles-Édouard Jeanneret-Gris, o Le Corbusier que buscaban construir ciudades amplias ordenadas y reguladas en todos sus aspectos, en lo referente a la planeación urbana. Pero desde lo normativo positivo, es decir desde las decisiones de las elites se encuentran las normas como: el Acuerdo Municipal de Medellín N° 56 de mayo 5 de 1913 que aprobó el Plano de Medellín Futuro, luego el Acuerdo N° 31 del 3 de marzo de 1931, emitirá el Plan Director, después ley 88 de 1947 obligara la creación del área urbana (Crónica Municipal de Medellín, 1948, N°1210, pp. 1229-1230, 1233) y el Decreto 693 de 1951 facultara la creación de planes pilotos, más adelante el plano regulador de Medellín aprobado por medio del Acuerdo Municipal 37 de 1962, (Crónica Municipal de Medellín, 1962, 1228, pp.1737-1745), posteriormente la ley 388 de 1997 exigirá la creación de los Planes de ordenamiento territorial o POT, razón por la cual la ciudad constituye los POT de Medellín, Acuerdo, 62 de 1999, 46 de 2006 y 48 de 2014, atendiendo que esta actividad normativa es construida desde la ideología dominante de las elites, o la réplica de la imagen europea y por tanto conforme a sus intereses económicos, arquitectónicos, políticos y culturales.

La anterior historiografía, sumada a las normatividades son el panorama inicial de la renovación urbana de la ciudad de Medellín que viene siendo altamente influenciada por el neocolonialismo de las multinacionales, los terratenientes e industriales tanto locales como extranjeros que han decidido utilizar el modelo de gentrificación y renovación, disfrazándolo de desarrollo, para recuperar el valor de cambio del suelo y reinventar el capitalismo en nuevas formas de expropiación al mejor estilo de la colonia.

Para develar dichas circunstancias se ha propuesto el siguiente estudio del desarrollo urbano en la ciudad de Medellín y algunas zonas rurales. La misma evidencia lo que decía Pablo González Casanova, en sociología del poder a la sociología de la explotación decía: (2015) el neocolonialismo se oculta como el capitalismo razón por la que los ciudadanos hoy descubren a Marx porque las elites organizadas para discriminarlos y

deslegitimarlos le echan en cara ser socialistas, comunistas o terroristas, por el solo hecho de organizarse con el fin de realizar demandas ciudadanas, laborales, urbanas, rurales, étnicas, o de toda una nación. Pero adicionalmente los diezman al cambiarles sus condiciones históricas por nuevas formas de explotación como la eliminación del campesino rural, la creación de ciudadano hiper-desinformado urbano, las urbanizaciones, los clusters, y las aldeas de innovación o modelo (GONZÁLEZ CASANOVA, 2015).

METODOLOGÍA

El presente ha sido construido con una metodología cualitativa mixta de carácter etnográfica porque se hace trabajo de campo en los territorios e inmersión con la comunidad, aplicando la investigación acción participativa IAP, para construir con los actores, desde la aplicación de la etnometodología para construir lazos de sentido acerca de su vida cotidiana y el sentido común.

Para lo anterior se tuvo como eje central la colaboración mancomunada de los actores sociales afectados y que viven en los lugares determinados. Con ellos se constituyó el fenómeno que se denominó "la vulneración sistemática a los derechos de los moradores de los territorios por la administración municipal" (MESA, et al., 2018) a casusa de los proyectos de renovación urbana, infraestructura y movilidad, en las cuales no se tuvieron en cuenta los miembros de la comunidad.

Se realizaron análisis desde la perspectiva crítica y participativa en las dos primeras fases, teniendo en cuenta el contexto político-económico-cultural en el que se desenvuelven los habitantes frente a las relaciones con los actores de poder y sociales, el modelo económico y político. Diagnosticando veinte territorios de la ciudad in situ y utilizando el método documental de indagación, recolección y análisis.

Además de acudir a entrevistas, grupos focales, recorridos territoriales y discusión, con un enfoque categorial en el modelo de ciudad, los procesos de reasentamiento, participación e incidencia social entre otros. Aplicando las técnicas de recolección de información y sistematización de la experiencia grupal, de los comités, reuniones, asambleas públicas y otras actividades. Colocando el énfasis en los procesos de colectivos de los municipios de Ituango y Cáceres en lo rural y en lo urbano en los barrios Laureles, Barrio San Luis, Las Mirilas, San Luis, La Paralela, Barrio Bello Oriente, Vereda Naranjal, Barrio Mestizal, Comuna Buenos Aires, Barrio 12 de Octubre, Comuna Aranjuez, (MESA, et al., 2018) entre otros.

EL PROGRESO Y EL DESARROLLO URBANO PRÁCTICAS DE DESPOJO DEL TERRITORIO

La categoría de Morador como elemento de protección contra el desarrollo

La presente investigación encontró que existía un déficit de protección de los moradores o habitantes de un determinado territorio al interior de las ciudades de Colombia y adicionalmente a nivel internacional porque no existía desde el punto de vista normativo, primero claridades frente a qué tipos de derechos se debía proteger y segundo tampoco se entendía quién era el sujeto de protección, porque no se había caracterizado desde lo normativo y menos desde lo social y cultural, es por ello que la primera necesidad fue la de caracterizarlo, con el fin de tener un insumo para proponer políticas públicas en favor de su protección, razón por la cual después de terminar la investigación se consideró que el mismo se caracterizaba como a continuación se describe, pero aclarando que la misma se ubica en este lugar del texto porque el mismo permite tener una perspectiva clara, del porque el progreso termina por soslayar los derechos que desconocemos de las personas que viven y perviven en los territorios donde se han arraigado.

MORADOR: el Habitante o comunidad de un territorio que ocupa, usa y se apropia de un espacio inmueble en calidad de propietario, poseedor, tenedor, inquilino o residente ancestral o no, con o sin una actividad productiva formal o informal, y con una relación directa con el territorio desde lo ancestral, social, económico, político, cultural y emocional del cual derivan unos derechos de servicios de, atención, amueblamiento urbano, reconocimiento, garantía, restitución o reubicación in situ, restablecimiento, indemnización y pago efectivo y

anticipado del valor comercial de sus bienes; y con obligaciones de carácter fiscal y de convivencia

La protección a moradores como categoría central y como protección normativa internacional

Todo individuo que habita un espacio territorial determinado fija su hogar y constituye en él, una variedad de relaciones sociales, políticas, económica y culturales que solo se presentan en ese espacio histórico temporal y por tanto se evidencian en esté, una serie de construcciones de sentido que posiblemente no se repitan en otro lugar. Atendiendo la condición humana de protección a la vida, dignidad y la necesidad de un techo, se han venido realizando normativas tanto de carácter nacional como internacional. Sin embargo, el ámbito de protección que sea regulado no alcanza los mínimos que requeriría un individuo, ante las dinámicas actuales de las sociedades modernas, sumado a la disminución de espacios al interior de las ciudades provocando dos fenómenos el primero es la expulsión hacia afuera en las ciudades ubicadas en planicies y hacia las laderas en aquellas que se encuentran enclavadas al interior de las montañas. Donde los anteriores asuntos no se encuentran protegidos en las leyes vigentes como observaremos a continuación.

En lo referente al ámbito internacional primero encontramos la Declaración Universal de los Derechos Humanos resolución 217 A (III), de 1948 de la ONU que en su artículo: 25.1 establece que el ser humano requiere de una protección no solo sobre su integridad personal, sino sobre su familia, salud y bienestar, describiendo parte de esas necesidades como lo son la alimentación, vestido, servicio médico, sociales, seguros de subsistencia como desempleo, enfermedad, invalidez, viudez y vejez, y finalmente la vivienda (ONU, 1948). Sin embargo, el mismo no hace una relación amplia frente a lo que se entiende por la vivienda, tampoco sobre quien la habita y sobre el desalojo. En segundo lugar, encontramos el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) en donde el artículo 11 vuelve a colocar en el centro a la persona como portadora de derechos y repite los mismos de la declaración con una variante referente al nivel de vida y la progresividad, pero tampoco hace referencia al tipo de vivienda y las condiciones que debe cumplir quien la mora o los casos de expropiación (ONU, 1966)

En tercer lugar, el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la ONU, actuando dentro del derecho internacional y con la valides del Soft Law, realiza el Comentario General N° 4 de 1991 sobre Vivienda Adecuada en su numeral 7, y en él explica el alcance de lo que se entiende por vivienda aclarando que no es solo el techo y ni un lujo, sino que es el derecho a vivir en paz, con seguridad y dignidad, donde el Estado debe garantizar el tener acceso a ella o los ingresos para llegarla a adquirir, además de que está debe ser adecuada o por lo menos debe ser la reconocida por la Comisión de Asentamientos Humanos y la Estrategia Mundial de Vivienda, en su párrafo 5: es decir, que sea un lugar donde poder tener intimidad, espacio, seguridad, iluminación, ventilación e infraestructura básica adecuada en relación con los ingresos, costos y servicios públicos a costos razonables (ONU, 1991, p. 2). Pero aún no hace alusión a los derechos de quien la mora frente al entorno y su posible desalojo.

Un cuarto lugar, lo ocupan los Principios de Yogyakarta donde se expresa en el principio 15 el derecho a la vivienda adecuada aunando por vez primera la necesidad de protección contra el desalojo, aunque la misma no es general sino focalizada a la discriminación por la orientación sexual o género, pero es un avance. Adicionalmente le exige a los Estados garantizar la seguridad de la tenencia y el acceso, sumado a la garantía de prohibición del desalojo forzado, y la posibilidad de reasentamiento o de cambio por otra de mejor o igual calidad, también la herencia y la necesidad del apoyo psicológico con capacitación y sensibilización (ONU, 2007). En quinto lugar, encontramos la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, que en su Artículo 28 insta a la protección de la vivienda adecuada, con servicios de agua potable y acceso a servicios, dispositivos y asistencia, reducción de la pobreza, capacitación, asesoramiento, asistencia financiera y servicios de cuidados temporales adecuados, programas de vivienda pública (ONU, 2006)

En sexto lugar, encontramos la Carta Social Europea que en su el Artículo 16 y 31 recaban la necesidad de proteger la familia desde los económico, lo jurídico y lo social por medio de la garantía de las prestaciones sociales y la construcción de viviendas dignas y adaptadas a sus necesidades (Consejo de Europa, 1996). Así como garantizar el derecho a la vivienda, ante la falta de ellas como de la asequibilidad en el precio (Consejo de Europa, 1996) aunque no hace referencia a los desalojos o el tipo de comodidades de las viviendas. En séptimo lugar, se puede ubicar los artículos 14 y 21 de la Carta Africana de Derechos Humanos y de los

Pueblos donde se garantiza el derecho a la propiedad, pero lo limita frente al interés público o general, asunto que es bastante problemático si se pretende realmente proteger a los moradores de dichos hogares. Adicionalmente pone en la mesa de la discusión del derecho a que los pueblos puedan disponer de sus riquezas como los recursos naturales atendiendo que la tierra lo es y que la misma es entendida por los pueblos como tierra ancestral y por ello la posibilidad de reivindicarla o de recibir compensación. Sin embargo, esto último termina por colocarle precio a la tierra y por tanto la explotación se mantiene latente.

En octavo lugar, se presentan los instrumentos del Soft Law como las reuniones de la ONU Hábitat o el Acuerdo de Estambul y el Programa de Hábitat, donde se viene estudiando las condiciones de la vivienda y los asentamientos humanos, las ciudades y los pueblos con el fin de preservar la diversidad y fomentar la solidaridad de los pueblos (ONU, Hábitat, 1996). En noveno lugar, encontramos las conferencias de la ONU Hábitat sobre una vivienda adecuada, asentamientos humanos sostenibles y habilitados para la vida, donde se dé la participación igualitaria, la financiación y cooperación internacional (ONU, Hábitat, 2001). Estos serán ratificados y ampliados en el Hábitat II, donde se entendió al ser humano como elemento central del desarrollo sostenible, productiva y en armonía con la naturaleza.» (ONU, Hábitat, 2006). Finalmente se puede apreciar que la normatividad internacional, aun no realiza una protección amplia y suficiente a los habitantes o moradores de las viviendas frente a dos hechos puntuales, la protección del hogar como morada por encima del progreso, dejando el interés público y el bien común como elemento indefinido que pone en riesgo la construcción de sentidos de los moradores y adicionalmente no se recoge la necesidad de la indemnización por el desalojo o el reasentamiento en situ en mejor o igual calidad y condiciones.

La protección a moradores en la normativa nacional y municipal en Colombia

El Sistema normativo en Colombia se caracteriza por ser contradictorio porque conserva una serie de normas consagradas desde antes de 1991, que obedecían a un estado de Derecho, pero dentro de la vigente que se autoproclamo como Estado Social de Derecho, teniendo dentro de sus valores y principios la Dignidad Humana, pero con un modelo económico de desarrollo capitalista que va en contravía de los derechos fundamentales (ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE DE COLOMBIA, 1991). Es por ello por lo que, al buscar la categoría moradores, la misma no está, ya que el modelo solo habla en su artículo 51, acerca de la vivienda digna como derecho, sin que se ahonde en sus características y obligación para llegar a “*tener*” (ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE DE COLOMBIA, 1991), y luego el artículo 64 lo amplía a los sectores campesinos (ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE DE COLOMBIA, 1991). Delegándole a los Consejos Municipales la reglamentación de los usos del suelo, además de controlar y vigilar la construcción y venta de viviendas según el 313-7 (ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE DE COLOMBIA, 1991). Sin embargo, el modelo económico choca con lo anterior cuando el artículo 58 a pesar de informar que existe el derecho a la propiedad privada, le deja abierta una excepción permanente, que permite la expropiación con la mera declaración de utilidad pública o interés social. Ahora bien, puede que la norma informe que la expropiación surgida de la declaratoria de utilidad pública debe tener una indemnización previa, pero en la realidad no se da y tampoco hace referencia a la indemnización o la compensación no por el precio sino por los daños causados o las pérdidas derivadas del desalojo y mucho menos hay una protección directa al derecho al morar (permanecer) como fundamental o como derecho en sí mismo (MESA, et al., 2018).

A lo anterior se suma, que la ley 9 de 1989 es previa a la constitución vigente, y ella estableció la normativa general para definir en los planes de desarrollo municipales y el cómo debe realizar la compraventa y expropiación de bienes, una vez se haya realizado la declaratoria de utilidad pública e interés social, pero cuando se revisa de forma crítica cada uno de los posibles casos en los cuales se puede realizar dicha declaratoria se encuentra que la norma están ambigua que prácticamente permite la expropiación en todos los casos, es decir, planes de desarrollo, vivienda de interés social, preservación del patrimonio cultural, zonas de reserva, de protección del medio ambiente, infraestructura social, servicios públicos, transporte masivo, para construir entidades administrativas, obras públicas, espacios públicos, legalización de títulos, reubicación, proyectos urbanos, construcción prioritaria e integración o readaptación de tierras. (CONGRESO DE LA REPUBLICA DE COLOMBIA, 1989). Sin embargo, en sus artículos 39 a 43, habla por vez primera de la

necesidad de “mejoramiento del nivel de vida de los moradores de las áreas de renovación” (CONGRESO DE LA REPUBLICA DE COLOMBIA, 1989: art, 39). Permitiéndole a quien es el propietario registrado que le entreguen una o más viviendas en la misma área del proyecto, pero luego de dividir el avalúo que hace la administración por el valor del metro cuadrado nuevo desarrollado en el lugar (CONGRESO DE LA REPUBLICA DE COLOMBIA, 1989: art, 40), se descubre que, la condición de cambio no tiene en el fondo ninguna ventaja para el morador, que posiblemente no alcance a comprar o cambiar su propiedad por una nueva en el mismo lugar de la renovación.

Pero, a pesar de que la norma es contradictoria, le concede derechos de indemnización también a los poseedores por el valor de las mejoras realizadas a la misma y les da preferencia en los planes de vivienda de interés social a cargo del Fondo de Rehabilitación de Inquilinatos (CONGRESO DE LA REPUBLICA DE COLOMBIA, 1989: art, 41). Sin embargo, excluía de los beneficios a los propietarios o poseedores que no vivían en la vivienda o que tenían un avalúo de sus viviendas por encima del valor de una vivienda de interés social, dejándolos en condiciones desventajosas frente a la posibilidad de obtener la indemnización por el valor comercial de la propiedad o la entrega de una propiedad con las mismas características de las que tenía la propiedad expropiada. (CONGRESO DE LA REPUBLICA DE COLOMBIA, 1989: art, 42-43). Luego, aparecerá la Ley 388 de 1997 que eliminará la protección y al morador mismo, cambiando el lenguaje (CONGRESO DE LA REPUBLICA DE COLOMBIA, 1997: art, 8) y quitando la posibilidad de intervención del ciudadano, de las acciones comunales y a la comunidad misma. Además, obliga al propietario a convertirse en agente inmobiliario cuando se presenta la declaratoria de zona de desarrollo o construcción prioritaria, y aunque autoriza al propietario a cambiar su propiedad o posesión por acciones o la participación dentro de la obra futura a construirse en el lugar (CONGRESO DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA, 1997), no resuelve el problema de los moradores, poseedores o inquilinos. Luego vendrán una serie de normas reglamentarias o normas de ejecución de la ley a nivel nacional sin realizar ninguna referencia a la protección del morador o una política pública de moradores

La Protección a Moradores en la normatividad Municipal no estuvo presente en los inicios de la historia municipal. Solo se puede tener referencias a partir del año de 1990 cuando el Acuerdo 38 de 1990 creó el Estatuto Municipal de Planeación, donde reprodujo apartes de la ley 9 de 1989 en el capítulo II artículo 6, donde se equiparó la renovación urbana como un fin en sí mismo, porque con esta se lograba mejorarle el nivel de vida a los moradores, pero adicionalmente el artículo 148, habla de la protección de moradores y vecinos con la instalación de servicios públicos (CRÓNICA MUNICIPAL DE MEDELLÍN, 1940-2012). Pero a pesar de la autodenominación de protección a moradores, la misma, en la realidad no realizaba dichas promesas, sumado al hecho que luego dicha norma será derogada por lo POTs de 1999 y 2006, sin que en ello se hable del morador. Hasta que se vuelve a enunciar en el 2014, pero sin un acervo conceptual o unas herramientas de aplicación. Actualmente se trabaja en una política pública de moradores, sin embargo, la misma no refleja los intereses de todos los afectados por el desarrollo que ha dejado de ser solo industrial para ser inmobiliario.

EL ORIGEN DEL DESPOJO

En primer lugar, es necesario aclarar que el despojo se ha convertido en una categoría que se viene estudiando desde los años 70s por autores como Lefebvre, que argumentaba que el espacio era el nuevo lugar de disputa del capitalismo, y cuando lo decían hacían referencia a la necesidad de buscar nuevos lugares en donde se recrea la acumulación (LEFEBVRE, 1976) sin embargo lo anterior no tiene sentido si no existen nuevos espacios que vender o del cual se pueda sacar ganancias, y que finalmente Harvey entiende como acumulación por desposesión, donde las posibilidades que tiene las grandes superpotencias de apropiarse de otras tierras es enorme, con gran variedad de disculpas como la protección, tutelaje, búsqueda de la paz mundial, pero que finalmente se evidencia en la apropiación de los recursos, la compra de tierras o empresas que ellos mismos quebraron previamente y entran en su rescate (HARVEY, 2004). Sin embargo, en el presente texto lo entenderemos como el despojo del espacio o

territorio urbano, que nace o surge de la pérdida cíclica del valor de la tierra por el paso del tiempo o factores externos y que se revalúa con la renovación urbana y que al ocurrir, los propietarios iniciales que por años pagaron una propiedad a crédito, ven que se devalúa su propiedad ante la llegada de agentes paraestatales o círculos de miseria que se mueven según las necesidades del mercado, provocando la venta voluntaria o por expropiación de sus propiedades a precios irrisorios, pero que luego de renovado los precios se disparan, robándoles a los habitantes originales la posibilidad de vivir en el mismo lugar que perdieron, por falta de capacidad económica y a su vez generando ganancias y acumulación de capital en los inmobiliarios o nuevos capitalismos. Restando en el camino la resistencia y la capacidad de asociación para enfrentarlos porque se les coloca en modelos urbanos y de innovación que impida la explotación (GONZÁLEZ CASANOVA, 2015).

Luego de tener claro el concepto de desarrollo y moradores, además del contexto histórico normativo y la categoría de despojo pasaremos a lo histórico-político-económico y social, para lo cual debemos hacer un esbozo inicial de las condiciones económicas y políticas en América Latina desde su crecimiento urbano, que según la ONU Hábitat (2012) presenta el más alto nivel de crecimiento que se calcula en un 80%, pero dicho crecimiento no es gratuito, porque en el fondo obedece a la violencia política que principalmente se dio en la zona rural, sumada al crecimiento industrial en las ciudades en los periodos de las guerras mundiales, las políticas públicas estatales de sustitución de importaciones y las crisis agrarias, a lo que se suma la aparición del narcotráfico como elemento emergente y transversal a todos los cambios sociales de los últimos 80 años (RUEDA PLATA, 1999). Ello terminó en el desplazamiento masivo de las personas hacia las ciudades (ONU-HÁBITAT, 2012, p. 18), pasando de tener un 70 % de la población rural a solo el 15% en la actualidad.

Lo anterior es corroborado por Osorio Álvarez (2017) la urbanización se transforma en un derivado de la violencia generalizada, que conlleva a la pérdida de las zonas rurales por el acaparamiento de la tierra, con fines de narcotráfico, paso de armas, teatro de guerra, monocultivos, minería e hidroeléctricas (INSUASTY RODRÍGUEZ, et al., 2016, 2017). Dicha concentración de la población emergente, que vino del campo del que fueron desplazados, provocó al interior de las ciudades la destrucción de los ecosistemas, problemas ambientales y pérdida de recursos naturales, sumado a las dificultades en la habitabilidad, movilidad y merma en las condiciones laborales dignas, así como el bajo o nulo acceso a servicios públicos domiciliarios (OSORIO ÁLVAREZ, 2017) aunque los anteriores no son los únicos problemas que tiene Colombia a él se añaden el modelo económico capitalista, además, en ciudades como Medellín, también se tiene que tener en cuenta la transformación de ciudad industrial por el de venta de bienes y servicios.

Medellín, como se dijo anteriormente comienza su acelerada carrera por la urbanización a finales de la guerra de los mil días, y con la aparición de medios de transporte como el tranvía y servicios públicos como el agua y la luz eléctrica, sumada a la urbanización informal de lotes que antes eran fincas de aquellos que vivían en el centro de la ciudad (RINCÓN PATIÑO, 2005), como lo fue el barrio Manrique, siendo primero casas de bareque de primer piso para luego transformarse en casa de segundo piso (LOS YEPES, 1986) luego con el paso del tiempo y el aumento de la violencia los barrios se irán saturando, comenzándose a construir hasta en los intersticios que en principio quedaban entre casa y casa, lo que luego sirvió para que las bandas, guerrilleros y paramilitares crearan corredores de narcotráfico y paso de armas (VALENCIA GRAJALES, 2014). Luego en los años 90s, ante las difíciles circunstancias de orden público, el gobierno nacional realizó una intervención estatal con el programa del PRIMED, con el fin de hacer mejoramiento integral de barrios con la esperanza de acabar con el narcotráfico al darles canchas y zonas culturales a los habitantes, sin que el objetivo se cumpliera a largo plazo (VALENCIA GRAJALES, 2014).

Después, con el inicio del proyecto del Metro de Medellín comenzaron los cambios estructurales en la ciudad, la cual comenzó a cambiar la imagen de la ciudad, no solo porque este se convirtió en el eje de movilidad, sino porque obligó a la construcción y reconstrucción de la ciudad, lo que a su vez provocó desplazamientos de la ciudadanía a las periferias, sumada a la modernización de las vías, el cambio del centro administrativo, la plaza de mercado, y el inicio de los metrocables, todos ellos fueron generando un cambio en la perspectiva de ciudad desde lo visual y estructural, pero que continuó hacia el cambio de uso del suelo, obligando la salida de las industrias como la siderúrgica, las papeleras, textileras y la industria en general. Provocando presiones sobre el precio del suelo con fines de urbanización (VALENCIA GRAJALES, 2014).

Los procesos de urbanización en Colombia y particularmente en Medellín permite apreciar la dicotomía entre la ciudad legal e ilegal, entre lo formal e informal, en razón a su altos grados de desigualdad, sumada a la necesidad de habitar, de una parte se aprecian barrios marginales, mientras en otros extremos se ven los barrios lujosos, con centralidades que combinan ambas cosas tal y como se aprecia en el valle de aburra que tiene dos laderas, oriental y occidental construidas de forma marginal, mientras en el extremo suroriental se levanta la clase alta, y en el valle o centro se da una mixtura, sin embargo, a pesar de que ambas laderas tienen construcciones en la falda de las montañas, ya han ocurrido deslizamientos con pérdida de vidas, pero solo las marginales se certifican como zona de riesgo (VALENCIA GRAJALES, 2014).

Sin embargo, dichos cambios sobre la ciudad no han sido suficientes para quienes planean la misma, por dos razones, primero: la presión por el suelo debido al aumento de la población de forma exponencial, la cual paso de 79.146 habitantes en 1918 a 2.483.545 de habitantes para el año de 2019 (DANE, 2019), y en segundo lugar: es de carácter capitalista, es decir, deviene de la necesidad de reinención del capitalismo en búsqueda de las ganancias y la acumulación en una ciudad que ya no tiene un metro cuadrado donde construir. Es decir, al no existir en donde continuar edificando sumado a la constante de crecimiento poblacional, además de que la ciudad en su POT habla de construcción hacia adentro y finalmente ante el afán de continuar generando desarrollo, es por ello que la ciudad desde su administración ha venido apuntándole a la renovación, razón por la cual, es la misma administración la que define cuales unidades de gestión, sectores, áreas o polígonos se pueden intervenir.

Pero lo anterior, es un asunto que no está única y exclusivamente en cabeza de la alcaldía, aunque la misma tiene autoridad para decidir sobre los inmobiliarios que intervienen. Esos otros actores que intervienen en Medellín son el GEA o Grupo Empresarial Antioqueño, quienes vienen de la mano de los gobiernos nacionales y municipales constituyéndose en jugador dinámico no solo desde lo político, sino desde la influencia económica en sectores como el cemento, la infraestructura y la construcción de obras desde pequeña y gran escala, así como de proyectos inmobiliarios (Muñoz Martínez, 2013). Sumados a los anteriores se encuentran los actores armados que en el pasado y en el presente imponen dinámicas de ciudad como la venta de seguridad, el comercio legal e ilegal, y la imposición de autoridad sobre zonas de la ciudad incluidas el centro de esta.

La anterior combinación ha provocado un progreso y desarrollo urbano como practica colonizadora de despojo de la tierra y el territorio. Lo anterior en razón a la combinación de variables como la movilización consciente o inconsciente de los indigentes, las plazas de vicio o aprovisionamiento de estupefacientes, y el desplazamiento forzado urbano provocado por bandas criminales, que se van moviendo en la ciudad según la necesidad de compra de terrenos, actuando como agentes que bajan el precio de la tierra, para apropiarse de ellos, luego comprarlos a precios irrisorios y después revenderlos a mayores precios a las inmobiliarias o el mismo Estado. Donde el municipio se comporta como causante de dicho comportamiento debido a que los planes de ordenamiento territorial, realiza planeaciones a 20 o 30 años y define las futuras zonas de intervención, lo que provoca dinámicas inesperadas, o esperadas en las cuales el morador, no se encuentra protegido. Principalmente porque no se le paga los predios por el valor comercial a futuro, es decir, al precio que valdrá la tierra al momento de estar renovada, sino a precios catastrales que siempre están por debajo del precio comercial en más del 50%, a lo anterior se suma que las obras inician sin haberles pagado el total del valor ofertado a los propietarios, pero después de haberlos desalojados. Es decir, no se les paga a tiempo, y cuando se paga se hace a los 5 o 10 años cuando el dinero se deprecia, y se les desaloja sin haberles dado una solución real. Lo anterior se puede evidenciar en el trabajo de campo realizado donde se evidenciaron los siguientes casos.

CASOS DE COLONIZACIÓN Y DESPOJO DE LA TIERRA Y LOS TERRITORIOS

Los casos que se presentan se ubican en la zona urbana y rural que, por sus contextos de similitud en las formas de actuar del Estado, fueron decretados como áreas de influencia para la realización de megaobras e intervenciones urbanas donde se dio la expropiación de diferentes tipos de bienes inmuebles y, consecuentemente, la expulsión del territorio de las personas y/o comunidades que allí se asentaban. Para ello se hace un estudio jurídico, social, etnográfico y el estudio de casos en los municipios de Ituango y Cáceres (zona rural) y en la ciudad de Medellín en los barrios Laureles, San Luis, Las Mirlas, La Paralela, Bello Oriente, Naranjal, Mestizal, Comuna Buenos Aires, 12 de Octubre, Aranjuez y en la vereda Naranjal del corregimiento de San Cristóbal, zona rural adscrita al municipio. Ellos permiten observar cómo se transita así, de víctimas del conflicto armado, a víctima del desarrollo, primero expulsado en su mayoría, en las zonas rurales, por el conflicto armado, luego ya instalados en las ciudades, en zonas periféricas o en zonas que ahora son de interés comercial, se da paso al desplazamiento vía desarrollo, o implementación del Plan de Ordenamiento Territorial, toda una estrategia de gestión de la exclusión, la desigualdad y la miseria.

El despojo de la tierra y los territorios a los moradores desde lo jurídico

Desde el punto de vista jurídico los moradores de los territorios en muchos casos acudieron a la vía jurisdiccional para resolver sus afectaciones. De ellos se tuvieron registros de 70 demandas en las cuales se discutió el Debido proceso, el Derecho a la propiedad privada y a una indemnización previa ante la expropiación, el tipo de procedimiento para proyectos de infraestructura de transporte, y el procedimiento para la elaboración y controversia de los avalúos, además de creer que los derechos vulnerados eran la libertad, igualdad y la participación. De dichas demandas solo se concedieron 10 a los moradores y las mismas fueron por valores irrisorios.

Lo que muestra claramente que los instrumentos jurídicos con los que cuentan los moradores, no son en realidad herramientas eficaces que protejan a los desposeídos de sus tierras, territorios y viviendas, ya que interponerlos busca por lo menos que se les pague, y además que sea por el valor justo; no obstante, si se pierde la demanda, pierden con ello el derecho al pago, y quienes las ganan no reciben el valor justo, en tanto se ordenan años después por valores que no corresponden a precios de las propiedades actualizados. Esto se convierte en una razón por la cual se podría alegar, sin temor a equivocarse, que los instrumentos del derecho no se han constituido con fines de reivindicación y real indemnización de perjuicios.

Casos del despojo de la tierra y los territorios a los moradores

Dentro de los casos analizados en el proceso de investigación (MESA, et.al, 2018), se seleccionaron aquellos en los que no solo se tuvo acceso a las demandas efectuadas por las víctimas, sino aquellos en los que por trabajo previo en las comunidades, entrevistas, encuentros de afectados por obra pública y otras acciones sociales y políticas, se tenía relatos o narrativas que fueran representativas para ilustrar las dinámicas generales que suelen presentarse ante eventos de declaratoria de interés público por ejecución de proyectos de desarrollo, sean obras de renovación urbana o infraestructura. Así pues, se analizaron las problemáticas generadas por el proyecto Corredor Tranvía Ayacucho, la construcción del Parque Bicentenario, el Metro Cable Picacho, el Puente de la Madre Laura Montoya y el Túnel Fernando Gómez Martínez, conocido como Puente de Occidente.

Tranvía Ayacucho: el tranvía de Medellín surge como una estrategia para mitigar las problemáticas de movilidad del centro de la ciudad y que, anclado al Sistema Integrado de Transporte, a criterio de la institucionalidad, se convertirá en una alternativa de transporte ambientalmente sostenible, al operar con combustibles limpios y sistemas eléctricos. En este sentido, el tranvía no solo está constituido por ese medio de transporte, sino por dos líneas de metro cable (Miraflores-Trece de Noviembre y Oriente-Villa Sierra) y la línea del metro con la que tiene interconexión; adicionalmente, no se puede aislar del plan de recuperación del centro de la ciudad, pues su construcción contempló un corredor que sin duda alguna amplía

considerablemente el espacio peatonal en algunas zonas, aunque en otras la accidentalidad se ha convertido en un factor a revisar por parte de las entidades encargadas de velar por la movilidad y la seguridad vial en la ciudad. Este es un problema subsecuente que, si bien vale la pena revisar, no se constituye en la discusión sustancial que aquí se presenta; sin embargo, se deja en punta el análisis de la eficacia e impacto de las decisiones tomadas, que configuran consecuencias no esperadas de la acción.

El área de influencia del Tranvía Ayacucho estuvo demarcada por las comunas 8, 9 y 10 de Medellín (Buenos Aires, Villahermosa y Candelaria) y como es habitual en este tipo de proyectos, el impacto social se mide teniendo en cuenta la población que aparentemente resultará beneficiada por la obra versus la población que se vería vulnerada en sus condiciones materiales de supervivencia. En este sentido, se cuestiona la forma en como logran tasar el impacto teniendo en cuenta que gran parte de la población del centro de la ciudad no es residente, sino que son habitantes de paso o cuya estadía se remite a asuntos de carácter laboral. Así, resulta que los habitantes que sí tienen su domicilio permanente en los sectores terminan sacrificando su estabilidad en pro de quienes no tienen apropiación social del territorio en términos de lazos de vecindad permanente, construcción y producción del espacio.

Parte de las problemáticas de los barrios declarados zona de influencia del proyecto tiene que ver con reclamos antiguos a la administración municipal sobre reconocimiento, legalización y regularización de los barrios, acceso a servicios públicos domiciliarios y la declaratoria de zona de alto riesgo que los perjudicó considerablemente porque esto implicó que se vieran excluidos de los beneficios de la línea H (Oriente-Villa Sierra) del Metro Cable en tanto el desalojo se hace inminente independientemente de la ejecución de las obras.

En otros casos la afectación está ligada al proceso de adquisición de los predios – gestión predial-necesarios para la ejecución del proyecto, en donde el valor ofertado por las entidades públicas fue inferior al valor real comercial de los inmuebles y donde las personas no tuvieron la oportunidad de realizar controversias efectivas que les restableciera sus derechos económicos. Muchos se enajenaron voluntariamente ante la imposibilidad de llevar el caso a instancias jurídicas y otras que llevaron a cabo acciones sociales y políticas de resistencia frente a la inconsistencia, fueron expropiadas por vía administrativa. En muchos casos, las personas aún están viviendo en arriendos temporales pues la administración no les ha terminado de pagar el valor de los inmuebles y la promesa de reasentamiento o reubicación (más común) no se ha cumplido.

Un caso particular fue en el barrio San Luis, que en su mayoría no fue declarado como área de influencia del proyecto, pero que por errores de pericia por parte de la empresa encargada de realizar las implosiones en el terreno por donde pasa el corredor vial, deterioró estructuralmente las viviendas ubicadas en las inmediaciones de la obra. Una vez los pobladores hacen la reclamación, la respuesta de la administración local fue que las casas serían declaradas como parte del área de influencia y que procederían a hacer oferta de compra. El avalúo oficial, con las casas dañadas, disminuyó considerablemente el precio ofertado y ante la queja de la comunidad, la respuesta ha sido nula, salvo por la presión constante de aceptar la oferta bajo amenaza de expropiación.

Parque Bicentenario: fue construido como parte del proyecto de recuperación de la quebrada Santa Elena, que incluía la construcción de senderos ecológicos, paseos peatonales y el Museo Casa de la Memoria. El objetivo principal era recuperar un sector estratégico y céntrico de la ciudad, deteriorado por la ocupación no planificada y la inseguridad. La obra se ubica en el barrio Boston, contemplado dentro del Plan de Ordenamiento Territorial como parte del macroyecto Río Centro AIE MEDRío Centro-Centro Tradicional, con tratamiento urbano de conservación (MESA, et. al, p. 83-87).

Como sucedió con el tranvía, la afectación predominante está ligada a la gestión predial, donde el proceso de adquisición de predios (lotes, casas, edificios) se hizo bajo parámetros no justos en contraste con la normativa nacional e internacional en materia de adquisición de bienes por obra pública. Nuevamente la queja fue que los valores ofertados por la entidad encargada eran muy bajos en comparación con el valor comercial real, siguiendo los valores del mercado inmobiliario para la zona. A esto se suma que Boston es un barrio con

población de tercera edad, discapacitada y niños que se vieron afectados en su salud por la demolición de las primeras casas compradas y, adicionalmente, ha sido un barrio tradicional que sufrió una considerable ruptura del tejido social, producto de la reubicación de las familias, por lo que una de los reclamos también tenía que ver con el derecho al reasentamiento en sitio y el goce de los beneficios de la obra, promocionados por la institucionalidad.

Metro Cable Picacho: esta obra, al momento de construir este artículo, aún está en ejecución. La obra está contemplada dentro del plan de expansión del Metro de Medellín y del Plan Maestro para la Movilidad del municipio. El proyecto tuvo inconvenientes e inconsistencias no solo con la gestión predial, sino con el proceso licitatorio a través del que se escogió a la empresa constructora de la obra. Entre las inconsistencias de este tipo se cuenta, según denuncias públicas, que la licitación estaba claramente amañada para que solo un oferente resultara seleccionado, pues se pedía experiencia específica de construcción de metro cables en la ciudad, requisito que solo cumplía una empresa.

Es una obra polémica porque no se ha logrado sustentar la necesidad de esta. Tiene una población impactada amplia en términos de movilidad, sin embargo, la población afectada en cuanto al requerimiento de propiedades para la construcción ha sido en su mayoría habitantes del barrio La Paralela que tampoco se encuentra reconocido por la administración, y esto influye considerablemente sobre la compensación e indemnización a que tienen derecho cuando se les hace oferta de compra de sus propiedades.

Sumado a los precios irrisorios pagados por la administración, se suma la inconformidad porque muchos aún no han sido cancelados en su totalidad y porque muchas casas fueron demolidas sin que sus propietarios hubiesen firmado la enajenación voluntaria, lo que se convertía en una amenaza directa de expropiación, marcada por el desalojo forzado y la múltiple vulneración de derechos, así como la violación a los tratados y disposiciones internacionales en materia de requerimiento de propiedades por obra pública. Sumado a ello, las promesas incumplidas por el reasentamiento en sitio, peor aún, por no tener claridad ni disponibilidad de predios para la construcción de viviendas nuevas ofrecidas a la comunidad cuando se socializó el proyecto.

Algunos líderes comunitarios denunciaron amenazas, medidas coercitivas por parte de funcionarios públicos y persuasión por vía del miedo, presión psicológica y presencia de grupos al margen de la ley que actuaban como vigilantes de los predios, así como inseguridad, pues muchas de las casas desalojadas aparecían sin ventanas, sin puertas, sin parte de su obra blanca a pesar de figurar como propiedad pendiente por adquisición oficial.

Puente de la Madre Laura Montoya: fue considerada una obra de prioridad nacional por ser el puente urbano más largo de Colombia, conectando dos comunas, Aranjuez (comuna 4) y Castilla (comuna 5). Su objetivo ha sido facilitar la movilidad y al mismo tiempo dinamizar la apropiación del espacio público por parte con obras complementarias como las ciclo rutas, gimnasios al aire libre y senderos peatonales (MESA, et. al, p. 107). La estrategia empleada por la alcaldía para llevar a cabo la obra estuvo enfocada en promocionar la idea de que la ciudad debía transformarse para la gente a través de la renovación urbana (Renovando Ciudad para la Gente).

No obstante, una de las afectaciones que menciona la comunidad en sus relatos están ligadas precisamente a dificultades en la movilidad, que supuestamente la obra facilitaría; también se quejan de la inseguridad del sector y los viaductos del puente y directamente el reasentamiento de las familias que fueron expropiadas para la construcción del puente, donde la situación más grave que se reporta, incluso desde el Observatorio de Reasentamiento y Movimientos de Población de la Personería de Medellín, es que los proyectos de vivienda prometidos a las personas desalojadas no se han podido construir por diversos factores, entre ellos presupuestales, peor aún, no serán construidos por dificultades en la adquisición de predios para la construcción de las viviendas (MESA, et. al, p. 114).

Túnel Fernando Gómez Martínez: de los proyectos analizados, este se ubica en el área rural del municipio de Medellín, específicamente en la Vereda Naranjal del corregimiento de San Cristóbal. Este túnel fue proyectado desde inicios de los años 80, y en los gobiernos de turno se iba materializando a través de proyectos y estudios previos que permitían darle vía libre a la construcción del túnel, con argumentos de

carácter economicista, más allá de los riesgos e impactos que produciría en la comunidad campesina asentada en los terrenos por donde pasa el túnel.

Uno de los impactos es similar al ocurrido en el barrio San Luis (caso tranvía), pues las fincas y casas que están encima del túnel presentan agrietamientos, caída de las estructuras de vivienda, afectación de los afluentes de agua, pérdida de los cultivos y de la fertilidad de las tierras, así como daños en la infraestructura vial y contaminación por causa de los gases nocivos que se producen al interior del túnel. El túnel fue construido hace 12 años y a nivel nacional, por ser un proyecto de interés general de la nación, no han dado respuesta ni solución efectiva a las afectaciones de los campesinos, muchos de los cuales tuvieron que desplazarse a otras veredas o al área urbana en busca de nuevas condiciones de subsistencia, como empleo y vivienda digna.

A los anteriores casos, se suma la crisis ambiental, social, económica y política a que se vieron sometidas las poblaciones área de influencia del proyecto energético Hidroituango, donde algunas de las situaciones más críticas tienen que ver con que las decisiones políticas que se tomaron alrededor de la construcción y operación del proyecto hidroeléctrico, configurando una re-victimización y de restricción de derechos de los pobladores (esto porque el territorio ha estado marcado por el conflicto armado) donde el Estado no ha sido capaz de establecer rutas de garantía y protección de derechos sociales, económicos y culturales y donde el sector privado no se ha responsabilizado por los daños causados derivados de malas prácticas, a todas luces negligentes. Lo anterior, deriva en un recrudecimiento del conflicto y, teniendo en cuenta que las comunidades alojadas en las laderas del río Cauca vivían de la pesca y de cultivos rivereños, y sabiendo que uno de los efectos de la construcción de la presa fue que la disminución del caudal impactó directamente la supervivencia de los peces y la producción de cosechas, las comunidades han tenido que buscar otras formas de subsistencia, entre ellas la siembra de cultivos de uso ilícito, factor que atiza considerablemente la situación de orden público y conflicto por presencia de grupos al margen de la ley en la zona.

Con base en lo anterior, en términos generales, las problemáticas más relevantes que sufrieron las personas que debieron enajenarse voluntariamente o fueron expropiadas por vía administrativa para la ejecución de los proyectos señalados, tienen que ver con la inconsistencia entre los avalúos oficiales de las propiedades y los avalúos comerciales, en las que, según las demandas analizadas, el valor ofertado por el Municipio de Medellín estaba en un 23% hasta un 72% por debajo del valor comercial de los inmuebles; en algunos casos, la diferencia porcentual entre el valor del precio indemnizatorio reclamado por las víctimas y el valor propuesto por las entidades encargadas de la gestión predial, supera el 200%.

A parte de la afectación económica está la afectación psicosocial, por la ruptura del tejido social y la pérdida de las redes comunitarias construidas durante años, las afectaciones a la salud por causa de las situaciones de estrés a que son sometidas las personas ante los eventos de desalojo y expropiación, que derivan en casos de depresión, angustia y ansiedad (según estudio desde la perspectiva neuropsicológica efectuado posteriormente con personas de las comunidades afectadas) y las promesas incumplidas por parte de las entidades públicas y los operadores urbanos, en cuanto al reasentamiento in situ y las soluciones de vivienda ofrecidas que al son de hoy no se han construido.

Todo lo anterior da cuenta de una vulneración de derechos entre los que destacan el derecho a la propiedad privada, al trabajo, al debido proceso, a indemnización previa cuando procede expropiación, a la igualdad y a la libre expresión; también se han vulnerado distintas normas constitucionales, entre los que destacan los correctos procedimientos para avalúos, enajenación voluntaria, indemnizaciones y formas de pago y procedimientos de expropiación, así como las condiciones que se deben tener en cuenta para declarar una obra en condición de urgencia y fallas considerables en la política de previsión, rehabilitación e integración social y garantías para la participación democrática en las decisiones que tienen que ver con el interés común de los ciudadanos.

CONCLUSIONES

El despojo es un sistema que se encuentra inculcado en todas las instancias políticas, jurídicas, culturales y sociales, que pretenden mantener el sistema de neocolonialismo y despojo al interior de los estados, por medio de la expropiación, judicial, económica, sociocultural y política. Con el fin de reproducir el capitalismo por medio de la reinvencción del espacio urbano, con el fin de devaluarlo, renovarlo, valorizarlo, venderlo con plusvalía y reiniciar el ciclo.

El despojo ocurrió (y ocurre) en las zonas rurales como efecto del conflicto armado que aún pervive en el país, por vía violenta los campesinos, indígenas, comunidades afrocolombianas, son expulsados de sus territorios, dichos espacio quedan a merced de intermediarios y terratenientes que rápidamente pasan dichas propiedades al servicio de megaproyectos mineros, de agricultura industrial como la palma de aceite o el aguacate o para proyectos hidroeléctricos. Este fenómeno también se extiende a las ciudades, pero como una acción impulsada gracias, por un lado, a los vacíos legales, a necesidades políticas y empresariales de empresas constructoras, inmobiliarias y sector financiero, que hacen del uso y especulación del suelo su gran negocio, generando las condiciones que abren el camino a un fenómeno que bien podríamos señalar como extractivismo urbano, categoría que ahondaremos en nuestros estudios posteriores.

Este despojo se evidencia en las concretas afectaciones económicas, políticas, sociales, ambientales, psicosocial, la ruptura del tejido social y la pérdida de las redes comunitarias construidas durante años, las afectaciones a la salud física y psicológica, sumado a esto, las promesas incumplidas por parte de las entidades públicas y los operadores urbanos, en cuanto al reasentamiento en sitio y las soluciones de vivienda ofrecidas que al son de hoy no se han construido.

Las ciudades hoy, en su proceso de exponencial crecimiento, serán los escenarios de disputas, confrontaciones, luchas y resistencias, esto en tanto por un lado estos centros urbanos están siendo planeados en el marco de un modelo neoliberal, constituyéndolos en centros de consumo, de poder y determinantes para apalancar el modelo de mercado global imperante, lo que complejiza la situación y promete que estas afectaciones continúen, se acrecienten y agraven.

En este sentido, las luchas por derechos se acentuarán pues, es claro que el Estado hoy, es un ente funcional al mercado, constituyéndose en un gestor de las necesidades de corporaciones, de la gran empresa, de sus prospectivas, solucionando sus reclamos aún y a costa del malestar social, del atropello, de la expulsión.

Es la consecuencia de una suerte de retorno de lógicas coloniales, de un reordenamiento anclado a las necesidades del mercado global, de sus proyecciones y basado esencialmente de la apropiación por desposesión, el despojo su principal herramienta.

Urge por un lado, recuperar la figura del Estado social de Derecho, instancia garante, que debería permitir y gestar un real equilibrio de poderes, generando las condiciones básicas para hacer valer los reclamos ciudadanos, respetar la propiedad privada y colectiva, cuidar los recursos públicos, defender el medio ambiente, la cultura e historia de las comunidades, entre otros valores que deben ser la base misma y razón de ser de los Estados, así mismo generar las norma, instituciones e instrumentos para tal fin, pues por ahora, dichas insumos, propios del diseño institucional hoy, benefician de manera desmedida, a las grandes empresas no a las comunidades.

Por otro lado, urge fortalecer la capacidad organizativa y de articulación de las comunidades para hacer valer sus derechos, recuperar la función de dicho Estado, pero, sobre todo, para pensar en otras formas de relacionamiento posibles, pues es el modelo el que ha fracasado, no nos queda planeta.

A los centros de investigación, un llamado para adelantar investigaciones que den cuenta de este complejo fenómeno, articulando así la relación Universidad-Sociedad, trazando rutas para construir las transformaciones esenciales y de fondo.

Nota: el presente texto obedece a los resultados del proyecto de investigación 28-0000032 red interuniversitaria por la paz Redipaz promoción y convergencia por la paz entre los grupos de investigación, financiado por la Universidad Autónoma Latinoamericana

BIBLIOGRAFÍA

- ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE DE COLOMBIA. (1991). Constitución Política de Colombia. República de Colombia, Bogotá
- BAUMEISTER, R. (1890). *Städtisches Strassenwesen und Städtereinigung*. Kommissions-Verlag von Ernst Toeche. Berlín
- CASTRILLÓN ALDANA, A. & CARDONA OSORIO, S. (2014) El urbanismo y la planeación moderna. Glocalidades en la formación de la modernidad urbana de Medellín. *Historia y sociedad*, n. 26, Bogotá. p. 17-51, ene. 2014. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/44383/47795>, Doi: <https://doi.org/10.15446/hys.n26.44383>
- CASTRO CARVAJAL, B. (1996) *Historia de la vida cotidiana en Colombia*. Editorial Norma S.A., Bogotá
- CONGRESO DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA. (1989). *Ley 9 reforma urbana*. Bogotá: imprenta Nacional.
- CONGRESO DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA. (1997). *ley 388 de 1997 ordenamiento territorial*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- CRÓNICA MUNICIPAL DE MEDELLÍN. *Acuerdos Municipales de Medellín*. (1940 a 2012) No. 1175 a 1295 / 1941 a 2012. Medellín. Concejo Municipal. 120 tomos
- DANE (2019) *proyecciones de población calculadas con base en los resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda -CNPV- 20*. Departamento Administrativo Nacional de Estadística – DANE, Bogotá. Recuperado de: <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/proyecciones-de-poblacion>
- GARCÍA JIMÉNEZ, L. R. (2001) "La idea de Progreso desde la Perspectiva Histórica". *Revista FACES*. Año 12 - Número 21 diciembre 2001" - junio 2002. Universidad de Carabobo, pp. 1-14
- GONZÁLEZ CASANOVA P., (2015) *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XX*. Siglo del Hombre Editores, CLACSO. Bogotá
- HARVEY, D. (2004) El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión, *The Socialist Register*, V. 40, Merlin Press,, Monthly Review Press y Fernwood Books, Londres. Pp. 99-129
- INSUASTY RODRÍGUEZ, A., VALENCIA GRAJALES, J. F., & AGUDELO GALEANO, J. J. (2016). Elementos para una genealogía del paramilitarismo en Medellín. *Historia y contexto de la ruptura y continuidad del fenómeno (II)*. Grupo de Investigación y Editorial Kavilando. Medellín
- INSUASTY RODRÍGUEZ, A., VALENCIA GRAJALES, J. F., & RESTREPO MARÍN, J. (2017). Elementos para una genealogía del paramilitarismo en Colombia *Historia y contexto de la ruptura y continuidad del fenómeno (I)* Grupo de Investigación y Editorial Kavilando. Medellín.
- LEFEBVRE, H. (1976) *The Survival of Capitalism: Reproduction of the Relations of Production*, St Martin's Press, New York
- LOS YEPES (1986) *Manrique: Un Barrio que nació con el tranvía*. Concurso sobre la historia de los barrios de Medellín. Alcaldía de Medellín. Medellín.

- MARTÍNEZ MONTOYA, J. (1999). "De la ideología del progreso a la cultura de la permanencia". *Kobie, Antropología cultural*, N.º IX, Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkai, pp. 43-56
- MESA, D., VALENCIA GRAJALES, J. F., INSUASTY RODRÍGUEZ, A., BORJA BEDOYA, B., et al., (2018) *Víctimas del desarrollo en Medellín: progreso y moradores en disputa*. Grupo de investigación y editorial Kavilando, Medellín. Recuperado de: <https://kavilando.org/lineas-kavilando/territorio-y-despojo/6494-victimas-de-un-desarrollo-impuesto-medellin>
- MUÑOZ MARTÍNEZ, T. M., (2013) *Estrategias del grupo empresarial antioqueño frente a las mutaciones del entorno colombiano durante el periodo comprendido entre 1978 y 2012*, Universidad Nacional de Colombia Facultad de Ciencias Económicas, Bogotá D.C.
- ONU. (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, Resolución 217 A (III), el 10 de diciembre de 1948, París, ONU, Recuperado de <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>
- ONU, (1966). *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, Resolución 2200A (XXI), de 16 de diciembre de 1966, Treaty Series, vol. 993, p.3, Recuperado de: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx>
- ONU, (1991). *Observaciones generales aprobadas por el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* Fuente: N° 1 a N° 19: HRI/GEN/1/Rev.9 (Vol.I); N° 20: E/C.12/GC/20; N° 21: E/C.12/GC/21, New York, ONU, Recuperado de https://conf-dts1.unog.ch/1%20spa/tradutek/derechos_hum_base/cescr/00_1_obs_grales_cte%20dchos%20ec%20soc%20cu lt.html
- ONU. (1993). Resolución 1993/77 de la Comisión de Derechos Humanos.
- ONU. (2006) *Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*, 13 de diciembre de 2006, New York, ONU, Recuperado de <http://www.un.org/disabilities/documents/convention/convoptprot-s.pdf>
- ONU. (2007). *Principios de Yogyakarta, Principios sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género*. Recuperado de: <http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=48244e9f2>
- ONU Hábitat. (1996). *Declaración de Estambul sobre los Asentamientos Humanos Conferencia de las Naciones Unidas sobre los Asentamientos Humanos Estambul (Turquía), 1996*. Recuperado de <http://habitat.aq.upm.es/aghhab/adecelestambul.html>
- ONU Hábitat. (2001). *Declaración sobre las ciudades y otros asentamientos humanos en el nuevo milenio*, Asamblea General de Naciones Unidas, Nueva York (Estados Unidos), 9 de junio de 2001. Recuperado de <http://habitat.aq.upm.es/aghhab/adeccmil.html>
- ONU Hábitat. (2006). *II Conferencia de las Naciones Unidas sobre los Asentamientos Humanos*. Recuperado de <http://habitat.aq.upm.es/aghhab/>
- ONU Hábitat. (2012). *Estado de las ciudades de América Latina y el Caribe. Rumbo a una nueva transición urbana*. Nairobi: ONU-Hábitat.
- ONU Hábitat. (2014). *Desalojos Forzosos. Folleto informativo N25*. Nueva York y Ginebra: ONU-HABITAT. Recuperado de http://www.ohchr.org/Documents/Publications/FS25.Rev.1_sp.pdf
- ORGANIZACIÓN PARA LA UNIDAD AFRICANA. (1981). *Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos*. Recuperado de <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2002/1297.pdf?view=1>
- OSORIO ÁLVAREZ, A. (2017) *Urbanismo, reasentamiento de población y vivienda adecuada: desafíos para la defensa de los derechos humanos en los territorios*. *Ratio Juris*, Vol 12 (24). Universidad Autónoma Latinoamericana. Medellín. pp. 61-86.

RINCÓN PATIÑO, A. C., (2005), Espacios urbanos no con-sentidos. Legalidad e ilegalidad en la producción de ciudad. Colombia y Brasil, Escuela de Planeación Urbano-Regional, Universidad Nacional de Colombia-Área Metropolitana del Valle de Aburrá-Alcaldía de Medellín, Medellín

RESTREPO MARÍN, J., & INSUASTY RODRÍGUEZ, A. (2016). Medellín, un modelo que incluye la pobreza como negocio. Revista Kavilando, 6(1), 72-79. Recuperado de: <http://www.kavilando.org/revista/index.php/kavilando/article/view/79>

RUEDA PLATA, J. Q. (1999). El campo y la ciudad: Colombia, de país rural a país urbano. Revista Credencial Historia (119). Bogotá. Recuperado de: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/noviembre1999/119elcampo.htm>

VALENCIA GRAJALES, J. F. (2014). La eficacia material y simbólica de la norma y el crecimiento urbano de las laderas nororiental y suroriental de Medellín 1950-2010. Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín, Escuela de estudios urbano-regionales facultad de Arquitectura. Medellín

ZAMBRANO, F. & BERNARD, O. (1993) "El poblamiento durante la colonia" en: Ciudad y territorio: El proceso de poblamiento en Colombia. Institut français d'études andines, Lima 1993 (generado el 04 enero 2020). Recuperado de: <http://books.openedition.org/ifea/2094>. ISBN: 9782821845015. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.ifea.2094>.

ZULUAGA COMETA H. A., INSUASTY RODRÍGUEZ, A., & PALECHOR D. (2019) "Medellín y la planeación institucional de la miseria". Revista Ratio Juris V(14) N(28). Medellín. Recuperado de: <https://publicaciones.unaula.edu.co/index.php/ratiojuris/article/view/595/802>

BIODATA

Yeny Norela MESA DUQUE: Socióloga de la Universidad de Antioquia, Medellín-Colombia; Investigadora del Grupo de Investigación y editorial Kavilando, trabaja las líneas de investigación de Sociología jurídica, urbana y política. https://www.researchgate.net/profile/Yeny_Mesa_Duque, autora del libro "Víctimas del desarrollo en Medellín: progreso y moradores en disputa" En: Colombia 2019. ed: Grupo de Investigación y Editorial KAVILANDO

Alfonso INSUASTY RODRÍGUEZ: Licenciado en Filosofía, Especialista en Ciencias Políticas, Magister y estudiante del Doctorado en Conocimiento y Cultura en América Latina Ipecal (Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina, A.C.). Docente investigador Universidad de San Buenaventura Sede Medellín, Director del grupo de investigación Gidpad, Editor de la Revista Académica El Ágora USB, integrante de la Red Interuniversitaria por la Paz (Redipaz-Colombia). Integrante del Grupo Autónomo Kavilando.

José Fernando VALENCIA GRAJALES: Docente investigador Universidad Autónoma Latinoamericana, Director del Centro de Investigaciones Socio jurídicas de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma Latinoamericana. Abogado Universidad de Antioquia, Politólogo y magister en Estudios Urbano Regionales Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín, Especialista en Cultura Política: pedagogía de los derechos humanos Universidad Autónoma Latinoamericana, Estudiante del Doctorado en Conocimiento y Cultura en América Latina IPECAL (Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina, A.C.)



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 150-159
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Caminar un nuevo horizonte de sentido histórico: defensa de la vida tierra, (des)colonialidad del tiempo y del saber en las resistencias ancestrales de Nuestra América

Walking a new horizon of historical meaning: Defense of Earth Life, (de)coloniality of time and knowledge in the ancestral resistances of Nuestra América

Marla ARCE PIMIENTA

<https://orcid.org/0000-0002-7576-4027>

marla.arce@politicas.unam.mx

FCPyS UNAM, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4003316>

RESUMEN

El presente artículo se plantea un análisis y reflexión sobre la construcción de un nuevo Horizonte de sentido histórico en defensa de la Vida-Tierra en Nuestra América. Esto a partir de la recuperación de los saberes ancestrales, teniendo como sustento la crítica a la colonialidad del poder; específicamente la colonialidad del saber, del tiempo y de las relaciones que se establecen con la "Naturaleza". Desde las prácticas cotidianas de los pueblos y el potencial liberador que guardan éstos mismos. Se apuesta, por tanto, a seguir reforzando diálogos de saberes que no prevén al conocimiento "científico" como único e indiscutible.

Palabras clave: Colonialidad de la naturaleza, colonialidad del saber, colonialidad del tiempo, horizonte de sentido histórico, saberes ancestrales.

ABSTRACT

This article proposes an analysis and reflection about the construction of a New Horizon of Historical Meaning in defense of Life-Earth in Nuestra America. This is based on the recovery of ancestral knowledge, substantiated on a critique of the coloniality of power, specifically the coloniality of knowledge, time and the relations established with nature. From the everyday practices of the people and the liberating potential they have. It is, therefore, a bet to continue strengthening dialogues of knowledge that do not foresee the "scientific" knowledge as unique and indisputable.

Keywords: Coloniality of nature, coloniality of knowledge, coloniality of time, horizon of historical meaning, ancestral knowledge.

Recibido: 15-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



INTRODUCCIÓN

Frente a la crisis generalizada del patrón de poder actual, diversas prácticas y proyectos de vida se articulan y suman como aportaciones a un emergente horizonte de sentido histórico. El presente texto forma parte de una investigación de grado más amplia sobre la Defensa de la Vida-Tierra, la cual pretende consolidarse como un aporte a la construcción de un horizonte de sentido histórico emergente y descolonial desde el Sur Global y en Nuestra América.

Esta parte del trabajo investigativo se sitúa, específicamente, en el porqué del pensar un nuevo horizonte de sentido a través de la crítica de la colonialidad del poder. Si bien, ésta abarca los distintos ámbitos de existencia, pongo especial atención a la relación que existe entre la colonialidad del tiempo, el saber y la naturaleza, en cuanto a los saberes ancestrales y potencia liberadora que traen consigo mismos.

Las reflexiones se presentan en tres partes. La primera, da lugar al concepto de horizonte de sentido histórico, acuñado por Aníbal Quijano, así como a las características de la crisis generalizada que le acompaña. En ese sentido, se muestra la emergencia de plantear caminos que apunten a lo descolonial.

La segunda parte centra la discusión en cómo desde la crítica descolonial del saber y el tiempo, pueden existir, y existen, relaciones otras con la naturaleza, a partir de lo que se denomina como saberes ancestrales desde Nuestra América. Finalmente la última y tercera sección, recoge las conclusiones, así como algunas consideraciones que habrían que tomarse en cuenta cuando se piensa en común un futuro donde quepan muchos mundos.

HORIZONTE DE SENTIDO HISTÓRICO... EMERGENTE Y DESCOLONIAL

Las ideas que Aníbal Quijano y el grupo de la Modernidad/Colonialidad empezaron a sembrar a finales del siglo pasado, han incurrido en un brote de prácticas, discursos y teorías que cada vez suman más a hacer/pensar un(os) mundo(s) diferente(s). La labor de la academia, más allá de descansar en el paradigma conservador eurocéntrico de explicar y sustentar los pilares del régimen estatal moderno/colonial, al menos Nuestra América y el Sur global; ha sumado esfuerzos para caminar hacia propuestas liberadoras, las cuales se han planteado ir de la mano y prestando mucha atención y escucha, al andar de resistencia de los pueblos, y de quienes llevan más de 500 años excluidas y excluidos.

Hablar de utopías y de horizontes comunes en un momento donde la fragmentación del mundo parece, o quiere parecer profunda, es un posicionamiento de afirmación contra todo lo que implique el patrón actual de poder. Estas prácticas, más allá de sostenerse a partir de un voluntarismo individual (también necesario), exigen, por sobre todo, el uso de la creatividad de quienes deciden colectivamente pensar y re-pensar caminos no sólo deseables, sino posibles para el andar común y la defensa de la vida en el planeta Tierra.

Desde principios de los años noventa, Aníbal Quijano escribía sobre las inquietudes que surgían frente a un nuevo horizonte de sentido histórico, el cual habría que analizarse desde los momentos de crisis que se veían desde la segunda mitad del siglo pasado. Es a partir de mediados de 1973, explica el autor, cuando “el patrón de poder global colonial/moderno inició un proceso de radical reconfiguración, que tiene carácter contrarrevolucionario. Mediante el desempleo masivo llevó a los trabajadores a una derrota mundial” (Quijano: 2010, p.27).

Este nuevo periodo histórico trajo consigo “el conflicto más profundo del capitalismo colonial/moderno y nos coloca a todos en una auténtica encrucijada histórica” (Quijano: 2010, p.28). Tal encrucijada se avisa en los años setenta, cuando por primera vez en 500 años de historia “teníamos estancamiento productivo mundial e inflación creciente” (Quijano: 2009, p.2). Es entonces que, a partir de ese momento, se forma lo que se conoce como desempleo estructural, el cual “genera una desintegración del movimiento de los trabajadores del mundo, una virtual desintegración de sus instrumentos sociales y la dispersión de esos grandes conglomerados fabriles” (Quijano: 2009, p.2).

La caída del proyecto del Socialismo real, no significó solamente el término de un macro proyecto, el cual si bien representaba otra faceta de la racionalidad moderna/colonial, permitió la emergencia de caminos que, al menos discursivamente, apuntaban a alternativas amplias y globales, más allá del capitalismo

imperante. Tales sucesos, trajeron a su vez, por parte de los que se proclamaron victoriosos en ese momento; la pretensión de borrar y eliminar todo proyecto de resistencia, legitimándose en el discurso de ser los únicos ganadores, así como la única posibilidad histórica transitable, desde ese momento y para siempre. Dejando un vacío, aparente, en la posibilidad de no sólo pensar, sino que materializar, utopías colectivas.

¿Qué implica la construcción de un nuevo horizonte de sentido histórico?

Quijano explica, que el horizonte histórico que emergió hace poco más de quinientos años, fue posibilitado dado el surgimiento del que era en ese momento el nuevo patrón de poder y su nuevo centro: Europa Occidental. Esta nueva identidad histórica “es posterior a América, más aún, fue esta última quien le dio su primera fuente de identidad como centro, de allí sustrajo el poder de definir la llamada modernidad, que es casi puramente eurocéntrica” (Quijano: 2009, p.6).

Tal patrón de poder se instauró a nivel global a partir del colonialismo. Éste se sostiene principalmente bajo relaciones heterogéneas de dominación, explotación y conflicto (Quijano: 2014, p.292). Es desde entonces, que podríamos suponer que el sentido histórico del sistema dominante, el cual es capitalista, moderno, colonial, patriarcal y antropocéntrico; descansa en movimientos que llevan a crisis constantes y supuestas recuperaciones. Lo cual, según el autor peruano, desde finales del siglo pasado se volvió prácticamente insostenible.

Pero, ¿qué es lo que vuelve insostenible la crisis actual que atravesamos? Sería aventurado asegurar que tal acontecimiento recae en un sólo elemento, aun así, comparto la idea de que la industrialización del mundo, así como la forma de producción dominante que ubica sus fines en una producción imparable e infinita; ha llevado al planeta a sus límites y a estar muy cerca del colapso ambiental y de la vida en la Tierra como la conocemos hasta ahora.

Aunado a esto, las crisis de representatividad que enfrentan diversos sistemas políticos que siguen el modelo “globalmente deseable” (la democracia representativa); así como el auge de las ultra derechas a lo largo y ancho del planeta, pareciera llevar a agotarse los ideales en los cuales la Modernidad sostenía como pilares: las ideas de libertad, fraternidad e igualdad. A su vez, estos desajustes en los centros, generan prácticamente de manera paralela que se recrudescan las lógicas de dominación, explotación y conflicto en otras latitudes fuera de Occidente.

... Emergente y Descolonial

Como mencioné con anterioridad, el acontecer, la búsqueda y construcción de un (nuevo) horizonte de sentido histórico emergente y descolonial, viene claramente, de la crisis generalizada que vive el patrón de poder actual mundial. En la caracterización de esta crisis es fundamental señalar y hacer central, el colapso climático y ambiental, que amenaza la vida en la Tierra.

Teorizar sobre horizontes, se vuelve un ejercicio creativo necesario, en donde nos enfrentamos con encuentros de ideas y discusiones que no deben abogar por obtener verdades absolutas. Sino, a convocar a toda propuesta, forma, que permita la reproducción de la vida. ¿Pero qué implica un nuevo horizonte de sentido histórico? ¿Cuáles serían los elementos a considerar para éste?

Quijano veía en América Latina, un lugar y momento, potencialmente liberadores, donde había comenzado “un proceso de des/colonialidad de la existencia social, donde un nuevo horizonte histórico está emergiendo” (Quijano: 2010, p. 4). Si bien, no existe una definición clara sobre lo que implica esta emersión, hay hitos que deben alcanzarse para dirigirse a ésta. Esto, implicaría en primer lugar:

Nuestra emancipación del Eurocentrismo, esa forma de producir subjetividad (imaginario social, memoria histórica y conocimiento) de modo distorsionado y distorsionante, que, aparte de la violencia, es el más eficaz instrumento de control que el capitalismo colonial/moderno tiene para mantener la existencia social de la especie humana dentro de este patrón de poder (Quijano: 2010, p.4).

Asimismo, la reconsideración de cuáles son las formas que se nos han impuesto para conocer y comprender el mundo, pasa por el (re) descubrimiento de maneras otras de acercarnos y vivir en y con él,

frente a las tendencias destructivas del capitalismo y las consecuencias que traen consigo. Esto, sólo se vuelve posible al aproximarnos a la trayectoria y caminos que comparten los pueblos, las y los "indígenas, "la comunidad científica y los intelectuales y profesionales de las capas medias, así como los trabajadores de todo el mundo industrial/urbano" (Quijano: 2010, p.3), es decir, acércanos a todos aquellos grupos que no han ni ostentan los medios para totalizar ni imponer su verdad como universal.

Es frente a lo anteriormente planteado, que una posibilidad histórica de transformación aparece y se construye desde la descolonialidad o lo descolonial:

La palabra descolonialidad hace referencia a las luchas y prácticas sociales orientadas a dismantlar la dominación y la explotación propias del patrón de poder actual, de modo que se extienda la reciprocidad entre individuos, que contribuya a la desmercantilización del trabajo y la vida, que se abran espacios para el autogobierno, que a partir de la interculturalidad se diluyan las jerarquías entre saberes científicos y no científicos, que se establezca una igualdad y complementariedad entre los géneros y, finalmente, que la relación con la Madre Tierra, nuestra casa común, sea también de reciprocidad (Marañón: 2016, p.9).

La construcción y aportes que se pueden dar a un nuevo horizonte de sentido histórico común en la región, el cual lleve consigo tendencias descoloniales, (ya que en lo absoluto la descolonialidad es algo terminado); debe tener en cuenta las condiciones que enfrentamos como Sur global en cuanto a las lógicas de extractivismo que cada vez son más destructivas. Así como, habría que tener en el centro del análisis el hecho de que los territorios y "recursos" que están en disputa, no sólo son necesarios para la reproducción de la vida misma de los pueblos que los defienden, sino que trasciende a la defensa de lo que permite que exista la vida en el planeta.

LA COLONIALIDAD DEL SABER, LA NATURALEZA Y EL TIEMPO: ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LA DEFENSA DE LA VIDA-TIERRA

La Defensa de la Vida-Tierra, surge como una propuesta de aproximación conceptual a los programas y prácticas de lucha de pueblos y grupos del Sur global, que se organizan, principalmente para la defensa del territorio. No pretendo en ningún momento centralizar ni hacer exclusiva la Defensa de la Vida-Tierra en un grupo en específico, sólo es un punto de partida para poder mapear, más adelante, cuales son los movimientos que comparten tales posicionamientos, para generar una red articuladora más amplia.

Entiendo a la Defensa de la Vida-Tierra desde las luchas y proyectos de existencia de los pueblos, que rompen con la separación antropocéntrica del "hombre"- "Naturaleza" "sujeto"/"objeto" que ha impuesto la modernidad colonialidad. Así como rescata los lazos afectivos con el medio no humano. Sus prácticas tienen como punto central la vida en armonía con la Madre Tierra y están comprometidas a preservar, sanar y cuidar el medio biótico y abiótico que comparten.

El término de Defender viene de nombrar sucesos históricos de conflicto que se dan a partir de un patrón de poder específico que jerarquiza a partir de las condiciones impuestas desde la colonialidad que son la raza, el sexo-género y la clase. Esto lo vuelve sumamente político, ya que entra en una disputa por la resolución de éstos, de manera sistémica y radical, más allá de las gestiones administrativas existentes.

La Defensa de la Vida-Tierra es una propuesta inacabada, que sigue en construcción. En este apartado, simplemente hago énfasis en ciertas características que tiene la defensa de la vida-tierra, en contraposición con el proyecto capitalista moderno colonial, sobre la reproducción de la vida. Dentro de los diversos ámbitos de existencia, donde el poder actúa, en este ejercicio reflexivo y analítico, me coloco meramente desde la (des) colonialidad del saber, el tiempo y la naturaleza.

(Des) Colonialidad del saber... Conocer y sentir el mundo

El proyecto de la Modernidad colonialidad encontró en la racionalidad instrumental la forma de imponer el conocimiento científico como universal y único deseable a nivel planetario. Esto, gracias a la lógica de jerarquización en la cual se sostiene el eurocentrismo en su intención totalizante, y por tanto, a las prácticas sistemáticas que se llevan a cabo, las cuales tienen el único fin de negar otros saberes.

Tal negación, se puede nombrar como la colonialidad del saber. Ésta es “el posicionamiento del eurocentrismo como la perspectiva única del conocimiento, la que descarta la existencia y viabilidad de otras racionalidades epistémicas y otros conocimientos que no sean los de los hombres blancos europeos o europeizados” (Walsh: 2008, p.137).

La separación sujeto/objeto, es el punto inicial y clave para entender la escisión que existe entre “humano”- “hombre” con la “Naturaleza”, es decir, con la exterioridad. Es a partir de este momento que todos los discursos y prácticas que se consolidan en el plano global, se basan en un entendimiento antropocéntrico del mundo, donde el hombre (blanco) es dueño y acreedor único del medio que le rodea y habita.

Patricia Noguera explica que la aparición de la cultura occidental ocurre “cuando la especie humana da el paso de un ethos del habitar respetuoso a un ethos del habitar bajo relaciones de dominio” (2004, p.31). Es decir, que Occidente “no puede aparecer antes ni después de ese paso, sino que ese paso es el paso de una especie que habita la tierra a una especie que domina la tierra” (Noguera: 2004, p.31). La Tierra, pasó entonces a ser considerada como mero recurso, donde su único fin, alejado de la reproducción de la vida con y desde ella misma; fue el de satisfacer las necesidades de producción del capitalismo industrial. Dejando a un lado los lazos espirituales, simbólicos y afectivos que otros pueblos y grupos humanos sostenían (y lo siguen haciendo) con su entorno.

La colonialidad del saber “ha sido un dispositivo funcional para invisibilizar la diversidad de saberes así como su apropiación y usurpación, tanto en los inicios de la colonización como en la forma contemporánea a través del capitalismo cognitivo” (Crespo y Vila 2014,11). Los conocimientos que surgen a partir de ésta relación meramente guiada por la extracción y consumo, inhiben, no permiten y excluyen otras formas de aprender de la Tierra. Viéndola todo el tiempo como mera dadora de recursos.

Saberes ancestrales

Los pueblos, quienes resistieron y han resistido, primero al proceso de colonización y ahora al complejo proceso de la colonialidad, han mantenido vivos sus saberes y conocimientos en cuanto a la relación con la Madre Tierra. La vida de éstos mismos, está ligado indiscutiblemente a la Tierra y a los procesos que tiene ésta para la reproducción de la vida en el planeta.

Los saberes y conocimientos que guardan y practican en su cotidianidad, han sido llamados Saberes Ancestrales. Según lo declarado en la Cumbre del Buen Conocer en 2014 llevada a cabo en Quito, “los conocimientos y saberes ancestrales, tradicionales y populares no son solo saberes del pasado, son prácticas vivas de los diversos pueblos y nacionalidades de nuestro país” (Crespo y Vila: 2014, p.6), y podríamos decir, de los diversos grupos, pueblos y culturas del mundo.

Dentro de los marcos de conocimiento eurocéntrico, la denominación de saber ancestral, se coloca en una posición claramente inferior referente a lo “científico”. Esto va, desde limitarla frente al ya mencionado, o bien, negar por completo su validez. Habría que recalcar que, incluso desde las ciencias sociales:

Resulta claro que las reglas de la cientificidad, articuladas con el desarrollo del sistema capitalista, en muchos casos, han sido cómplices y servido como herramientas para invisibilizar o apropiarse de estos saberes y conocimientos, reproduciendo la lógica colonial imperialista y homogeneizadora, o simplemente estudiándolos como objetos estáticos en lugar de sujetos activos (Crespo y Vila: 2014, p.11)

La potencia de tales saberes, tan complejos como múltiples, radica en que son una forma de nombrar y reivindicar formas otras y propias de conocer y entender el mundo. Sosteniendo siempre que éstos saberes y conocimientos vienen de un pensar, sentir y quehacer colectivos, que han trascendido a partir de la

compartición que se da de generación en generación; además de adoptar formas de existencia o bien, resistencia, que conviven y coexisten con las formas de conocimiento hegemónicas.

La colonialidad de la naturaleza

La escisión histórica entre el sujeto universal impuesto por la Modernidad colonialidad, supuso la separación radical de éste con su medio, el entorno y con y de la Madre Tierra. Así como propició y permitió el avance de un sistema de producción que se centra sólo en la ganancia y deja a un lado la reproducción de la vida. Asimismo, fue y sigue siendo la base que permite que la idea del progreso-desarrollo permee de forma global, saqueando así a los pueblos y llevando a cabo políticas y actividades extractivas y ecocidas a lo largo y ancho del planeta.

Cuando hablo de la colonialidad de la "Naturaleza", justamente hago referencia a un proceso que viene desde la colonización de Nuestra América, donde a partir de los procesos de conquista y saqueo se dio "la incorporación de la naturaleza americana en condición de inferioridad, como recurso a ser explotado" (Alimonda: 2011, p. 47). En este proceso, "la naturaleza fue subvalorada a tal punto que los colonizadores destruyeron su valiosa biodiversidad, para implantar monocultivos de especies exóticas para exportación (Alimonda: 2011, p.47) Ese sólo gesto originario ya define las características de la colonialidad de la naturaleza americana, que continúa repitiéndose en el siglo XXI, con la expansión de los monocultivos de soja y agrocombustibles (Alimonda: 2011, p.48)

La colonialidad de la "Naturaleza" implica la separación objetivada del medio en el cual se reproduce la vida biológica y social. Esto se da al momento que se impone una perspectiva y forma antropocéntricas de existencia, donde el valor que se le da a los ríos, las montañas, a los bosques, selvas, a los animales, etc., se da bajo las lógicas del sistema de producción capitalista y colonial; el cual borra o intenta borrar, todo tipo de conexión que trascienda con nuestra casa común.

La relación entre la colonialidad del saber y de la naturaleza, es sumamente íntima. Por un lado "el genocidio y la subalternización de las poblaciones originarias significaron la pérdida de sus conocimientos y de sus formas tradicionales de interactuar con la naturaleza (...) así como hubo una reorganización selectiva de conocimientos, a partir de las nuevas relaciones de poder" (Alimonda: 2011, p.49). Por otro lado, nos volvió prácticamente incapaces de entender y sostener relaciones otras, recíprocas y de solidaridad con la Madre Tierra.

En palabras de Catherine Walsh:

Al negar esta relación milenaria, espiritual e integral, explotar y controlar la naturaleza y resaltar el poder del individuo moderno civilizado (que aún se piensa con relación al blanco europeo o norteamericano) sobre el resto, como también los modelos de sociedad «moderna» y «racional» con sus raíces europeo-americanas y cristianas, la colonialidad de la naturaleza, ha pretendido acabar con todo la base de vida de los pueblos ancestrales, tanto indígenas como afrodescendientes. Hoy se recrea a partir de las prácticas y políticas, entre otras, del desarrollo, etnoturismo (con su folklorización y exotización) y «ongización», en que prevalecen el individuo y su bienestar individual-neoliberal (Walsh: 2008, p.139)

Si hablamos de saberes otros para, con y desde la Tierra, un concepto que es fundamental para comprender la relación del conocimiento y los saberes que sostienen los pueblos para la reproducción, cuidado y defensa de la Vida-Tierra, es el de territorialidad. Esta hace referencia a que "todo conocimiento implica una práctica, y todo conocimiento se aprende en un espacio-territorio" (Crespo y Vila: 2014, p.41). La ancestralidad y tradiciones de los pueblos, "están completamente ligados a sus territorios, por lo que la buena gestión de sus saberes implica la buena gestión y protección de sus territorios" (Crespo y Vila: 2014, p.41).

Tal entendimiento del mundo, y no sólo del suyo, se da a partir de la relación íntima que desarrollan en un sentido material y simbólico, con todo lo que les rodea. En ningún momento colocándose de manera jerárquica, como lo indica en antropocentrismo, sino, al contrario, entendiéndose como parte de, donde no puede haber una razón y/o explicación de existencia, sino es a través de la reciprocidad.

Colonialidad del tiempo

Defender la Vida-Tierra pasa por una reflexión y apertura al entender los tiempos más allá de la lógica desarrollista, lineal y acumulable. Es apreciar y entender otros ritmos, bajo los cuales la vida se produce, y que sin estos es imposible pensar formas alternativas frente a la catástrofe.

Los saberes sobre y con la Tierra, se encuentran, según la lógica del tiempo eurocéntricos, relegados a un pasado que fue superado por la innovación científica. Atender el llamado de los diversos saberes ancestrales, los cuales responden a las características espacio-temporales de cada grupo humano que los desarrolló, como ya se mencionó anteriormente, implica un ejercicio de cuestionamiento a nuestra posición tanto personal, como colectiva frente a lo que conocemos. El tiempo y la tendencia descolonial a (des) (re) entenderlo, es fundamental.

El paradigma eurocéntrico y moderno, se centra en la linealidad del tiempo. Este puede representarse como una flecha recta que avanza en una única dirección, es decir es unidireccional. Este tiempo se cuenta como suma y acumulación. En el caso del capitalismo, esto se puede ver reflejado en los planteamientos de líneas de producción ilimitadas, las cuales ubican su horizonte en el "desarrollo" como potencia que no tiene (o parece no tener) fin, y se mueve, con el sentido único de seguir avanzando.

Este deber ser temporal impuesto, ha ocupado cada espacio de la vida social, política y económica de la gran parte de la humanidad. Es decir, se explican y se entienden los procesos de vida a partir de tal linealidad. Todo lo contrario a las formas cíclicas y espirales, por mencionar algunas, bajo los cuales otros pueblos del mundo, rigen su entendimiento.

Cuando se habla sobre la colonialidad del tiempo, nos referimos a que ésta "niega la posibilidad de un pensamiento crítico relegado al pasado que ha sido negado, así como niega la posibilidad de una política decolonial basada en la memoria viva de aquello que ha sido relegado al olvido por la modernidad" (Vázquez: 2014, p.183). Para la Modernidad/Colonialidad los pueblos que viven en el pasado, son exteriores, negados, no existen. Queda prueba de ello en las imágenes mistificadas que se han creado sobre grandes civilizaciones, pueblos indígenas/indios gloriosos; lo cual lleva a un borramiento como pueblos vivientes y en movimiento.

La ancestralidad, siguiendo a Rolando Vázquez, no puede ser comprendida como una fuerza política de liberación dentro de la colonialidad (2014, 183), pero fuera de ella es potencialmente liberadora. Ya que estos pueblos, estos saberes y conocimientos, aunque pretenden ser negados y exterminados; en un tratamiento más complejo del tiempo, podemos ver que habitan, existen y resisten.

Existen dos ejemplos que retomo brevemente: la forma cíclica y la espiral de la vida. El tiempo cíclico, fue la forma que encontraron los primeros grupos humanos para entender/medir el tiempo. Estos procesos se dan a partir de observar los fenómenos de su entorno. La ciclicidad acompaña las fases lunares, las estaciones del año; lo cual da pie a fórmulas bajo las cuales se regían la pesca, la siembra y cosecha de alimentos, por mencionar algunos. Los ciclos corporales de la reproducción, del tratamiento de enfermedades, así como los procesos que debe llevar la tierra después de un tiempo de siembra y cosecha, dan muestra de la concepción y la importancia que se da a la recuperación y tiempo de descanso.

Por su parte, la espiral para los pueblos andinos específicamente, el tiempo y el espacio no encuentran diferenciación. Pacha es la palabra que:

Seguida o precedida, según convenga, de otros vocablos sirve para: determinar los espacios(cosmogónicos o metafísicos), delimitar faseshistóricas (edades y períodos -en Waman Poma-), expresar los tiempos relativos (presente, pasado y porvenir), hablar de cambios fundamentales (naturales y sociales), marear tiempos de cosechas, definir el tiempo-espacio como una globalidad de conjunción (kay pacha) y en otros quehaceres (Manga: 1994, p.175)

El tiempo para las culturas andinas, a comparación de la línea bajo la cual se simboliza desde occidente; se explica como una espiral, y está expresado simbólicamente por "un rayo" o también por la "huella de la serpiente", es decir por un zig-zag. Esto sucede porque en el mundo andino el tiempo tiene un "reverso" cíclico, de "rebobinarse" (Lejo: 2016).

Parecen complicadas y complejas (porque lo son), estas concepciones otras del tiempo. Esto también da

cuenta que, la filosofía de cada cultura varía a partir del manejo del tiempo (Lejo: 2016), y por tanto, se están negando un sin fin de posibilidades explicativas, al querer homologar el entendimiento del mundo en una sola visión.

El pasado, como se mencionó en el apartado anterior, más allá de ser estático y no vigente, desde la cosmovisión andina, “no queda atrás, siempre marcha adelante porque es lo que ya existió, porque el tiempo está marcado o signado por la vida, esa “vida que ya fue” y marcha por delante de nosotros “ (Lejo: 2016). Lo que se llamamos pasado, bien ya existió, “sigue existiendo de alguna forma y marcha por delante nuestro. Por eso “crecemos para afuera” pero también crecemos “para adentro” (Lejo: 2016).

Estas formas distintas y otras de relacionarse y entender el mundo y sus complejos procesos, están totalmente relacionadas, con lazos que desde la razón instrumental y la cientificidad occidental se invisibilizan y niegan: los lazos con lo espiritual. Los cuales han sido y siguen siendo necesarios para entender/ explicar diversos fenómenos.

La espiritualidad

El supuesto giro secular que tomó Europa, colocó a lo espiritual en un plano olvidado o retrasado de la vida. Así como condenó, a partir de la colonización, al olvido y a la extinción cualquier expresión distinta a la del cristianismo regente en ese momento.

Por eso mismo, considero que lo que se refiere como lo espiritual, al menos por parte de los pueblos de Nuestra América y el Sur global, más allá de entenderlo como una institución religiosa o una pose personal y de mercado hiper-individualista; deberíamos definirlo como un lazo colectivo y de entendimiento con las y los otros, sobre todo fuera de la religión hegemónica. La espiritualidad es “una visión cósmica que vincula en fluidez los seres todos de la Tierra. Humanos y no humanos y que al expresarse revive la tierra y a los colectivos que ella viven” (Marcos, 2018).

Sylvia Marcos, habla de la espiritualidad indígena como:

Cosmovivencias fincadas en la fluidez de los contrarios. La espiritualidad es un conjunto de prácticas encarnadas con su correlato de presencias comunitarias compartidas, en donde se expresa la identidad colectiva de los pueblos. Es la fuerza comunal que retroalimenta el contacto con la Tierra, afirmando ese “estar aquí junto al agua” o en la cima de la montaña y dentro de las cuevas sagradas (Marcos: 2018)

El sentido común y de vida de los diversos pueblos y culturas del Sur, descansan y siempre han descansado en un sentido de “interdependencia” (Marcos: 2018) y reciprocidad entre “sociedad-“naturaleza”-Tierra-territorio” (Marcos: 2018). La concepción espiritual no queda en ningún momento alejado de nuestro análisis crítico, ya que como Horacio Machado menciona, tener “una concepción materialista de la vida supone concebir la razón (lenguaje y conciencia) no como lo contrario del cuerpo, sino más bien, capacidad práctica implica no negar la espiritualidad”(Machado: 2016, p. 226).

Es aquí donde existe la posibilidad de construir puentes entre quienes se ubican desde la academia y quieren encontrar/crear lugares para abrir y potencializar diálogos, negados sistemáticamente por el patrón de poder actual. Espacios-tiempos donde diversas formas de saber, sentir y conocer el mundo, el tiempo y defender la Vida y la Tierra, sean no sólo deseables, sino posibles.

CONCLUSIONES

La construcción de un horizonte de sentido histórico liberador no es tarea fácil, y mucho menos debe recaer en las manos y mentes de unas cuantas, unos cuantos. Al contrario, más que una invitación, es un exhorto a cualquiera que se sienta interpelado a defender las prácticas diversas de existencia, la cuales permitan la reproducción armónica de la vida en la Tierra.

En el caso de la Defensa de la Vida-Tierra, existe la necesidad de abrir y sostener diálogos y procesos de escucha con saberes otros, saberes ancestrales; en los cuales existe una potencia liberadora respecto a las

formas de relacionarnos con la Tierra, en nuestra casa común. Las prácticas y tendencias descoloniales del saber se encuentran donde validamos, escuchamos y practicamos otras maneras de existir, aparte de las dadas por el eurocentrismo. Estas formas se encuentran vivas en la cotidianidad y luchas de los pueblos de Nuestra América, los cuales a comparación del paradigma moderno, jamás dejaron de ver la Tierra como un sistema viviente con procesos propios, alejados de los intereses de la reproducción del capital.

Respecto a la colonialidad del tiempo, otras concepciones de y sobre éste, permiten ser conscientes que lo ancestral no está atorado en el pasado, sino que está presente en la memoria, en nuestro actuar/pensar/sentir cotidiano. La política decolonial del tiempo, como rescata Vázquez Melken, “es una política donde la memoria viva, la ancestralidad, articula a la comunidad en su lucha por la dignidad, en su resistencia frente al olvido” (2014, p. 186).

Se tiene que apostar por la desaceleración de un estilo de vida que ha sido impuesto, bajo los intereses de unos cuantos, de un patrón de poder específico. Tenemos que confrontarnos a lo complejo que puede ser recuperar de la lentitud frente a la emergencia que implica el cambiar radicalmente las formas en la cual coexistimos con la madre Tierra. Habría que volcarnos a tratar de entender que la posible regeneración de los procesos de la Tierra, se puede dar a partir de un dejar de hacer, de la inacción. Esto sólo será capaz, si dejamos de repetir que el desarrollo y la tecnologización son inevitables y único camino posible como especie.

La Defensa de la Vida-Tierra se propone como un aporte en construcción constante, el cual aboga a cuidar y proteger el derecho de existencia de formas otras, alternativas y contrarias al capitalismo global, al proyecto moderno colonial. Así, como enfrentarse a lo que queda de una sociedad industrial que está llevando a los límites a nuestra casa común, en un colapso ambiental, el cual parece, cada día inevitable.

La colonialidad del poder, del saber, del tiempo, así como la colonialidad que atraviesan las relaciones que sostenemos con la naturaleza, nos han impuesto formas de existencia que nos han alejado material, subjetiva y espiritualmente de donde todos y todo venimos: La Tierra. La apuesta desde lo descolonial viene entonces, como posibilidad de existir de muchas formas otras que se establezcan en armonía; y por sobre todo, que el Nuevo Horizonte de Sentido histórico que emerge, coloque en el centro la defensa de la vida misma, la defensa de la Vida-Tierra.

Por último, me permito compartir una reflexión ligada a un pensamiento de Aníbal Quijano: Defender la vida contra el olvido, defender la existencia común, luchar por el término de toda relación de dominación y despojo, “pasa también por el camino de devolver la honra a todo lo que esa cultura de la dominación deshonra; de otorgar libertad a lo que nos obligan a esconder en los laberintos de la subjetividad; de dejar de ser lo que nunca hemos sido, que no seremos y que no tenemos que ser” (Quijano: 2014, p.741).

BIBLIOGRAFÍA

ALIMONDA, H. (2011) “La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana”, en *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, CLACSO.

CRESPO, J. y D. VILA (2014). “Saberes y conocimientos ancestrales, tradicionales y populares: El buen conocer y el diálogo de saberes dentro del proyecto Buen Conocer- FLOK SOCIETY” en Documento de política pública 5.2 Quito: IAEN.

LAJO, J. (2016) “Pacha y paqha: tiempo y espacio en la filosofía andina”, *Revista América Latina en Movimiento*. Disponible en: <https://www.alainet.org/es/articulo/178353>

MACHADO, H. (2016) “Sobre la Naturaleza realmente existente, la entidad América y los orígenes del capitaloceno. Dilemas y desafío de especie”, *Actual Marx/ Intervenciones*. No.20, pp. 205-230.

MANGA, A. (1994) “Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo”, *Revista Española de Antropología Americana*. No. 24, Edit. Complutense, Madrid, pp.155-189

MARAÑÓN, B. (2016) "De la crisis estructural del patrón de poder mundial, colonial, moderno y capitalista hacia la solidaridad económica y los buenos vivires en América Latina", Cooperativismo & Desarrollo. Año: 24, no.109, Agosto, Universidad Cooperativa de Colombia, pp-10-26.

MARCOS, S. (2018) "Espiritualidad y feminismos descoloniales", Conferencia presentada en el CEIICH UNAM, 17 de enero, en Ciudad de México.

NOGUERA, P. (2004) El Reencantamiento del mundo. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente - PNUMA - Oficina Regional para América Latina y el Caribe, Ciudad de México.

QUIJANO, A. (2009) "Otro horizonte de sentido histórico", Revista América Latina en Movimiento. Año: XXXIII, no.441, Febrero, ALAI, Lima, pp. 2-7.

QUIJANO, A. (2010) "Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo", Estudios Latinoamericanos, nueva época. Año: XXXII, no.40, Julio-Diciembre, pp.27-30.

QUIJANO, A. (2014) "Estética de la utopía" en Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder, Buenos Aires, CLACSO.

VÁZQUEZ, R. (2014) "Colonialidad y Relacionalidad", en Los Desafíos descoloniales en nuestros días: Pensar en colectivo. Argentina: Educo Editorial de la Universidad Nacional del Comahue Neuquén.

WALSH, C. (2008) "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político- epistémicas de refundar el Estado", Tabula Rasa. No.9, Julio-Diciembre, Bogotá, pp. 131-152.

BIODATA

María ARCE PIMIENTA: Egresada de la licenciatura de Ciencia Política por la FCPyS UNAM, enfocada en temas de defensa del Territorio y la Vida por parte de las mujeres en el Sur global desde la propuesta de la des/colonialidad del poder. Forma parte del proyecto y colectivo sobre Solidaridad Económica y Buen Vivir en el Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 160-172
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Migración indígena como estrategia de despojo territorial. Experiencias de mujeres indígenas del municipio de Ocosingo-México

Indigenous migration as a strategy of territorial dispossession. Experiences of indigenous women from the municipality of Ocosingo-Mexico

Ángela María VELÁSQUEZ VELÁSQUEZ

<https://orcid.org/0000-0003-4583-5709>

angelamariavelvel@gmail.com

Tecnológico de Antioquia. Institución Universitaria, Medellín-Colombia

Mayda Soraya MARÍN GALEANO

<https://orcid.org/0000-0002-9446-8768>

maydasoraya@gmail.com

Grupo de Investigación y editorial Kavilando, Medellín-Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4003318>

RESUMEN

La migración indígena es una estrategia de despojo, como lo denunciaría Gonzales Casanova, la cual lleva a muchas mujeres indígenas a enfrentar violencia estructural y simbólica al migrar fuera de su territorio, o en el caso de permanecer en sus localidades, son expuestas a situaciones de extrema violencia y exclusión social, como lógicas de dominación. La metodología etnográfica permitió recuperar relatos de mujeres y hombres indígenas promotores de derechos humanos del municipio de Ocosingo- sur de México, frente a sus experiencias y prácticas en torno a la migración; fenómeno que afecta de manera diferenciada a hombres y mujeres.

Palabras clave: migración indígena; despojo; violencia contra la mujer; Ocosingo-sur de México.

ABSTRACT

Indigenous migration is a strategy of dispossession, as Gonzales Casanova would denounce, which leads many indigenous women to face structural and symbolic violence when migrating outside their territory, or in the case of remaining in their localities, they are exposed to situations of extreme violence and social exclusion, as logic of domination. The ethnographic methodology allowed us to recover stories of indigenous women and men who promote human rights in the municipality of Ocosingo-southern Mexico, in the face of their experiences and practices related to migration; phenomenon that affects men and women differently.

Keywords: indigenous migration; dispossession; violence against women; Ocosingo- southern Mexico.

Recibido: 15-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



INTRODUCCIÓN

La migración indígena y sus eventualidades es una estrategia aprovechada para el despojo territorial fisiográfico, y para la alienación de la corporalidad individual y colectiva de las mujeres indígenas. Este artículo presenta como fuente de trabajo de campo, la tesis: "Disputa territorial y reconfiguración de las dinámicas sociales en los márgenes del Estado. Implementación de políticas ambientales, de desarrollo y de seguridad en el municipio de Ocosingo", autora: Ángela María Velásquez Velásquez para optar al título de Doctora en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana de México, generación (2013-2016)¹. Desde este estudio se realizó un acercamiento etnográfico, durante año y medio a población tzeltal ubicada en el municipio de Ocosingo. Tiempo en el cual se compartió con promotoras y promotores de derechos humanos a partir de talleres, entrevistas y observación participante.

En este proceso se recuperaron relatos, experiencias y prácticas en torno a la migración indígena y a la incidencia de dicha migración en los territorios y en la vida de las mujeres. La etnografía supuso en este estudio, "una estrategia de investigación que busca una comprensión densa y contextual de un escenario concreto, desde lo cual se pueden establecer conexiones y conceptualizaciones con otras realidades" (Restrepo: 2018, p. 26). Al respecto, Ocosingo es un municipio fronterizo que tiene unas condiciones similares a territorios indígenas de Brasil. Pues como plantea Rita Segato (2014), son regiones fronterizas con alta presencia militar, afectadas por el tráfico de drogas y la circulación de traficantes; localizadas en zonas de protección ambiental, que se sobreponen, muchas veces, a territorios comunitarios y ancestrales; con atractivos turísticos importantes, emprendimientos hoteleros y estrategias de expansión del agro-negocio. Regiones próximas a yacimientos de minerales, e hidrocarburos, cercanos a rutas nacionales y estatales, en los que se construyen o planean hidroeléctricas. Localizadas en ciudades en expansión que concentran población indígena, mientras poblados cercanos a la montaña son desaldeaos (Segato: 2014, p. 596-597).

Lugares con estas características, han permanecido por décadas en las "márgenes del Estado", al ser "espacios de desorden, sitios en los que el Estado no ha podido instaurar el orden" (Veena Das y Deborah Poole: 2008, p. 22), o no ha tenido interés en hacerlo, lo cual se manifiesta en el abandono estatal y en una presencia ambigua e irregular del Estado en el territorio. Como plantea Villafuerte Solís, al retomar datos del Coneval del año 2012, el estado de Chiapas es la entidad federativa del país en la que cerca del 75% de su población vive en condiciones de pobreza, siendo Ocosingo uno de los municipios con más del 90% de su población en condiciones de pobreza y casi el 50% en pobreza extrema (2015, p. 16-17).

A pesar del rezago socioeconómico en el que se encuentra el municipio de Ocosingo, con la expansión del frente estatal- empresarial se le considera en la actualidad como un lugar de desarrollo de vital importancia para la economía global y nacional por su riqueza hidrológica y por ser una de las zonas más biodiversas de México. Ocosingo hace parte de la región socioeconómica XII Selva Lacandona, integrada por dos municipios localizados en la parte este del estado: Altamirano y Ocosingo, región que se proyecta, según el Programa Regional de Desarrollo 2013-2018, con una "importancia ecológica, arqueológica y cultural, ejemplo de innovación socio ambiental y productiva. [...]" (Gobierno del Estado de Chiapas: 2013, p. 14).

En esta nueva geografía de la extracción de recursos, como plantea Mbembe (2011), nace "una forma inédita de gubernamentalidad que consiste en la gestión de multitudes" (p. 62). Es decir, que emerge por parte del sistema económico global la necesidad de ordenar el uso de los recursos del campo, lo cual implica la separación del campesinado de la tierra que actualmente habita, la concentración de personas en pequeñas aldeas, la enajenación de sus tierras y la explotación de éstas por grandes empresas (Zunino y Pickard: 2009). De esta manera se busca homogeneizar perspectivas frente a un tipo de ordenamiento rural y urbano, y en torno a una sola lógica de administración de los recursos ambientales.

Frente a lo anterior, hay que considerar que "dentro de los territorios indígenas², el tipo de propiedad

¹ Doctorado inscrito en el el Programa Nacional de Posgrados de Calidad del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología del CONACYT (México).

² En el municipio de Ocosingo, la población indígena representa el 67.29%. De los 133,811 hablantes de lenguas indígenas, 121. 652, es

predominante es social, ejidal y comunal, y sólo en tercer lugar se encuentra la propiedad privada” (Velásquez: 2020, p. 238). Aspecto por el cual, la población indígena llega a ser incómoda para la implementación, por parte del frente estatal y empresarial, de procesos de ordenamiento y desarrollo mercantilista que permitan introducir las tierras de esta población al mercado ambiental global (Velásquez: 2019).

En este escenario, se configura Ocosingo como una ciudad o centro estratégico de desarrollo (Gobierno del Estado de Chiapas: 2012, p. 67), que funge como un sitio de paso y asentamiento de población migrante centroamericana e indígena local desplazada de sus localidades, que llega a la ciudad para buscar mejores oportunidades económicas y de vida.

En estas dinámicas de movilidad, la población indígena tiene que lidiar con la violencia en sus diferentes dimensiones: estructural, simbólica, política, cotidiana y de género. Tipos de violencia, que como dice Cecilia Menjivar, se enfrentan y se viven de manera diferente de acuerdo a las experiencias cotidianas de quienes las padecen, conforme a la clase social, al género “hombre o mujer”, a la raza y etnia. Lo cual lleva a su vez, a otras formas de violencia asociadas con el racismo, la misoginia, el clasismo, la pérdida de seguridad, y hasta el abuso psicológico y despersonalización del cuerpo en el caso de las mujeres (Menjivar: 2011; 2006); (Escobar: 2011).

Para dar cuenta de las aristas nombradas, el artículo se organiza en cuatro apartados, en el primero se habla de la migración indígena como estrategia de despojo territorial; en el segundo se plantea que la migración indígena es un problema que afecta de manera diferenciada a hombres y mujeres. En el tercer apartado se establece la relación que existe entre la migración indígena local y la violencia familiar hacia la mujer en contextos comunitarios. En el cuarto apartado, se exponen algunas situaciones que muestran cómo la economía capitalista global, después del despojo territorial, ejerce también una progresiva alienación del cuerpo y de la sexualidad de la mujer indígena en condición de desplazamiento y migración.

LA MIGRACIÓN INDÍGENA COMO ESTRATEGIA DE DESPOJO TERRITORIAL EN OCOSINGO-MÉXICO

La movilidad de la población indígena no es una situación nueva, al contrario, ha sido una constante en la vida de las comunidades. Antes la población indígena transitaba de una finca a otra, y se adentraba en la Selva para trabajar en las haciendas. Luego se empezó a desplazar en busca de trabajo hacia estados cercanos como Cancún, Playa del Carmen, Quintana Roo, desde donde podía ir y volver a sus comunidades. Luego, se expanden los desplazamientos hacia Estados Unidos, con mayores retos y peligros para la población indígena.

En este sentido, los pueblos indígenas en América Latina, han estado inmersos en procesos históricos, sociales y políticos atravesados por el despojo, una situación que viene desde la época de la conquista, en la cual se establecieron “prácticas discriminatorias persistentes hasta el presente e implicaron un despojo sistemático de sus territorios, con graves consecuencias para su bienestar” (CEPAL, 2014, p. 5). Al respecto, el sociólogo Gonzales Casanova plantea que la explotación indígena siguió teniendo las mismas características después de las independencias en los países latinoamericanos, (2006, p. 186), incluso, en las democracias mexicanas hay discriminaciones entre indígenas y ladinos (2015); por ello denunció la situación de los indígenas en México a mediados de los 70” y 80” y las prácticas discriminatorias a través de las formas de colonialismo interno: monopolio y dependencia, relaciones de producción y discriminación y cultura y niveles de vida-(bajos) (2006, p. 200).

Parte de las investigaciones sociales se han dirigido a presentar el fenómeno de la migración y su relación con el despojo territorial en América Latina como una estrategia del neoliberalismo para la apropiación de los recursos naturales y su posterior explotación. Así, la violencia dentro de los territorios genera expulsión de indígenas y campesinos y propician procesos de acumulación por desposesión desde diferentes modos de

decir, el 90.91% corresponde a la lengua indígena tzeltal; 1 598, el 1.18% corresponde a la lengua tzotzil; 8 149, el 8.10%, corresponde al 6.10%; 1 036, el 0.77% a la lengua zoque; 138, el 0.10% a la lengua tojolabal; 8, el 0.01%, a la lengua mame; 22, 0.02% a la lengua Kanjovál; 1 023, el 0.76 a otras lenguas; 189, 0.14%, corresponde a lenguas no especificadas (Ayuntamiento Municipal de Ocosingo, 2015: 69-66).

operación que quitan y desproveen a las personas de sus recursos para entregárselos al mercado capitalista (Hacasanorvey, 2004); en dichos procesos contribuyen las políticas de los estados que “han aprobado reformas estructurales que legalizan el despojo de los recursos naturales” (Valladares de la Cruz, 2014, p. 298).

Otros estudios ven los procesos migratorios como consecuencia de las desigualdades sociales, e identifican que el escenario demográfico en los países latinoamericanos se encuentra en oposición al desarrollo económico de los países del norte, donde la migración entraría a equilibrar los salarios y la vida de los migrantes, esto desde un punto de vista de las bondades de migrar, que dentro del punto de vista teórico-práctico aún no han sido resueltas (Pellegrino: 1995).

Las anteriores investigaciones, al igual que el estudio etnográfico realizado del 2013 al 2015 por Velásquez (2014), concuerdan en plantear que la principal causa para migrar, es la pobreza y el despojo territorial. Como lo expone el grupo de promotores y promotoras tzeltales de derechos humanos de Las Cañadas de Ocosingo, se migra “[...] por falta de alimentos, por enfermedad de algún familiar, para buscar mejores oportunidades de vida y de trabajo. Otras veces es por conflictos políticos, agrarios, por las guerras y desalojos” (Velásquez: Taller migración Ocosingo, 2014).

Esta viñeta etnográfica da cuenta de la violencia estructural que vive la población indígena en el municipio de Ocosingo. Farmer, siguiendo a Galtung (1969), plantea que la violencia estructural es aquella “ejercida de forma sistemática –eso es indirectamente-, por todos los que pertenecen a un determinado orden social”. Este tipo de violencia constituye una maquinaria social resultado de muchas opresiones, en las que predominan estructuras caracterizadas por la pobreza y la desigualdad social, incluyendo el racismo y la desigualdad de género (Farmer: 2004, 307).

La pobreza y el abandono estatal como violencia estructural, es reconocida en la siguiente expresión: “la gente no tiene que salir de sus fronteras para vivir la exclusión, la discriminación y sentirse ajena en su propio territorio” (Velásquez: Taller migración Ocosingo, 2014). Así lo reafirma Jairo, tzeltal de 40 años, cuando plantea la situación de abandono en la que se encuentra el ejido Santa Rosa al cual pertenece:

Yo soy del ejido Santa Rosa fundado en 1962. El ejido tiene una superficie de 1392 hectáreas, aquí la calidad de la tierra es de temporal, pues la mayor parte son cerros altos. Son pocas las partes donde se puede trabajar la milpa y sembrar café y el potrero sólo se tiene donde existen arroyos y son pocas las personas que obtuvieron terrenos de esa calidad. Aquí cultivamos la milpa, tenemos ganadería y café de altura, pero principalmente lo vendemos a un coyote. La producción en las comunidades es mal pagada, los precios son impuestos por los coyotes, no hay empleos con salario justo, los gobiernos no toman en cuenta las necesidades de las comunidades indígenas, solo se aprovechan de ellas para lograr sus intereses. No hay apoyo de parte del gobierno para el desarrollo comunitario, se aumenta la migración para buscar las necesidades básicas de la familia, no se cuenta con mejores servicios, no hay agua potable, drenaje, aunque los demás servicios ya existen, pero están en malas condiciones, no hay una política pública que ayude a mejorar la calidad de la vida comunitaria (Entrevista a Jairo, del ejido Santa Rosa, municipio de Ocosingo, 2014).

Así pues, en muchos casos la población ha tenido que vender sus tierras para pagar a los polleros o coyotes –intermediarios-, o las deudas que adquieren para poder migrar, las cuales se adquieren con “casas de empeño, bancos, prestamistas, y con intereses altos, hasta del 10% al 20% mensual, con lo cual se llega a poner en riesgo la tierra” (Velásquez: Taller migración Ocosingo, 2015). En este sentido, la migración y sus eventualidades es aprovechada para mercantilizar la tierra de la población indígena, quien al migrar pone en riesgo sus propiedades al tenerlas que vender a bajos costos o endeudarse “para salir de apuros, costear el viaje, reestablecerse”, hechos que favorecen una rápida integración de la tierra al mercado global.

Otra situación que se presenta tras la migración indígena, como plantea Galtung (1990), es la segmentación, la marginación y la fragmentación de las poblaciones, debido a la violencia estructural que

impide la formación de la conciencia y la movilización contra la explotación y la represión (p. 294). En este sentido un Promotor de Derechos Humanos plantea que la situación comunitaria es devastadora en muchos poblados de la Región Pueblos indígenas de Las Cañadas de San Quintín, pues “con la migración disminuye la participación en las asambleas, las cooperaciones, el trabajo comunitario y aumenta la venta de tierras para que la gente pueda emigrar en busca de cubrir las necesidades básicas de la familia” (Entrevista a Manuel, Promotor de Derechos Humanos de la Región Pueblos Indígenas de Las Cañadas de San Quintín, 2014).

MIGRACIÓN Y AFECTACIÓN DIFERENCIADA PARA HOMBRES Y MUJERES INDÍGENAS DE OCOSINGO

Cuando Gonzalo Casanova advierte sobre la exclusión social de los pueblos indígenas, identifica también la negación que se hace desde la teoría al no visibilizar formas de categorización propias en razón del género “trabajadoras indígenas” “niñas indígenas” “mujeres indígenas” (1998, p. 3), lo que obstaculiza el estudio y la identificación de las particularidades y afectaciones concretas cuando experimentan desempleo, discriminación, violación, entre otras situaciones (2015). Por lo tanto, categorizar y analizar la violencia desde la perspectiva de género entre migrantes indígenas, implica pensar estos contextos a partir de experiencias cotidianas concretas. Al respecto existen varios estudios que han abordado la migración en mujeres, pero son pocos los que han centrado el interés en las mujeres indígenas que sufren la migración fuera de su territorio o que, aun permaneciendo en él, son expuestas a situaciones de violencia de género, despojo de sus tierra y expropiación y enajenación hasta de sus propios cuerpos.

Entre los estudios que relacionan migración y violencia contra la mujer están: el estudio de Darvihspour: (2003), el cual habla de las relaciones cambiantes de poder dentro de las familias iraníes en Suecia y la intensificación de los conflictos familiares después de la inmigración. El estudio de Erez, Adelman y Gregory (2009), frente a la violencia doméstica en mujeres inmigrantes. La investigación de Kribia (1990), que habla de poder, patriarcado y conflicto de género en la comunidad inmigrante vietnamita. La publicación de Menjivar y Salcido (2002), sobre mujeres migrantes y violencia doméstica: experiencias comunes en diferentes países. El texto de Tapia Ladino (2011), que trata de las condiciones que propician o inhiben la violencia de género en un contexto migratorio. La investigación de Lara Flores (2003), sobre la forma en que mujeres indígenas mexicanas se incorporan al trabajo agrícola. El estudio de Willers (2016), que expone cómo se vive el proceso de migración de las mujeres centroamericana a México. El estudio de Safa (1978), que hace un análisis de la situación de la mujer latinoamericana emigrante en Nueva York.

Los argumentos planteados desde los estudios mencionados, al igual que los planteamientos expuestos desde la experiencia de promotoras y promotores indígenas de derechos humanos, concuerdan en plantear que la migración de población indígena local es “un problema, que, aunque afecta a hombres y mujeres, lo hace de diferente manera. No es igual la experiencia de la mujer que se queda en la comunidad, a la experiencia de la mujer que migra” (Velásquez: Taller migración Ocosingo, 2015).

En este sentido, son diferentes las motivaciones que la mujer indígena tiene para migrar, entre ellas se resalta: “la expulsión de la comunidad, la violencia y maltrato físico hacia ellas por parte de familiares y a causa del conflicto armado” (Velásquez: Encuentro de Mujeres- Ocosingo, 2014). Se sale también “para buscar algo propio, por la falta de reconocimiento sobre su derecho a la propiedad de la tierra. Pues en la mayoría de los casos no llegan a ser propietarias de la tierra, así que cuando se casan, generalmente, deben salir de su comunidad e irse a vivir a la comunidad de los esposos, y en caso de divorcio, o cuando el hombre consigue otra mujer, son obligadas a salir de la comunidad del hombre” (Velásquez: Taller migración Ocosingo, 2015).

El despojo a la mujer de la tierra, es asociado por ellas como una estrategia de despojo legal relacionada con el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede) y el Fondo de Apoyo para los Núcleos Agrarios sin Regularizar –FANAR– (Velásquez, 2019). Como plantea Chavelita de 65 años, tzeltal de una comunidad de Ocosingo, “hace años vino el Procede y mucha gente de la comunidad aceptó Procede, la mayoría de hombres aceptaron, nosotras no fuimos tenidas en cuenta, y nos quedamos en la casa,

los hombres firmaron” (Velásquez: Encuentro de Mujeres Ocosingo, 2014). Lo que se evidencia, es que, tras la necesidad de demarcar, cercar, delimitar la propiedad, la mujer indígena y campesina es la más afectada. Pues al priorizarse la tenencia individual de la tierra, antes que la cotitularidad, lo que se suscita es la desposesión y por ende la exclusión y la subordinación total de las mujeres.

Para comprender mejor este tipo de situaciones, se debe tener en cuenta las modificaciones al contenido de la ley agraria. Por ejemplo, en la ley de 1917 se reconocía que el disfrute de la propiedad social y la titularidad de la parcela era familiar y se incluía a la mujer. Sin embargo, esta disposición fue modificada con las reformas de 1984 y 1992, en las que se plantea la certificación individual de las parcelas que deciden aceptar el Procede, donde se nombra como heredero sólo a una persona, dejándose de lado el tema de la posesión y usufructo familiar. Así, se modifica el artículo que establecía obligadamente una línea sucesoria de la tierra que daba preferencia a la viuda.

De tal manera que con la aplicación de la titulación parcelaria y de solares, se profundizó la situación de desigualdad, inseguridad y discriminación de las mujeres campesinas, al dejar la sucesión de la parcela, a la libre decisión del titular –hombre– sucesión que tradicionalmente por ‘usos y costumbres’ se da directamente al primogénito masculino” (García y Mendoza: 2006, p. 59).

En relación a la propiedad social de la tierra en Chiapas, en el Censo Agropecuario 2007-2012, se presenta que de los 351 933 ejidatarios y comuneros que existen en la entidad, 86.4% son hombres y 13.6% mujeres (Ayuntamiento Municipal de Ocosingo: 2012-2015, p. 106). Desproporción que se agudiza con la implementación del Fanar. Al respecto, el Centro de Derechos de la Mujer, a partir de 2008, ha documentado

[...] más de 100 casos de despojo de tierras a mujeres, en la tercera parte de ellos el conflicto se da entre la madre viuda o abandonada, con alguno de los hijos que el Procede o bien el abuelo paterno, dueño original de la tierra, lo reconocen como legítimo heredero. Hay casos en el que se les disputa a las mujeres no sólo la tierra de cultivo, sino hasta la casa donde viven con el resto de la familia (Olivera, et al: 2014. p. 185-186).

Esta situación de exclusión se exagera con la migración del hombre, pues al quedar sola la mujer, ella enfrenta la necesidad de vender o “rentar” las tierras para garantizar los alimentos, pagar las deudas que quedan después de la migración o para el traslado de los miembros de la familia (Velásquez: Taller de migración Ocosingo, 2014). Oliveira, en este mismo sentido, complementa que el aumento de los despojos a mujeres, se corresponde con un incremento significativo de la migración, y plantea que

Las mujeres que mayormente han sido despojadas de su solar o parcela son las casadas con hijos, en 41% por parte de la pareja que ha migrado, la asamblea o los hermanos; le siguen en 19% las separadas con hijos, despojadas por la ex pareja y los suegros. Lo anterior evidencia que al no tener las mujeres las titularidades de la tierra pueden ser fácilmente despojadas, ya que ésta en los hechos no se considera patrimonio familiar, sino propiedad del hombre. Con base en el análisis de los casos, los despojos provienen en 12% de la ex pareja, 11% de las autoridades, 11% de los hermanos, 10% de los hijos, 9% de la asamblea, 8% de la pareja y los suegros (Olivera: 2014, p. 283-284).

Por ejemplo, una mujer del Ejido Bascán del municipio Salto de Agua comenta que la tierra le quedó a su hermano mayor, el cual vendió cuatro hectáreas “por problemas suyos”, quedando 9 hectáreas. “Esto lo hizo él sin que mi mamá lo supiera [...] y sin tomarnos en cuenta como hermanas”. Otro problema que resalta esta mujer, es que “los hombres beben mucho y las mujeres quedan sin protección y también los hijos chicos, porque ya no van a tener tierras” (García y Mendoza: 2006. p. 56).

MIGRACIÓN INDÍGENA LOCAL Y VIOLENCIA FAMILIAR HACIA LA MUJER EN CONTEXTOS COMUNITARIOS

El tema de la violencia familiar que acompaña a la migración indígena local fue otro aspecto resaltado, en especial se toca lo relacionado con los problemas, peligros y amenazas experimentados por los familiares que se quedan en la comunidad. Es el caso de las mujeres indígenas que se quedan en las comunidades tras la migración de los hombres y se ven expuestas a situaciones de violencia por parte de los suegros, quienes no les permiten acceder a los recursos que envían los hombres, las agreden, y las despojan de las tierras. De tal manera que la violencia “cambia de forma, pero no se acaba” (Velásquez: Taller migración Ocosingo, 2014). Súmese la discriminación y las críticas que la mujer recibe al ser juzgada culpable de la migración del esposo (Velásquez: Taller migración Ocosingo, 2014). No obstante, el regreso de los esposos no significa una disminución de la violencia hacia la mujer, sino que muchas veces ésta tiende a acrecentarse debido a prácticas de consumo de alcohol y droga, lo cual aumenta los problemas familiares y comunitarios” (Velásquez: Taller migración Ocosingo, 2014).

Un hecho en particular que preocupa a las mujeres con el regreso de sus esposos, es el riesgo que tienen de ser “contagiadas con enfermedades de transmisión sexual”. En el taller se enfatiza por parte de los promotores de derechos humanos, la necesidad de establecer medidas de salud y de sensibilización al migrante para evitar el contagio de enfermedades de transmisión sexual a la familia. Al respecto Olivera Bustamante plantea que

[...] debido a su condición de género, a la marginación, a la pobreza, a la enajenación de su cuerpo y a la falta de información, las mujeres indígenas son muy vulnerables a contraer y padecer por largos periodos las enfermedades relacionadas con el sexo, una situación que se agrava por la vergüenza y la norma cristiana asumida por las mujeres de que no deben mostrar su cuerpo. Por la posición subordinada de las mujeres, entre otras causas, la incidencia de estas enfermedades es muy alta y con mucha frecuencia sólo se tratan con remedios caseros que no siempre funcionan. Siendo infecciones, cuya proliferación se asocia a la movilidad migratoria de los hombres y al contagio por las relaciones indiscriminadas y sin protección con sexoservidoras, que han proliferado por la presencia del ejército, el aumento del turismo y la migración (Olivera Bustamante, 2014: 169).

Por otra parte, se resalta también el caso de las mujeres “que se quedan sin el jefe de la familia”, y les toca asumir a ellas solas la responsabilidad de los hijos, las tareas del campo y los compromisos comunitarios. Situaciones que, desde la perspectiva de las mujeres y hombres promotores de derechos humanos, sobrecarga de trabajo a la mujer. Por lo que muchas veces hay ausencia de ella en los trabajos colectivos, lo que acarrea multas, endeudamiento, chisme, expulsión, privación del derecho a la tierra; crítica y descalificación de la familia. Por otra parte, son pocos los casos en los que hay un pleno reconocimiento de la mujer como suplente del esposo para participar en las asambleas ejidales con derecho a voz y voto. Este es un tema de reconocimiento de los derechos de la familia sobre el que no se ha avanzado dentro de los reglamentos internos comunitarios (Velásquez: Taller de migración Ocosingo: junio de 2009).

Son pues, ambivalentes las implicaciones que la migración tiene al interior de las comunidades según las mujeres y hombres indígenas participantes en los talleres. Por una parte, hacen explícita la discriminación hacia la persona que regresa, a la vez que manifiestan que muchas veces el hombre regresa “como delincuente, sin sentir respeto hacia las autoridades, incumpliendo con los servicios en la comunidad” (Velásquez: Taller migración Ocosingo, 2014). Las promotoras y promotores participantes en los talleres expresan que generalmente cuando el migrante regresa a su comunidad enfrenta discriminación, rechazo,

críticas y burlas debido a la desconfianza ante su presencia y por la percepción de que

(...) el migrante al regresar, cambia sus rasgos culturales, olvida la cultura indígena y las costumbres, pierde identidad, hay quienes llegan a vender cerveza, trago, consumen y venden droga. A veces no se adaptan al ritmo de trabajo de las comunidades, ya no cumplen con las cooperaciones y con las labores tradicionales y se dice que llegan sin dinero, formando banda de asalto. De las mujeres se comenta que muchas veces regresan embarazadas o con hijos -madres solteras-(Velásquez: Taller migración Ocosingo, 2014).

Por otra parte, hay casos en los que las autoridades comunitarias le han quitado el derecho a la tierra al migrante y por ende a su familia. Otras veces no son respetados y tenidos en cuenta y presentan dificultad para ser aceptados y reconocidos en la comunidad, desconociéndose los derechos y obligaciones que tienen.

CUERPO FEMENINO: AGRESIÓN Y DESPOSESIÓN

En los tránsitos migratorios, los cuerpos de las mujeres indígenas son tratados como mercancías para satisfacer un modelo neoliberal que requiere “contar con cuerpos desterritorializados, disponibles a tiempo completo, moldeables y potencialmente desechables” (Barraza García: 2015, p. 46), para el fortalecimiento de la economía capitalista global. Al respecto, las mujeres indígenas participantes en los talleres, resaltan la discriminación que enfrentan cuando no hay un reconocimiento de derechos ni prestaciones al trabajar en el sector de la informalidad, como “empleadas domésticas, vendedoras de artesanías y dulces; camareras o meseras, en el campo haciendo trabajo de hombres, cocineras, aseadoras, en la maquila costurando, en los cuales no hay un reconocimiento de derechos ni prestaciones” (Velásquez: Taller migración Ocosingo, 2014). Hablan también del exceso de tiempo que pasan trabajando para pagar la comida, la dormida y para mandar algo de dinero a su familia. Y aunque muchas quieren regresar a sus comunidades, no tienen dinero para hacerlo (Velásquez: Taller migración Ocosingo, 2014).

Otra situación a la que se ve expuesta la mujer indígena despojada de su territorio, es a la trata de mujeres. Al respecto dice un promotor de derechos humanos, “acá en Ocosingo hay ligas, son como bandas que controlan a las mujeres, las pueden manejar mestizos, pueden ser de las comunidades, puede ser la policía” (Velásquez: Entrevista a promotor de derechos humanos -Ocosingo, 2014). Este tipo de marginación y vulnerabilidad, nos habla de que la mujer indígena no tiene que salir necesariamente a otros estados o países para ser expuestas a condiciones de extrema violencia. Al respecto, Rita Segato (2014) habla de formas particulares de agresión y desposesión hacia las mujeres en regiones fronterizas como Ocosingo, donde la subjetividad y corporalidad de la mujer cambian de significado y pasan a ser agredidas y apropiadas de forma nueva (p. 597).

Es el caso de muchas mujeres centroamericanas y mujeres indígenas desplazadas que confluyen en la ciudad de Ocosingo, que, aunque sus contextos de procedencia pueden parecer diferentes, hay situaciones que cruzan sus vidas y las entretienen, como la pérdida de la tierra, el desplazamiento en búsqueda de mejores oportunidades de vida, la explotación y violencia sexual, la prostitución, la trata de mujeres, las enfermedades venéreas, entre otras problemáticas que permean la vida de estas mujeres asentadas o en tránsito en la ciudad.

Un ejemplo al respecto es la captación de mujeres indígenas para la prostitución en la ciudad. Campo en el que confluyen, intervienen y se desarrollan fuerzas que luchan por el monopolio o conservación del capital que representa la mujer indígena desplazada o migrante centroamericana. De ahí que no sea extraño que políticos, funcionarios públicos, promotores de derechos, líderes comunitarios, trabajadores de la salud, maestros, y como plantea Jesús Ramírez Cuevas en el año 1998, hasta los mismos familiares o personas cercanas -padres, esposos, hermanos, tíos, amantes- sean quienes cosifican y apropian los cuerpos de las mujeres. Así, en ese entonces “en zonas donde no hay dinero, el cuerpo de las hijas se convierte en valor de

cambio para el sostén de la familia, más rentable que el maíz o que el café” (Ramírez Cuevas: 1998).

En la actualidad esta realidad no ha cambiado. Gaspar Morquecho en una entrevista realizada a una abogada de PAIMEF expone que hay padres que entregan a sus hijas

[...] entre los 13 y 16 años a militares por la cantidad de 20 mil hasta 30 mil pesos, para que sean sus mujeres por uno, dos o tres años. Estos, principalmente en zonas donde hay cuarteles militares dentro de territorios indígenas -Pantelhó, Chenalhó, Ocosingo-. Mientras los militares están acuartelados tienen su mujer, tienen hijos, ellas les “sirven” en las tareas domésticas, cuando les dan su cambio, las regresan al padre. El padre las vuelve a entregar a otro militar por una cantidad menor, porque como ya tuvo otro hombre antes y ya tiene hijo, ya no vale igual (Morquecho: 2015).

Lo anterior para decir, que a medida que avanza la desposesión de los pueblos a raíz del nuevo orden capitalista en constante expansión, emergen distintas modalidades de violencia, vulneración de la vida y del bienestar de las mujeres. Dicha desposesión hacia las mujeres indígenas, ya no es sólo territorial, sino que es una alienación y desposesión progresiva del cuerpo y de la sexualidad. (Segato: 2014, p. 603). O como plantea Marichiwew (2019), es la cosificación del cuerpo ancestral, el cuerpo mental, el cuerpo físico y el cuerpo emocional (párr. 4). En 1998, Ramírez Cuevas planteaba que, en municipios como Ocosingo, Yajalón, Tumbalá y Sabanilla, producen una economía distorsionada en la que

[...] la antigua esclavitud y el derecho de pernada de las fincas y ranchos se repite en nuevos escenarios y con otros personajes, pero el principio es el mismo: el abuso y lenocinio de mujeres que sobreviven trabajando como sexoservidoras en las ciudades y pueblos o las que son vendidas en las comunidades a cambio de unos pesos” (Ramírez Cuevas: 1998).

En la actualidad, estos municipios son considerados como focos rojos en cuanto a la trata de personas, al respecto uno de los directivos de la Red de Mujeres Indígenas Mexicanas –Remui- plantea que “el 70 por ciento de las víctimas de trata en la entidad son de origen indígena, y por cada denuncia hay cinco personas que no se atreven a dar parte a las autoridades por temor a sufrir represalias o porque consideran que no darán valor a su testimonio” (Grajales: 2013). Además de que “ni siquiera hay traductores de su lengua, y las campañas que ponen en marcha sólo están disponibles en español” (Grajales: 2013). El investigador de Remui, explica, además, que

El 69 por ciento de las víctimas de trata de personas en Chiapas son prostituidas; el 28 por ciento son explotadas laboralmente; y a los tres restantes, les son extraídos los órganos, aseguró la Red de Mujeres Indígenas Mexicanas –Remui-. Las principales víctimas de este fenómeno, destacó, son mujeres y hombres de los municipios indígenas, que bajo engaños son reclutados por la delincuencia organizada para llevarlos a otras entidades y países, con la protección de autoridades corruptas (Grajales: 2013).

Un caso en este sentido, fue informado en un medio local, en marzo de 2013. Ocurrió en Ocosingo, ejido Santo Domingo, donde detienen a tres personas por trata de personas, corrupción de menores, lenocinio, y venta clandestina de licor. En este operativo, elementos de la Marina, Procuraduría General de Justicia del Estado, Secretaría de Seguridad y Protección Ciudadana, y Secretaría de Salud, en coordinación con la Fiscalía Especializada en delitos contra migrantes, rescatan a cinco menores de edad entre los 15 y 17 años como empleadas del lugar, originarias de los ejidos Palestina y Limonar, del municipio de Ocosingo, quienes servían y consumían bebidas embriagantes con los clientes (Secretaría de Seguridad y Protección Ciudadana; Gobierno del Estado de Chiapas: 2013).

A pesar de esta recurrencia, hay comunidades que logran revertir la instauración de este tipo de dinámicas

al interior de sus comunidades, al respecto un líder de la comunidad San José, ubicada a 120 kilómetros de la cabecera municipal de Ocosingo –cuatro horas en carro- menciona que en su comunidad se estaban presentando muchas denuncias de mujeres por abuso, a raíz del alcoholismo y la drogadicción, debido a que en la comunidad se venía vendiendo cerveza y otro tipo de bebidas embriagantes, hasta droga. La comunidad se organiza y dice que “ya no quería trago porque el hombre se gasta su dinero y cuando llega a la casa sin dinero la mujer reclama y ahí es cuando empiezan los abusos y los golpes, contra la mujer”. La comunidad se pone de acuerdo y se levanta un acta “firmada por todos, en la que se plantea que quien venda alcohol debe pagar multa la primera vez, pero en caso de que incurra, a la tercera puede ser expulsado de la comunidad” (Velásquez: Entrevista a líder de la comunidad San José -Ocosingo, 2015).

CONCLUSIONES

Las experiencias de mujeres y hombres indígenas del municipio de Ocosingo-México generadas entre el 2013 a 2015, y narradas en el presente artículo, muestran la migración indígena local y sus eventualidades como una estrategia de despojo territorial, en tanto que la población al tener que emigrar en busca de oportunidades de vida, se ve, muchas veces obligada a vender la tierra para cubrir necesidades y gastos generados con la migración. Manera como se pone a circular la tierra en la órbita del mercado ambiental global. Esta situación tiene implicaciones devastadoras para las comunidades indígenas, si se tiene en cuenta la importancia y el significado simbólico que representa la tierra en este territorio del sur de México para la reproducción y continuidad de la familia indígena, tzeltal en este caso. De ahí que la mujer indígena enuncie, que sale principalmente para “buscar algo propio”, refiriéndose a la tierra.

Por otra parte, se resalta la violencia estructural que viven las comunidades a raíz de la política internacional que permite y promueve los desplazamientos transfronterizos, lo cual es visible en el desinterés de los Estados para generar las condiciones mínimas que le permitan a la población su permanencia en los lugares, su supervivencia, y su bienestar. Motivos que agudizan la fragmentación de la vida familiar y por ende comunitaria.

También se presenta en este artículo, formas de violencia que se imprimen particularmente sobre las mujeres indígenas que se ven afectadas por la migración de sus parejas, pues ellas al quedarse en los lugares de origen, son despojadas, muchas veces, de sus tierras por sus propios hijos y suegros, perdiendo los derechos sobre la tierra, y la posibilidad de tomar decisiones frente a ella. Debiendo, afrontar, además, problemas de desintegración familiar, problemas de alcoholismo, drogadicción y agresión de sus parejas cuando regresan o de familiares hombres, que, tras la migración del esposo, se apropian de sus vidas, incluso, de sus cuerpos. Por lo cual, estas lógicas migratorias globales, no sólo generan despojo territorial, sino que, además, promueven procesos enajenantes frente al cuerpo de la mujer indígena en situación de migración o en sus propios contextos comunitarios, con lo cual se reinventa un modelo neoliberal, que ejerce una desposesión total de la mujer indígena fuente de arraigo y fuerza comunitaria.

BIBLIOGRAFÍA

AYUNTAMIENTO MUNICIPAL DE OCOSINGO (2015). Plan de Desarrollo Municipal 2012-2015. Honorable Ayuntamiento Municipal de Ocosingo, Link: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Documentos/Estatal/Chiapas/Todos%20los%20Municipios/wo86596.pdf>, última visita, agosto de 2014.

BARRAZA GARCÍA, Rodrigo Alonso. (2015) Cuerpos que (sí) importan: mujeres migrantes y trabajo doméstico en la frontera sur de México, *Revista Corpo-grafías: Estudios críticos de y desde los cuerpos*, 2(2) pp. 30-49.

CEPAL (2014). Los pueblos indígenas en América Latina Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Santiago de Chile.

DARVISHPOUR, Mehrdad, (2003) "Immigrant women challenge the role of men: How the changing power relationship within iranian families in Sweden intensifies family conflicts after immigration", University of Toronto Press: *Journal of Comparative Family Studies*, 33 (2). p. 271-296.

DAS VEENA; Poole, Deborah (2008). El estado y sus márgenes. Cuadernos de Antropología Social No 27, pp. 19-52.

ESCOBAR, Mario (2011). Globalización, violencia y solidaridad: prácticas discursivas eucentroamericanas y chicanas en Daniel Joya, Héctor Tobar, José Antonio Burciaga y Demetria Martínez. The United States of America: Arizona State University.

EREZ, E., ADELMAN M., GREGORY, C. (2009). Intersections of Immigration and Domestic Violence: Voices of Battered Immigrant Women. En: First Published January. *Feminist criminology*, 4 (32), 2009, p. 32-56.

FARMER, Paul (2004). "An Anthropology of Structural Violence". *Current Anthropology*, Volume 45, Number 3, June 2004, pp. 305- 325.

GALTUNG, Johan. (1990). "Cultural Violence" *Journal of Peace Research*, vol. 27, no. 3, College of Social Sciences, University of Hawaii, Manoa, 1990, pp. 291-305.

GARCÍA M. y MENDOZA G. (2006). El Impacto del Programa de Certificación y Titulación de Solares –PROCEDE-, sobre los Recursos Naturales, la Vida Comunitaria y el Tejido Social de Comunidades Indígenas tzeltales en la Región Selva Norte de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas: FORO para el Desarrollo Sustentable A.C.; Maderas del Pueblo del Sureste A.C.

GOBIERNO DEL ESTADO DE CHIAPAS (2012). Objetivos y Estrategias del Plan de Desarrollo Chiapas Solidario 2007-2012. Link: <http://www.haciendachiapas.gob.mx/marco-juridico/estatal/informacion/Lineamientos/Normativos/2012/XVI-Objetivos-Estrategias-PDCHS.pdf>

GONZALES CASANOVA. Pablo (1998). La formación de conceptos en los pueblos indios. El caso de Chiapas. México: Nueva Sociedad Nro. 154 marzo-abril 1998, pp. 42-57. Link: <http://biblioteca.ues.edu.sv/revistas/10701664N154-5.pdf>

GONZALES CASANOVA. Pablo (2006). El colonialismo interno. Buenos Aires. Buenos Aires. Link: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130909101259/colonia.pdf>

GONZALES CASANOVA. Pablo (2015). De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar américa latina en el siglo XXI. México: CLACSO. Link: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20151027022013/Antologia_Casanova.pdf

GRAJALES, Itzel (2013). Indígenas, principales víctimas de la trata de personas: Remui. En *Grupo ONV noticias*. México: 28 de octubre 2013. Link: http://old.nvnoticias.com/chiapas/general/177558-indigenas-principales-victimas-trata-personas-remui_ultima_visita_marzo_de_2014.

HARVEY, David (2004). "El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión". En *Socialist Register*. Buenos Aires: Clacso.

KRIBIA, Nazli (1990) "Power, patriarchy, and gender conflict in the vietnamese immigrant community", en *Gender and Society*, 4 (1), 1990, p. 9-24.

LARA FLORES, S. M. (2003). Violencia y contrapoder: una ventana al mundo de las mujeres indígenas migrantes, en México. En: *Revista Estudios Feministas*. Vol.11 no.2. Brasil, Florianópolis July/Dec.

- MBEMBE, Achille (2011). *Necropolítica. Seguido de Sobre el Gobierno Privado Indirecto*. España: Melusina.
- MENJIVAR, C. and SALCIDO, O. (2002) *Immigrant Women and Domestic Violence: Common Experiences in Different Countries*. *Gender and Society*, 16, 898-920. <http://dx.doi.org/10.1177/089124302237894>
- MENJÍVAR, Cecilia. (2011). *Enduring Violence: Ladina Women's Lives in Guatemala*. Berkeley: U of California P.
- MENJÍVAR, C. SALCIDO O., (2006). *Liminal Legality: Salvadoran and Guatemalan Immigrants' Lives in the United States*. *The United States of America*: 116, 2002, p. 898-920.
- MORQUECHO, Gaspar (2015). "El México profundo, el de las y los hombres de color de la tierra en chiapas... cambio... cambia". En *Agencia latinoamericana de información –Alai-* México: 19 de mayo de 2015. Link: <http://www.alainet.org/pt/node/169705>, última visita, agosto de 2015.
- OLIVERA BUSTAMANTE, Mercedes; et al. (2014). *Subordinaciones estructurales de género. Las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis*. México: Unicach; Cesmeca; Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, JP. Colección Corazón de Maíz.
- RAMÍREZ CUEVAS, Jesús (1998). "Militarización y prostitución en Chiapas. Las muchachas de los cuarteles". En *Diario La Jornada*. México: 6 de septiembre. Link: <http://www.jornada.unam.mx/1998/09/06/mas-muchachas.html> última visita 15 de mayo 2015.
- SEGATO, Rita Laura (2014). "El sexo y la norma: frene estatal, patriarcado, desposesión colonidad". En: *Estudios Feministas, Florianópolis*, Vol. 22, Núm. 2, mayo-agosto, 2014, Universidad de Brasilia, pp. 593-616.
- RESTREPO, Eduardo (2018). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- SAFA HELEN ICKEN (1978). *La participación diferencial de mujeres emigrantes de América Latina en la fuerza de trabajo de los Estados Unidos*. En: *Estudios demográficos y urbanos*. Vol. 12, núm. 01. Link: <https://estudiosdemograficosyurbanos.colmex.mx/index.php/edu/article/view/420>
- SECRETARÍA DE SEGURIDAD Y PROTECCIÓN CIUDADANA; Gobierno del Estado de Chiapas, (2013). "Detienen a tres personas por trata de personas y venta clandestina de licor". México: 12 de marzo de 2013. Link: <https://sspc.chiapas.gob.mx/noticias/QTv89rJ9FXo-3D-> última visita 15 de junio 2014.
- TAPIA LADINO, M (2011). *La migración como escenario para la comprensión de la violencia de género entre migrantes internacionales*. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 21. *Migrations et violence(s) en Amérique latine*. Link: <https://journals.openedition.org/alhim/3733>
- VALLADARES DE LA CRUZ, Laura Raquel y otros (2014). *Nuevas violencias en América Latina, Los derechos indígenas ante las políticas neoextractivistas y las políticas de seguridad*. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos.
- VELÁSQUEZ, A.M. (2020). *Consolidación de una gobernanza ambiental mercantilista en el estado de Chiapas*. En L.J. Hernandez et al (Ed), *Semiótica y discursos de la descolonización* (pp. 236-262), Argentina: Red de Pensamiento Decolonial; Revista CoPaLa; Revista FAIA Argentina; Fondo Editorial "Mario Briseño-Iragorry; Fondo de Publicaciones del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias (LISYL).
- VELÁSQUEZ, A.M. (2019). *Imposición de territorialidades en la región selva de Ocosingo, Chiapas: estrategias de despojo legal*. En J. Ocaña Zúñiga, G. A. García Lara, O. Cruz Pérez (Eds.), *Dimensiones y perspectivas acerca de la violencia en América Latina*. (pp. 253-268). Ciudad de México, México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- VELÁSQUEZ, A.M. (2018). *Tesis de Doctorado: Disputa territorial y reconfiguración de las dinámicas sociales en los márgenes del estado: implementación de políticas ambientales, de desarrollo y de seguridad en el Municipio de*

Ocosingo, Estado de Chiapas. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana de México. Link: <https://www.repositorionacionalcti.mx/recurso/oai:ri.ibero.mx:ibero/2327>

VILLAFUERTE-SOLÍS, Daniel. (2015). Crisis rural, pobreza y hambre en Chiapas. *LiminaR*, 13(1), 13-28. Recuperado en 01 de marzo de 2020. Link: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272015000100002&lng=es&tlng=es.

WILLERS, Susanne (2016). Migración y violencia: las experiencias de mujeres migrantes centroamericanas en tránsito por México. En *Revista Sociológica de México*. vol. 31n. 89 Link: http://www.scielo.org.mx/article_plus.php?pid=S0187-01732016000300163&tlng=es&lng=es

ZUNINO, M. y PICKARD, M. (2009). "Ciudades rurales en Chiapas: despojo gubernamental contra el campesinado". *Eco Portal.net*. Link: http://www.ecoport.net/Temas-Especiales/Economia/ciudades_rurales_en_chiapas_despojo_gubernamental_contra_el_campesinado, última visita, febrero de 2015

BIODATA

Ángela María VELÁSQUEZ VELÁSQUEZ: Trabajadora Social de la Universidad de Antioquia. Magister y Doctora en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana de México. Investigadora del grupo Observatos, Tecnológico de Antioquia Institución Universitaria. Línea de investigación: Desarrollo humano y social.

Mayda Soraya MARÍN GALEANO: Abogada y Socióloga de la Universidad de Antioquia, Magister en Derecho Procesal y Doctora en Derecho Procesal Contemporáneo de la Universidad de Medellín. Investigadora de Kavilando. Líneas de Investigación: Movimientos sociales, historia de las organizaciones sociales, conflicto territorio y paz y derechos fundamentales y colectivos.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 173-184
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Caminos hacia la desmercantilización en espacios/tiempos comunitarios en México, Colombia y Bolivia

Roads to the demercantilization of work in community spaces/times in México, Colombia and Bolivia

Víctor Alejandro ROSALES VELÁZQUEZ

<https://orcid.org/0000-0002-5982-6670>

victorv75@yahoo.com.mx

Facultad de Estudios Superiores Cuautitlán, UNAM, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4003322>

RESUMEN

El presente artículo ofrece una perspectiva sobre los aportes a la reproducción de la vida comunitaria desde trabajos que implican tendencias de Reciprocidad y de la Pequeña Propiedad Mercantil, subsumidos por el trabajo asalariado desde la gestación del patrón de poder moderno/colonial/eurocéntrico/capitalista. Las prácticas y discursos que ejercen comunidades, así como sujetos sociales en entornos rurales, periféricos y urbanos, en México, Colombia y Bolivia, permiten ubicar sus planos materiales y subjetivos que implican de suyo resistencias y alternativas de vida digna comunitaria, ante el avasallador imaginario del trabajo en su acepción occidental con su racionalidad instrumental/individualista.

Palabras clave: Trabajo, Descolonialidad, Reciprocidad, Comunidades, desmercantilización.

ABSTRACT

This article provides insight into the contributions to the reproduction of community life from Works involving trends of Reciprocity and Small Commercial Property, subsumed by wage labour since the gestation of the modern/colonial/Eurocentric/capitalist pattern of power. The practices and discourses exercised by communities as well as social subjects in rural, peripheral and urban environments, in México, Colombia and Bolivia, allow to locate their material subjective plans which, involving their own resistances and alternatives of community worthy life, in the face of the overwhelming imaginary of work in its Western sense with its instrumental/individualistic rationality.

Keywords: Work, Decoloniality, Reciprocity, Communities, Demercantilization.

Recibido: 15-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



INTRODUCCIÓN

El presente artículo consta de cuatro apartados. En el primero de ellos, se establecen los rumbos que han tomado la concepción sobre las diversas perspectivas de trabajos en su expresión descolonial, así como la continuidad de otras subjetividades solidarias y recíprocas, surgidas en la vena histórico/biográfica de pueblos de la hoy llamada Latinoamérica. En el segundo se plantea cómo surge el trabajo en su acepción occidental. El tercer acápite visibiliza los trabajos gestados de manera descolonial y el cuarto inciso explicita cómo se gestan tales trabajos en su devenir para la reproducción de la vida comunitaria en territorios de México, Colombia y Bolivia. El corolario se constituye por una breve y concisa reflexión sobre la descolonialidad en este tipo de prácticas materiales y subjetivas en dichos contextos.

1. ANTECEDENTES

La reproducción social de la vida en comunidad de miles de pueblos y heterogéneas historias, no puede entenderse sin las actividades materiales que conlleva el suministrarse alimentos, vivienda y vestido, como elementos comunes, pero insertos en dinámicas intersubjetivas que han creado símbolos, formas de producción de saberes y códigos comunes para lograr tal reproducción. Lo que Aníbal Quijano¹ concibe como la objetivación de la subjetividad.

En ese vasto panorama, aquí interesa explicitar dos vías de reproducción de las comunidades, ubicadas en territorios específicos y con trayectorias históricas heterogéneas, pero que han sido homogeneizadas y jerarquizadas a partir de la irrupción de la conformación del actual Patrón de Poder Moderno/colonial/capitalista/eurocéntrico².

Si se entiende este Patrón como la dominación material/intersubjetiva que llevaron a cabo ciertos reinos que acabaron por concebirse asimismo como “europeos” sobre los diversos pueblos de América, a los cuales asignaron un rol de sojuzgamiento total, cuyo basamento es la superioridad “natural” (invento social) de aquellos sobre éstos, porque son una “raza superior” -blancos frente a los “indios”-. Ello implica que la homogeneización de lo “europeo” y de lo “indio” tiene un papel en la “Totalidad Social”³ de dicho Patrón, pero que a su vez conllevan especificidades que aquí se resaltan.

Surge entonces la vinculación de esa reproducción de elementos básicos de la vida enunciados arriba, el alimento, vestido así como vivienda y el trabajo emerge entonces como una concepción concreta, una serie de símbolos y códigos intersubjetivos en algunos territorios ubicados en lo que después sería “Europa”. En los territorios del Abya Yala (“América”), no se explicitaba la exaltación simbólica del trabajo, porque la vida social estaba más interconectada, vinculada entre los sujetos sociales y en su relación muy estrecha con la madre tierra. No hay lugar para segmentar la vida social en la magnitud en la que sí ocurrió en los territorios que hoy se conciben como “europeos”. Entonces es necesario ubicar, en grandes rasgos, qué ocurrió con las concepciones en cada uno de éstos territorios

¹ Quijano, A. (2014) “Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina”, en Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires : CLACSO, pp.201-248

² Dicho concepto ha sido acuñado por Quijano en varias de sus obras. Quijano (2001, 2008, 2011, 2014). El cual hace referencia a que el sistema capitalista no habría sido posible de consolidación y existencia propia si no fuera por la conquista de América y el sometimiento de sus territorios, así como de las formas de trabajo no asalariado, amén de los procesos de colonización mental en las sociedades originarias

³ Aquí se entiende totalidad social, basado en Quijano (2001, p. 7), como las interacciones que existen entre ámbitos específicos de la vida social (Naturaleza, Trabajo, Autoridad Colectiva, Subjetividad así como relaciones de Sexo/Género) que gestan sujetos sociales en tiempos y espacios continuos/discontinuos. Sus consecuencias tienen una función en dicho esquema total, pero cada uno puede tener especificidades que le ubiquen como algo “singular”.

2. TRABAJO EN SU ACEPCIÓN OCCIDENTAL: TRABAJO ASALARIADO Y LA HEGEMONÍA SOBRE OTRAS FORMAS DE TRABAJO

El trabajo ha tenido una importancia fundamental para las sociedades ubicadas en lo que hoy se conoce como Europa. Ahí se ha manifestado en formas individualizadas y vinculadas a la acción de algunas personas que ejecutan labores (con el desgaste físico/mental que conlleva) en beneficio de un tercero.

Es decir, el trabajo se ha reflejado en la vida social como una actividad cuyo usufructo lo obtiene otro. Dicho aspecto, se presenta entonces, como una característica común a las ideas percibidas en diversas épocas en tales territorios. Así lo ha recapitulado Boris Maraño (2018), de una forma muy explícita, lo cual abre los horizontes para identificar y tipificar ese esfuerzo individual pero con usufructo social, orientado y conducido al beneficio particular de algunos miembros de clases sociales privilegiadas.

Al segmentarse y dividirse las tareas de reproducción de la vida de comunidades sociales y estratificarse las formas de satisfacer el alimento, el vestido y vivienda, el trabajo emerge como una actividad fragmentada. El esclavo en los territorios griegos desarrollará tales actividades en beneficio del amo. El artesano, elaborará productos ya separados de la creación de materiales necesarios para su oficio. Se ha segmentado entonces ya la comunidad social, se ha estratificado y jerarquizado de formas complejas, eso implica que el trabajo no se ejerce en co-acción horizontal. En el intersticio de esos mundos heterogéneos, el trabajo toma valoraciones diversas, de acuerdo a Maraño (2018, p. 96-101). Desde el menosprecio a las actividades manuales, con Aristóteles como sistematizador de dichos fenómenos en Grecia, hasta la revaloración del trabajo manual que Santo Tomás de Aquino ubicó como "dignificación" del "alma"; es decir contempló la sinergia de lo terrenal y lo divino a través del trabajo.

Como lo plantea Quijano (2014, p. 220), el trabajo asalariado es una específica forma de relación social que ya existía entre el siglo XI y XII en las regiones de la península ibérica e itálica del mundo mediterráneo. Sin embargo, no representaba una estructura de dominio sobre otras formas de trabajo. Ello requería una estructura social que se asentaría a partir de la conquista de América por los reinos de Castilla y Aragón así como la futura conformación del Patrón de Poder Moderno, Colonial Capitalista, Eurocéntrico⁴

Sin embargo, no se puede entender el trabajo asalariado sin ubicar de forma precedente el trabajo en su acepción occidental/europea. Ello está inserto, según Le Goff (Citado en Maraño: 2018, p. 101-102), en la vida del siglo XIII y XV, al ubicarse en la realidad social y material el hombre, las herramientas, algunas máquinas y su interacción en espacios físicos que conforman la noción moderna de tal concepto.

Por tanto los derroteros del trabajo asalariado están ubicados, como lo bien lo expone Maraño (2018, p. 101-123), primero con Lutero y después con Calvino, el primero al enmarcar el trabajo manual o "vocación" como elementos constitutivos de un servicio hacia Dios y el segundo al condenar las acciones de frugalidad y ocio como opuestas al mandato divino, al tiempo de ensalzar el ahorro como signo de una vida ascética que enlaza de forma directa el trabajo a una vida espiritual. No se puede aspirar a ésta sin aquel.

Surge así, bajo la argumentación de Le Goff (Citado en Maraño: *Ibid.*, p.101), un segundo vínculo conceptual, el trabajo asalariado ya más extendido en ciertos lugares de Europa hacia fines del siglo XV y el trabajo industrial, hacia el siglo XIX.

Aquí es importante retomar que el concepto de trabajo visualizado desde lo "europeo", evoca al trabajo manual (separado de forma clasista), al trabajo como realización espiritual, al trabajo industrial y esos elementos son previos a la emergencia del trabajo asalariado. El hilo conductor, que no se debe perder de vista, es la segmentación clasista/jerárquica/simbólica que tal actividad tiene; tomando en cuenta la división grupal o individualizada de tales actividades materiales como objetivación de los diversos matices subjetivos de cada etapa histórica en el que surgen los territorios involucrados y por ello su carácter inequívoco y

⁴ Quijano (2000). Se plantea que la conformación de Capitalismo fue desde sus inicios ubicado bajo la égida de la categoría Raza y que ésta se fundó con la conquista de los territorios de la hoy llamada "América". De ello, argumenta que es un patrón de poder, explicitando que el poder se puede ubicar en todas las experiencias de sujetos sociales en las distintas culturas que han existido en los múltiples territorios del mundo. Éste Patrón es muy particular y conlleva características de ser moderno, colonial y eurocéntrico.

heterogéneo. Ello es una característica que nutre y da sentido a lo que Quijano llama Heterogeneidad Histórico Estructural⁵, en el presente caso, a través de las veredas que ha recorrido un concepto eurocéntrico como lo es el trabajo.

Con Locke, Genovesi y Smith se funda el trabajo en una visión que enfoca la atención sobre las relaciones sociales, en un contexto donde la apropiación privada de la riqueza cobra importancia única. Con el primero, el énfasis recae en la propiedad privada y el trabajo como generador de riqueza, a través de valores de uso (Marañón: *Ibid*, p. 128-131). El mismo autor señala que Genovesi abonó la idea de que la evolución lineal eurocéntrica del avance del comercio determina el grado de riqueza de las naciones y al mismo tiempo, crea una estructura más compleja del trabajo, a partir de la división de actividades en más formas que en sociedades "salvajes". Smith fue quién sintetizó, abrevando de Locke principalmente, la concepción del trabajo productivo, como aquel que se ubica en estadios de civilizaciones o sociedades no salvajes y con divisiones muy extendidas del trabajo, así como que esta división del trabajo implicaba una cuantía de productos en menos tiempo (productividad) frente a una producción en contextos en donde la sociedad no tuviera procesos acabados de división del trabajo (Marañón: *Ibid*, p. 150-165).

La cuestión que prima para hacer del trabajo asalariado algo "universal" en forma material y en la intersubjetividad está de forma estrecha vinculada a la construcción del Patrón de Poder Moderno, Colonial, Capitalista Eurocéntrico. A través de la imposición de éste sobre los territorios conquistados, es ese tipo de trabajo el que de forma valorativa se aspira en el ámbito de influencia territorial ubicado de forma primigenia en América Latina. Las otras formas de trabajo que se nos plantea de forma sintetizada son: la pequeña propiedad mercantil, el trabajo de servidumbre, la reciprocidad y el trabajo esclavo. Estos van a sujetarse a las dinámicas que tenga el trabajo asalariado en el nuevo Sistema-Mundo; a decir de Wallerstein (2011), para ser coparticipes de dinámicas determinadas a nivel material para producir mercaderías destinadas al mercado mundial, pero al mismo tiempo gestan y refuerzan patrones intersubjetivos que someten el imaginario de historias de diversos territorios hacia la directriz capitalista colonial.

La crisis del trabajo asalariado en la época actual atraviesa, según Marañón, (*Ibid*, p. 222), por la disminución estructural del empleo, debido a la sustitución de trabajo vivo por trabajo acumulado, a la pérdida de muchos derechos sociales ganados por los trabajadores desde los años setenta del siglo XX, visualizada como pérdida política de este gremio, así como a la financiarización de patrón de poder capitalista.

Como un aporte original, el mismo Marañón reconsidera la reemergencia de los otros tipos de trabajo, subsumidos al asalariado y que hoy cobran importancia mayúscula para reproducir la vida social, que no así el capital. Señala la pequeña propiedad mercantil, así como la preeminencia de la reciprocidad. Pero, ¿Qué rasgos caracterizan a un trabajo no colonial? ¿Cómo distinguirlo en un maremágnum de relaciones sociales, insertas en el eurocentrismo y desarrollo como epicentro de la intersubjetividad, así como su objetivación en tareas o actividades determinadas?

3. TEORIZACIÓN SOBRE OTRAS FORMAS DE TRABAJO NO SUBORDINADOS

Marañón (2012) propone el Buen Vivir como un horizonte de sentido histórico determinado; idea basada en Quijano, la cual nutre el análisis de éste sobre la categoría de Heterogeneidad Histórico Estructural. Ahí, en esa perspectiva de vida, el trabajo ha de cobrar otros matices, prácticas, interacciones y subjetividades que destellan en los sujetos sociales.

Algunos de esos elementos son visibles bajo dicha mirada epistémica: el trabajo apreciado en contraparte a la mirada colonial que ubica desprecio por el trabajo. Aquella forma de aprecio al trabajo camina sobre la vía de unión entre la actividad material y la espiritualidad que se observa en el mundo andino (Van Kessel y Condori, en Marañón: 2018, p. 229).

⁵ Dicho fenómeno implica, para el autor citado, la diversidad de tiempos e historicidades de cada pueblo que, fueron invisibilizadas y reprimidas por la versión eurocéntrica de la mal llamada "historia". Ésta fundamenta el devenir etnocéntrico del norte de Europa, en proceso de consolidación hacia el siglo XVIII y XIX. En ese sentido, Quijano sostiene que coexisten múltiples realidades, según cada sociedad y pueblo ubique en sus propias manifestaciones materiales e intersubjetivas (Quijano: 2014, p. 23).

Otros elementos que se contemplan del trabajo desde el Buen Vivir, en específico en el mundo Aymara, es que el trabajo es parte de la vida misma y su reproducción; se ejerce en familia, no es individual, y a la vez se intercambian productos o trabajos para otras familias, que en un segundo momento serán devueltas, el Ayni en el contexto Aymara. Los contextos de tal reproducción no son una "carga" para quienes la hacen, sino que el trabajo es una actividad que implica alegría, lo cual fragua la cohesión comunitaria en tales territorios de la actual Sudamérica.

Con los Zapatistas, Marañón reflexiona que el trabajo colectivo ha hecho de la estructura territorial/política una base para la reproducción de dichas comunidades. La libertad y la creatividad son aspectos que Marx y las reflexiones anarquistas aportan a una concepción sobre el trabajo en el Buen Vivir. Un adjetivo más en esta reflexión sobre el trabajo es su cualidad de incorporar las áreas donde las mujeres contribuyen a la producción y reproducción de la vida.

Es menester dar énfasis a la enunciación de Marañón, sobre un trabajo descolonial en contextos de Buen Vivir:

[...] una propuesta de definición del trabajo descolonial sería una actividad que conjugue el trabajo y la vida, reinstale la alegría del trabajo basado en la reciprocidad entre los seres humanos y con la Madre tierra, vincule a todos los seres vivos sin jerarquías de sexo-género, de "raza" y económicas; así, y sin relaciones de dominación y explotación (Marañón: 2018, p. 238)

Resulta indispensable contemplar estas características del trabajo descolonial en su perspectiva del horizonte histórico del Buen Vivir. Hoy día se ejercen tales aspectos, hay comunidades importantes en varios territorios del Abya Yala (América), África y Asia que potencian su actuar en esta producción y reproducción de vida bajo amenazas constantes de emisarios del Patrón de Poder Moderno, colonial, Capitalista (Quijano Valencia: 2016, p. 292). Como el Estado/Nación/Gestor de lo que Quijano (2001) llama el Gobierno Mundial Invisible; o bien instituciones internacionales que manipulan con discursos para dominar el imaginario intersubjetivo de muchas comunidades a través de procesos de homogeneidad sobre pueblos e historias diversos, situación que aplica la Organización de Naciones Unidas desde mediados del siglo pasado, por medio del discurso e invención del "Desarrollo"⁶

Aunque también cabe preguntarse si es suficiente la desobediencia epistémica que se argumenta desde varios teóricos de la descolonialidad. Recuperar otras visiones a través del reconocimiento de categorías tan importantes como la Heterogeneidad Histórico Estructural, revisualizar ontologías como la perspectiva del Buen Vivir, encontrar epistemes que logren dar coherencia a tales estructuras de totalidad. Ubicar metodologías tan innovadoras como la coinvestigación, que camina paralela a la investigación/acción, porque reconoce de forma explícita la interacción de sujetos sociales y trata de no dividir al "investigador" del "actor social". Tal panorama es muy oportuno para avanzar a construir y sistematizar procesos de lucha que intentan descolonizarse, pero cabría la pregunta si es suficiente con tales procesos y no en ello se está en una perspectiva similar de "fragmentación" de la vida: ¿Es sólo en espacios académicos/institucionales que se descolonizan territorios, sujetos y procesos sociales/comunitarios? ¿No es acaso indispensable atender trascender a la cuestión de reconocer lo que Fals Borda⁷ reflexiona acerca de "sentir" y "pensar" en un mismo tiempo/espacio, el sentipensar? ¿Trascender entonces del Sentipensar, para no quedarse en un estado de comprensión sentida, sino de sentipensar transformando la vida?

De forma análoga a lo que plantea Toledo (2014, p.26), es indispensable sentipensar, pero no suficiente. La construcción de la descolonialidad del trabajo no solo corre por las vías de discursos y productos académicos, éstos deben interpelar a procesos de transformación en territorios con espacios/tiempos de

⁶ Escobar (2007) argumenta como el desarrollo es un discurso, es decir una argumentación repetida muchas veces por algún sujeto social, en éste casi Harry Truman, presidente de los Estados Unidos en 1948; para ubicar que la vida material debe considerar cierto tipo de alimentación, habitabilidad, movilidad y se ubica de forma primaria en el crecimiento de las actividades económicas, es decir de un uso cada vez mayor, intensivo y de explotación de la Madre Tierra, o de la Naturaleza, como es conocida desde la mirada occidental. Dicho discurso ha sido propagado a través de pensar que existe un "Primer Mundo" o "Países Desarrollados" y Un "Tercer Mundo" o "Países Subdesarrollados".

⁷ Fals Borda (2015) compartió dicha concepción de gran trascendencia para el pensamiento crítico latinoamericano.

solidaridad social y en donde la reproducción material de la vida se hace indispensable. Es decir, el trabajo descolonial implica un piso común intersubjetivo ubicado en la racionalidad solidaria como eje de la producción/reproducción de la vida, en lugar del capital. Pero ello debe estar de forma inequívoca en simbiosis con las interacciones de sujetos sociales capaces de romper la "fragmentación histórico social de la colonialidad respecto a la vida", es decir no quedarse "atrapados" en cárceles materiales de la creación del trabajo occidental. En ello, la reflexión teórica/académica/intelectual de quienes han construido la visión descolonial, han de interactuar en contextos muy específicos, donde a su vez se constituye una materialidad descolonial, es decir, tendrán que objetivar su subjetividad en reproducir la vida más allá de contexto y ámbitos materiales coloniales. Desmercantilizar la reproducción de la vida de aquellos que han pensado la descolonialidad se presenta como algo urgente. La crítica descolonial debe dar un paso decisivo hacia la autocritica que hoy día hace sólo "sentipensar" la descolonialidad, pero no cambiar la colonialidad de su vida cotidiana en los ámbitos de los cinco ámbitos de la existencia social de Quijano (2011).

Por ello, desde la academia descolonial se conversa sobre el sentipensar así como la Madre Tierra, pero no se actúa para cambiar patrones de consumo capitalista; sentipiensan sobre la colonialidad del trabajo asalariado y no hay desapego hacia la remuneración monetaria/incentivos y/o búsqueda constante de recursos financieros. Sentipiensan la toma de decisiones horizontal, consensuada, pero se ejercen actitudes y hechos enclavados en una mentalidad egoísta; sentipiensan sobre el diálogo de saberes e interculturalidad y actúan con imposiciones ontológicas y epistémicas, sin mediar la comunicación que escuche al otro⁸. Se sentipiensa en relaciones no patriarcales para descolonializarlas y se ejercen medidas que atraviesan por la distinción de género o por la exaltación/"revancha" histórica occidental de la "mujer".

Lo que aquí se argumenta es que no sólo se trata de "sentipensar" sino actuar en consecuencia. Quien reflexiona desde los mundos institucionales o de ámbitos mercantiles, tendrá que objetivar su subjetividad descolonial en prácticas -trabajos- muy concretos que, abonen a la construcción de espacios/tiempos solidarios y que en lo cotidiano puedan fisurar las estructuras del patrón de poder moderno colonial capitalista. Ello implica que se ha de interactuar no sólo de forma intersubjetiva, sino en los hechos materiales que objetivan y dan coherencia al pensamiento descolonial.

4. PRÁCTICAS DE VIDA PARA LA REPRODUCCIÓN MATERIAL DE LOS SUJETOS COLECTIVOS/COMUNITARIOS EN OAXACA, (MÉXICO); CAUCA (COLOMBIA) Y EL ALTO (BOLIVIA)

Para constituir el trabajo descolonial, es pertinente señalar que no sólo es el Buen Vivir un horizonte de sentido histórico, también lo es la Comunalidad y otras perspectivas que, en territorios locales en todo el Abya Yala, África y Asia existen. En el presente apartado son enfatizados algunos síntomas "sentipensantes/actuales" que se presentan en territorios locales con tendencias hacia la descolonialidad del trabajo, a través de la experiencia de las Comunidades Campesinas en Camino, una Sociedad de Solidaridad Social de Zapotecas, Mixes y Ikoots, enclavada en 23 municipios del Istmo de Tehuantepec; también se recupera la experiencia de la economía propia en el Cauca, Colombia, en voz y acción de los pueblos Nasa y Misak. Por último, se da cuenta del contexto urbano/rural de sujetos sociales Aymaras en el territorio del Alto, Bolivia.

4.1 Trabajo descolonial gestado desde las Comunidades Campesinas en Camino

Las Comunidades Campesinas en Camino (en adelante CCC) están conformadas por 6 cooperativas que, de forma original, buscaban evitar a los intermediarios para comercializar ajonjolí. Hoy día, cuentan con una caja de ahorro, una carnicería, una planta de procesamiento para producir aceite de ajonjolí, una comercializadora de sus productos, una aseguradora de sus cosechas y ganado, una cooperativa de asesorías

⁸ Lenkendorf, C. (2007). Plantea que escuchar es una cuestión de la lengua Tojolobal, y se refiere a no sólo oír, sino entender el contexto de quien está interpelando; ese sujeto no es sólo un humano, sino también se debe escuchar a todos los seres vivos.

para producir agroecológicamente. A través de diálogos que se mantuvieron con algunos partícipes de tal Sociedad, se manifestaron síntomas de trabajos con tendencias descoloniales.

El primero que se identificó de forma sutil es la importancia de la "confianza" y la "palabra", es decir, en algunos acuerdos para el desarrollo cotidiano al interior de cada cooperativa o en las interacciones entre ellas, así como en las relaciones con los pobladores que hacen uso de productos o servicios de las CCC. Se ubicaron estos dos aspectos en el núcleo de lógicas de actuación de sus agremiados. Y aun cuando, por ejemplo, en los préstamos que reciben los campesinos de diversas comunidades del Istmo firman documentos legales, la forma de recuperar los créditos atraviesa en muchas ocasiones por el diálogo y el compromiso de pago expresado de forma verbal.

La apropiación material y subjetiva de los procesos de reproducción de la vida a través de la actividad o servicio gestado, en el caso de las CCC, se manifiesta a través de procesos comunitarios para sentipensar otras connotaciones conceptuales, es decir, en dicha asociación de cooperativas, no se aceptan como trabajadores, sino como "operativos", porque - explican ellos- hacen alguna operación determinada; ellos ubican la concepción de trabajador como alguien sometido a una estructura que se organiza de forma jerárquica, tal cual es la empresa capitalista.

Socio: Soy socio y soy operativo.

V. Rosales: Ah, entonces cuando...

Socio: Soy socio y soy trabajador, pues.

V. Rosales: Ah, ¿les dicen operativos?

Socio: Sí

V. Rosales: No son trabajadores

Socio: No, operativos

(S. Vázquez. Comunicación personal. 11 de julio de 2015).

Los llamados así "operativos", se diferencian de los socios cooperativistas, porque aún no se integran de forma jurídica como socios, pero en el momento de "madurar" su compromiso con la cooperativa se les invita a formar parte de ella.

La participación y la toma de decisiones cotidiana son fundamentales para asimilar procesos actuantes del trabajo descolonial. No resulta tautológico plantear tales características, pues en contextos de intersubjetividad colonizada, en ambientes "laborales" tales dinámicas cruzan por una autoridad jerárquica de mando/obediencia; si bien en CCC hay muchos compañeros indígenas, también es cierto que el "desarrollo" como discurso ha permeado en tales territorios y, no es menor ubicar que las decisiones cruzan por asambleas entre los miembros de cada cooperativa, las cuales son realizadas de manera continua y cotidiana.

Sí. Porque de esa, de eso se trata de que ellos también participen, porque no todo el tiempo, nomás de un lado, de un lado. Que ellos también sientan que son parte de la organización, que no sientan que están fuera y aparte de eso se le apoya; si su trabajo sale bien todo ahí está su apoyo pues, con ese pueden beneficiar aún más todavía. (S. Vázquez. Comunicación personal. 11 julio de 2015).

Un elemento que resulta crucial atraviesa por los ambientes que se generan en entornos de reproducción de la vida; desde las CCC no se conciben como "alegría", pero sí como el sentirse bien en el entorno de la cooperativa.

V. Rosales: O sea ¿te llama la atención este crecimiento de conocimientos y de oportunidades?

Socio: Sí, de conocimientos, de relacionarme con la gente. De diferentes sectores pues, desde la gente en campo, con los campesinos, con los comerciantes, con la gente de...pues que está afuera, gente externa o sea así, como esa relación que va habiendo y sí, eso me agrada ¿no? (S. Vázquez. Comunicación personal. 11 julio de 2015)

4.2 Trabajo descolonial en el Consejo Regional Indígena del Cauca

El Consejo Regional Indígena del Cauca (en adelante CRIC) agrupa a varias comunidades del sur de Colombia en el departamento del mismo nombre. En dichos territorios los Nasa y los Misak ejercen prácticas que se incrustan en lógicas de reproducción de vida con trabajo descolonial. ¿Cuáles son algunas de sus características y aportes?

Una de ellas es la Minga, que se entiende como la cooperación comunitaria para la resolución material e intersubjetiva en la reproducción de la vida. En el caso concreto del trabajo hay dos primeras vías de entendimiento y materialidad. El primero está en compartir el cultivo de granos y semillas para nutrir la vida de los sujetos comunitarios, a través de esfuerzos de limpia y cultivo de la tierra. Se trabaja la tierra del otro y en un segundo momento se recibe el trabajo sin que medie una retribución monetaria. Vinculado a ello está la segunda característica: la gratitud se expresa a través del ofrecimiento de alimentos compartidos. El comer en comunidad/colectividad nutre no sólo el cuerpo, sino el espíritu.

Sí, la minga es un tema; también hay un tipo de minga, que cuando tú vas a una casa, el pago de trabajo es un buen, una buena porción de comida, también es minga, pero eso si es minga de trabajo, cuando tú vas y en agradecimiento te echan, casi que la vaca entera en un plato; y eso es el pago de la persona que fue a trabajar. Ese es otro tipo de minga, pero también se llama igual, unidad de fuerza; [...] (Menza, A. comunicación personal, 24 de junio de 2016).

Aquí se lanza el argumento de que el trabajo descolonial se construye de forma necesaria a través de la compartición de alimentos, para nutrir la corporeidad de los sujetos y al mismo tiempo, fraguar la cohesión de la colectividad/comunidad mediada por la convivencia. Se nutren los cuerpos y los espíritus comunitarios: se reproduce la vida.

Si la gestación de alimentos es importante para que emerja el trabajo descolonial, es indispensable que la siembra de granos, semillas y plantas, así como la coexistencia con animales, que pueden nutrir la vida humana ha de tener un asidero de mutuo respeto; el trabajo descolonial cruza por explicitar la conexión con la Madre tierra, en ámbitos territoriales específicos, no sólo al sembrar la tierra, sino en cada actividad. Se plantea que el trabajo es una forma de “sembrar vida” y “cosechar vida”. En contextos rurales, industriales y de prestación de servicios; en todos ellos es indispensable ubicar los nexos que impliquen mantener un diálogo constante con el mundo vivo y no vivo. El trabajo descolonial debe apuntar a no usar materiales que dañen el territorio, no agroquímicos, no productos de la gran minería. Repensar de forma colectiva qué forma material implica reproducir la vida: en los alimentos, en el vestir, en la habitabilidad y materiales del territorio, en la movilidad, en las actividades de recreación, en la espiritualidad, en la interacción con el mundo de los hermanos animales.

En la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), se hace explícito una práctica de buena armonía en ambientes de trabajo, que abonan a la gestación de dinámicas de trabajo descolonial; es así, porque se trata de comercializadoras de productos para la venta a territorios que controlan ellos (resguardos), pero también para la venta al público en general y para exportación. Ahí se plantea que el trabajo de oficina será un mandato de las comunidades y que en un “cernidor” social, (quién direcciona a los futuros trabajadores en tales comercializadoras) recae la responsabilidad de los ambientes armoniosos en dichos establecimientos.

V. Rosales: [...] pero ya estando aquí, y esa es una duda que tengo así, en una empresa hay como a veces discusiones, ¿no? Así de que, alguien le cae mal a otro, ese tipo de cosas. ¿Aquí como es, no hay eso, o sí?

L. Collazos: Uno cuando llega aquí, el primer trabajo que tiene uno que pasar es como por un “cernidor”, entonces el cernidor le pone a usted como convive con alguien [...] cuando llegamos aquí pasamos por todos los cernidores.

V. Rosales: ¿Esos cernidores se encargan de la convivencia entre ustedes?

L. Collazos: Claro, claro.

V. Rosales: ¿Y cuánto tiempo pasan ustedes con el Cernidor?

L. Collazos: No, cuando en el momento que a mí me llamen de un buen vez en la oficina, me preguntan: usted cómo es para trabajar, cómo es su genio, entonces le colocan y tiene que ir respondiendo cómo es (la persona). Y si usted dice: no, es que yo soy muy bravo, no puedo trabajar en grupo, entonces no pasa. Aquí pasan los que no son problemáticos –L. Collazos. Comunicación personal. 22 de junio de 2016).

Resulta muy trascendente el diálogo citado, pues desde la lente eurocéntrica/desarrollista parece que el trabajo descolonial sólo puede concebirse en territorios rurales o en “islas” urbanas creadas por colectividades o cooperativas. Y como puede imaginarse el lector, existen comercializadoras que hacen uso de valores de cambio para enlazar procesos de distribución con el entorno mercantil nacional/internacional, pero bajo la égida de la reproducción de la vida comunitaria y con claros elementos subyacentes del trabajo descolonial, como lo son las comercializadoras de la ACIN.

4.3 Aportes al trabajo descolonial desde algunas visiones del mundo Aymara

La ciudad de El Alto, Bolivia, brinda contextos que pueden nutrir mucho la cuestión del trabajo descolonial. Dicha ciudad guarda rasgos del mundo Aymara en contextos urbanos, pero con dinámicas enraizadas en la trayectoria histórica particular de dicho pueblo.

El trabajo descolonial en algunos lugares de El Alto se objetiviza de forma material en la familia, pues a través de la reproducción material vinculada a la provisión de autoproducción y autoconsumo se fortalecen los vínculos de actividades agrícolas y pecuarias. La intersubjetividad, en algunos sectores de familias, no cruza por el dinero e incluso no se percibe como “trabajo” sino como actividades para la alimentación cotidiana y sin procesos conscientes que se perciban externamente. De forma espontánea se da un esfuerzo físico que hace del tratamiento del “Chuño” (un tipo de papa) el lugar de encuentro de la familia en un tiempo y espacio rural, cercano al gran Lago Titicaca, distinto al lugar de residencia habitual en El Alto. No es un espacio/tiempo ubicado como “carga”, “pesadez” o “fragmentado”, sino que representa una continuidad intersubjetiva de la familia, punto de reunión, de convivencia, de vínculos con la madre tierra, de palpar la vida de las plantas, de sentir y co/actuar con los animales, así como de recordar el lugar de los ancestros que, de alguna forma, están presentes en las enseñanzas para labrar la tierra y obtener regalos en forma de cultivos: principalmente la papa y las habas. La tierra de preparación de los múltiples tipos de papa, representa entonces otro lugar de reproducción de los vínculos familiares, ahí se fortalecen: se platica mientras la papa se pela, se congela, se deshidrata, muta para nutrir la vida humana en tiempos venideros. En las pláticas se destraban problemas de los miembros de la familia, bajo el cobijo del sol, el frío seco y la “venteadas” (fuertes vientos). Se extienden las charlas, el tiempo se elonga y las risas fluyen desde los ríos hacia las manos y los rostros de los actuales Aymaras. El lenguaje recupera su raíz, el castellano cede y el Aymara aflora ante la mirada atónita del extranjero, cuyo ambiente admira por la relajación de convivir en un entorno cuyo esfuerzo material es muy considerable (con heladas, temperaturas congelantes, esfuerzo físico para los procesos de tratamiento de la papa) y contrasta con el nivel de tranquilidad que se percibe en tales dinámicas. Ese ambiente complejo para describir da significado a una forma apacible que se cristaliza una aportación concreta de trabajo descolonial, ubicado desde la vida Aymara.

La coexistencia respetuosa con el territorio, la Madre Tierra, es un factor para incorporar en el seguimiento de un aporte al trabajo descolonial. Si bien, la ciudad es un lugar importante en la reproducción de la vida Aymara, como en El Alto; no son menos importantes los pedazos de tierra en donde se cultiva y se cosecha la vida. Una dualidad que implica movimiento, cuya cualidad es indispensable para la vida. El agua debe estar en movimiento para su pureza, el universo está en movimiento, el Aymara está en movimiento, forma parte de la vida cotidiana; trabajar en la ciudad bajo mantos, normas, reglas, tiempos coloniales y recuperar la “memoria histórica” de su pueblo muy temprano por la mañana. Amaneceres históricos con venas Aymaras, objetivados en la papa, cuyo brío de sentimientos alegres alcanzan para apaciguar las dinámicas impositivas y autoritarias del trabajo colonial. El movimiento hacia la tierra de cultivo dinamiza el agua en los cuerpos de los Aymaras,

les da pureza cotidiana y les da horizontes de sentido comunitario ante la voraz dinámica del capital y sus manifestaciones territoriales en las ciudades de El Alto y La Paz. La dualidad de movimientos en tales territorios, implican lugares donde se gesta la creatividad. Ello se puede observar en el trabajo descolonial inmerso en el tratamiento de la papa y ello les da entereza y quizás identidad. No en vano muchas familias Aymaras regresan con un rostro sonriente a su cotidianidad urbana de la ciudad de El Alto, previa vivencia de su *reproducción de vida* ubicada desde lo occidental como trabajo en campo.

El trabajo descolonial se concibe bajo premisas colectivas/comunitarias y en ello, la espiritualidad tiene un rol determinante. El respeto a determinados elementos de la existencia, más allá de la percepción humana, es fuente de inspiración. En el caso Aymara el vínculo con la papa, como un tubérculo que invoca la conexión con la Pacha Mama.

El trabajo descolonial está compuesto más de hechos solidarios, que de discursos solidarios. El aprecio, como un valor no está sujeto a los dichos, sino a las acciones de compañerismo, amistad, buena armonía entre personas. Se plantea tal elemento por la extrema carga hacia la palabra hablada en lugar de la acción conjunto y la reciprocidad. Son necesarias las explicitaciones subjetivas, pero acompañadas en su mayor parte por hechos que las corroboren, no son entes aislados. El mundo Aymara contemporáneo se nutre de tales prácticas cotidianas, vivenciadas por quien esto escribe. (Familia Mamani. Comunicación personal, 26 de julio de 2019).

Las fiestas son otra forma de ejercer tendencias descoloniales en el trabajo. En el caso de algunas familias Aymara y, de forma específica en el Lago Titicaca, se observan la festividad llena de reciprocidad, el alimento, previa preparación con tubérculos, plantas e ingrediente limpios, como un signo de trabajo, son intercambiados y convidados en las festividades. La comensalidad es un punto de unión, así como de objetivación del trabajo descolonial⁹.

El sentirse identificado a un pueblo, comunidad, colectividad o agrupación solidaria es un paso definitivo para ubicar los rasgos del trabajo descolonial. En el caso de algunos sectores de población Aymaras contemporáneos de la ciudad de El Alto, es un paso definitivo:

Clemente, por su color de piel, a veces piensan que es mestizo y le dan las cosas más caras, lo confunden mucho por su color de piel, pero él es Aymara, nació Aymara, lo habla y lo entiende. (Mamani, C. comunicación personal, 12 de julio 2018).

Desde el lenguaje, los códigos de conducta, la actitud, la forma de convivir, la hospitalidad, más hecha que discursiva, hasta la vestimenta y la forma sencilla (material) de reproducir la vida, hacen de algunos sectores territoriales de El Alto y de muchos sujetos sociales, un espacio muy nutrido de vida, donde la convivencia, incluso con gente no conocida, toma rumbos no tan tensos como en ciudades cautivadas por el discurso colonial del desarrollo.

Lo anterior se ve fortalecido por las múltiples festividades así como la música tradicional y mestiza se produce de manera constante. El trabajo descolonial camina por los senderos de ritmos abrigados por los sonidos que cada territorio construye de forma continua, inspiradora, con nacimientos de alegría combinados con notas, estrofas sacadas de la Zampoña, del Charango, así como de los instrumentos más ubicados en lo occidental, como la guitarra, el violín y el saxofón. La música es, en efecto, un acompañante que no ha sido "escuchado" más allá de su sonoridad, le brinda ritmo, armonía y movimientos sutiles, inconscientes a los cuerpos colectivos. Desenreda conflictos, alegra rostros, impulsa energías y cura tristezas. Es un medio vital para entender un trabajo descolonial que nutra los espíritus de aquellos que hoy día están por la construcción de mundos mejores, en ámbitos locales. Y en varios territorios Aymaras mucho hay de música y de su

⁹ Yampara S. Yampara (2008:105-120). Plantea varias dimensiones que los Aymaras ubican respecto al trabajo. Como sinónimo de alimentar la vida, que implica conversar en comunidad al trabajar, reincorporar ritos en los entornos laborales; Honrar a las deidades andinas, a través del trabajo. Visibilizar y seguir prácticas de reciprocidad entre los trabajadores, más allá de una "cuestión de clase" -en una crítica ácida a la teoría marxista del trabajo- No perder el trabajo con la Pachamama, en donde se da y recibe energía material y espiritual. Y por último, la dimensión comunitaria, que va más allá de la congregación colectiva, para ser recíproco, a través del trabajo, no sólo con las gentes humanas, sino con la Pachamama, los animales y el mundo ecobiótico.

reproducción para hacer escuchar la vida andina.

CONCLUSIONES

Como bien lo ha señalado Marañón (2018), el trabajo como concepto y a partir de sus múltiples historias convoca a una odisea muy satisfactoria. Y en efecto, (Quijano: 2014, p. 242), plantea debemos “[...] dejar de vernos en el espejo eurocéntrico y dejar de ser lo que no somos [...]”. El dar un giro al trabajo y la forma de asimilarlo, o bien como lo hecho manifiesto en las CCC y en la ACIN, dar nuevas significaciones surgidas desde su praxis con tendencias descoloniales, serán hechos que abonen a la reproducción de la vida y no del capital, bajo condiciones que promuevan ambientes de respeto, armonía, creatividad, compañerismo, amistad, enlazados por la solidaridad en contextos comunitarios/colectivos.

Desentrañar algunas “trampas” cognitivas sobre el trabajo colonial ya lo ha gestado Marañón. Toca entonces significar en lo concreto, a través del diálogo intersubjetivo y de las praxis el trabajo descolonial. En cada experiencia/proyecto dotar de energías vitales que avancen por caminos en donde los conceptos impliquen hechos particulares que hagan crecer a las individualidades y que éstos a su vez fortalezcan tales colectividades. Cruzar las fronteras de la materialidad solidaria es menester en proyectos, cuyas raíces muchas veces se estancan en los deseos, impulsos, aspiraciones y frustraciones individualizadas. Tejer intersubjetividades descoloniales desde miradas individuales no es posible, tales unidades han de buscar, bajo una materialidad rodeada del desarrollo colonial, formas audaces para gestar la reciprocidad. En esos espacios y tiempos descoloniales, la actividad material reproductora de vida (trabajo) no está separada en ningún momento de la reciprocidad/colectividad y empatía con el colectivo, so pena de arrastrar los proyectos hacia la eficacia colonial de producción masiva y perder la esencia de la creatividad única de nutrir la vida.

Las experiencias citadas nos dan elementos muy valiosos de lo que se hace en algunos territorios de Oaxaca, en el Cauca y en El Alto. Como elementos que pueden abonar para constituir un trabajo no alienado, no asalariado, no explotado, no jerárquico, no capitalista, no opresor, no cargado de negatividad y pesadez. La intención es significar y dotar a los sujetos sociales de perspectivas diversas que iluminen caminos otros, formas otras, materialidades otras en espacios y tiempos concretos, cuyas influencias de la totalidad se vean manifiestas en formas singulares de reproducir la vida a partir de contextos materiales determinados y sobre todo en armonía con la tierra, las plantas, los animales y el universo.

BIBLIOGRAFÍA

- ESCOBAR, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Fundación Editorial El Perro y la Rana, Caracas.
- FALS BORDA, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. CLACSO. Siglo XXI, Buenos Aires.
- LENKENDORF, C. (2007). *Aprender a Escuchar. Enseñanzas Maya-Tojolabales*. Plaza y Valdés, México.
- MARAÑÓN, B. (2012). “Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales. Notas sobre la solidaridad económica en el Buen Vivir”. En Marañón (Coordinador). *Solidaridad Económica y Potencialidades de Transformación en América Latina*. CLACSO, Buenos Aires.
- MARAÑÓN, B. (2018). *Una crítica descolonial del trabajo*. IIEc-UNAM, México.
- QUIJANO, A. (2001), “La colonialidad y la cuestión del poder”, en *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*. Instituto de Estudios Diplomáticos e Internacionales Pedro Gual. Caracas. Pp. 25-61.

- QUIJANO, A. (2008), "El trabajo al final del siglo XX". Ecuador Debate. Año: 24, No. 74, Agosto, Centro Andino de Acción Popular, Pp. 187-204.
- QUIJANO, A. (2011), "Bien Vivir: entre el desarrollo y la descolonialidad del poder". Ecuador Debate, Año: 27, No.84, Diciembre, Centro Andino de Acción Popular, Pp. 77-88.
- QUIJANO, A. (2014) "Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina", en Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, pp.201-248.
- QUIJANO, O. (2016). Ecosimías. Editorial Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
- TOLEDO, V. (2014). México, regiones que caminan hacia la sustentabilidad. Universidad Iberoamericana, Puebla, México.
- WALLERSTEIN, I. (2011). El Moderno sistema mundial. Siglo XXI, Ciudad de México.

BIODATA

Víctor Alejandro ROSALES VELÁZQUEZ: Doctor en Economía. U.N.A.M. (México). Asistente de Investigación. Instituto de Investigaciones Sociales, U.N.A.M. 2000-2007. Profesor en materias de Economía F.E.S. Acatlán, 2005-2008. Impartición del Seminario: "Economías alternativas y buen vivir en América Latina". 2017. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Ponente en Encuentros y Congresos, nacionales e internacionales. Estancias de Investigación en Universidad del Cauca, Colombia. 2016, 2018. Profesor invitado en la Misak Universidad, Silvia, Colombia. Junio de 2018. Trabajo comunitario en Markas de El Alto, Lago Titicaca, Bolivia 2018, 2019. Profesor en la F.E.S. Cuautitlán, U.N.A.M. (México).



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 185-202
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Aproximaciones al trabajo afectivo de parteras totonacas (makuchina makpaxina), desde la Descolonialidad del Poder, en el marco de la “interculturalidad” estatal

Approaches to the affective work of Totonac midwives (makuchina makpaxina), from the Decoloniality of Power, within the framework of state "interculturality"

Rosa Pamela PALOMINO RUIZ

<https://orcid.org/0000-0003-2650-5675>

pamelapalomino.rz@gmail.com

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4003324>

RESUMEN

Este artículo presenta aproximaciones teóricas al análisis del trabajo afectivo de partería, en el marco de las políticas estatales “interculturales” en materia de salud. A partir de la propuesta teórica de la descolonialidad del poder se analizan una serie de violencias epistémicas que se circunscriben a la partería tutunaku de la Sierra Norte de Puebla, que parten de la colonialidad del saber y del ser, al no considerar visiones alternativas a la hegemónica del trabajo asalariado, denigrando e invalidando Saberes Otros de la partería tradicional en los que tienen un papel central los trabajos afectivos y de cuidado, que permiten generar ingresos monetarios, autoestima personal, identidad social y estructuración social.

Palabras clave: colonialidad del saber, descolonialidad, interculturalidad, partería, trabajo afectivo.

ABSTRACT

This article describes theoretical approaches to the midwifery affective labor analysis, under the state interculturality policies framework in the field of health-care. From the theoretical proposal of the descolonialidad del poder, a series of epistemic violence confined to the tutunaku midwifery of Puebla's Sierra Norte are analyzed, such epistemic violence depart from the coloniality of knowledge and being by not considering alternative perspectives of the paid job hegemonic, denigrating and negating other knowledge of the traditional midwifery in which care and effective labor play the main role that enable generate monetary income, personal self-esteem, social identity and social structuring.

Keywords: coloniality of knowledge, decoloniality, interculturality, midwifery, affective labor.

Recibido: 15-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



INTRODUCCIÓN

Por mucho tiempo el trabajo de partería ha significado una tarea colaborativa entre mujeres; la partera, la matrona, la doula, la comadrona han sido algunos de los nombres que se les han dado a aquellas que apoyan el nacimiento y otros momentos cruciales en la vida de las mujeres. Su trabajo incluso se ha considerado como el más antiguo del mundo, cuya esencia es la posibilidad de la vida misma. Las dificultades del parto en las mujeres producto de la evolución humana, como el aumento del tamaño del cerebro y el bipedismo, hacían del paso del bebé por el canal del parto un proceso de riesgo, e implicó la necesidad, a diferencia de otros mamíferos, de la búsqueda de asistencia.

Con el paso de los años la ocupación de la partera se ha entretreído en las diferencias socio-culturales de la historia de la humanidad. Sin embargo, no ha dejado de ser un trabajo crucial que marca la diferencia entre la vida y la muerte, biológica y social. Puesto que la integración social de nuevos miembros también ha sido encauzada por los primeros acompañamientos de la partera al recién nacido en el mundo social, a través de sus funciones rituales y sociales que permiten la transición e incorporación del recién nacido. De igual forma, en la historia de la medicina, las matronas han fungido como primeras conocedoras del cuerpo humano, generando múltiples saberes prácticos, como la medicina tradicional y su desarrollo a través de la herbolaría y de prácticas rituales y espirituales, en conjunto con la consejería y el intercambio de experiencias entre mujeres, caracterizadas por la fe empírica del sentir y las emociones.

Así, la dimensión afectiva del trabajo de partería se pone a análisis desde una crítica descolonial al trabajo asalariado, en donde se evidencia el papel central de los afectos para el cuidado de la vida, tomando como referente algunas prácticas de partería totonaca, que permiten identificar a las parteras como portadoras y reproductoras de saberes y cosmovisiones. El análisis desde la propuesta teórica de la Descolonialidad del poder permite problematizar la categoría de trabajo afectivo desde una visión alternativa a la hegemónica del trabajo asalariado, evidenciando el papel central de estos otros trabajos afectivos y de cuidado que permiten generar ingresos monetarios, autoestima personal, identidad social y estructuración social (Marañón: 2017), enfatizando el trabajo de las parteras como articulador, cohesionador y dinamizador de los procesos sociales y culturales desde lo común. Asimismo, resulta de gran importancia visibilizar el trabajo afectivo en el marco de la diversidad cultural, como parte de los elementos a considerar para la construcción de relaciones interculturales.

Entenderemos entonces como trabajos afectivos con tendencias a la Descolonialidad aquellos *trabajos comúnmente esperados, necesarios y encauzados a la generación de emociones y sentimientos a partir del relacionamiento con los otros, movilizándolo al ser, a sujetos y comunidades, y posibilitando y estimulando el cambio, la transición, la transformación y la creación, desde lo común, bajo lógicas distintas a las de la racionalidad instrumental del capital*, es decir desde la reciprocidad, la relacionalidad y la solidaridad.

Es importante puntualizar que los trabajos afectivos, y su respectiva generación de afectos acontecen en contextos y dinámicas sociales y culturales que le dan forma y especificidad. Asimismo, el trabajo afectivo implica una dimensión diacrónica que permite que se mantenga y construya socialmente a lo largo del tiempo.

Históricamente los trabajos afectivos han estado presentes dentro de una gran diversidad de tareas que incluyen la reproducción material y concreta de la vida, y los trabajos emocionales presentes en distintos ámbitos y procesos sociales. Por ello resulta útil la propuesta conceptual del *cuidado de la vida* (Pérez-Orozco: 2014, p. 106) de la economista Amaia Pérez Orozco, que permite recuperar de un modo amplio los diversos procesos de trabajo y de sostenimiento de la vida, misma que al hacer énfasis en la noción de cuidado, permite descentrar la idea de mercado como centro de la economía, para preguntarnos entonces por las bases del sostenimiento de la vida. Desde la propuesta del *cuidado de la vida* identificaremos que los trabajos afectivos se encuentran en tres tipos de tareas: 1) Las precondiciones materiales de cuidado, que comúnmente son reconocidas como el trabajo doméstico; 2) Los cuidados directos, que son los que involucran la interacción concreta con personas, la atención específica a los cuerpos y las emociones; y 3) Las tareas de gestión mental, que implican el control, la evaluación o supervisión del proceso y la planificación. Cada una de estas tareas

implica un encauzamiento hacia la generación de emociones y sentimientos.

Asimismo, lo antes planteado se desarrolla desde los siguientes planteamientos:

- a) La comprensión de la categoría de trabajo afectivo desde la perspectiva de la Colonialidad del poder permite problematizar la categoría de trabajo asalariado como visión hegemónica que invisibiliza o instrumentaliza los afectos y cuidados, con sus respectivas relaciones de explotación y dominación. No contemplando aquellas actividades que no están dirigidas al mercado, y sin las cuales la vida humana sería imposible. Lo anterior, da pauta para ampliar la conceptualización de lo económico y de trabajo, al visibilizar una diversidad de trabajos comúnmente invisibilizados, tales como los trabajos de cuidado, reproductivos y domésticos, que tienen elementos afectivos sustanciales, tomando un papel central en la generación de ingresos monetarios, autoestima personal, identidad social y estructuración social (Marañón: 2017).
- b) Desde esta visión, el trabajo descolonial tiende a legitimar el trabajo de las mujeres en la producción y reproducción de la vida, el cual implica: “[...] una estrecha relación entre actividad y espiritualidad, todo esto en comunidad.” (Marañón: 2017, p.229). Desde esta perspectiva es posible recuperar las experiencias de parteras, enfatizando el carácter espiritual que se conjunta con los trabajos afectivos y que permite articular, cohesionar y dinamizar procesos sociales y culturales, mismos que han sido desprestigiados desde las relaciones estatales-coloniales.
- c) Por último, es fundamental el factor de la diversidad cultural y su abordaje desde las políticas estatales, aplicadas en comunidades indígenas, es decir desde la interculturalidad estatal en el ámbito de la salud. La cual no ha asegurado la generación de relaciones horizontales y la ausencia de conflictos o de relaciones desiguales entre poblaciones, marcos de saberes y prácticas culturalmente distintas. Por el contrario, ha implicado nuevos procesos de asimilación, integración y mercantilización, es decir de neo-colonización, al no contemplar la alteridad y subjetividad de los Otros y con ello de sus saberes, mismos que han sido desvirtuados como parte de las violencias epistémicas¹ (Pulido: 2009) de la colonialidad del saber y del ser² (Walsh: 2007), que terminan negando estas otras formas indígenas de producción de saberes.

Lo anterior, finaliza con una breve reflexión teórico metodológica desde la autodeterminación ontológica, por las que resulta fundamental la generación de una teoría nativa totonaca del trabajo afectivo, como una mirada e intención de conocimiento de otras realidades, basadas en el respeto y la horizontalidad.

ANTECEDENTES AL TRABAJO AFECTIVO: EL GIRO AFECTIVO

El giro afectivo o *turn affective* ha sido una línea de estudios en las Ciencias Sociales que ha cobrado gran importancia ante la emocionalización de aspectos de la vida como el trabajo, la salud, la comunicación, la legalidad, la academia, (Lara & Domínguez: 2013). Ante esta transversalidad de los afectos y las emociones en la vida social se habla de sociedades afectivas (Squire: 2001), que han sido analizadas desde múltiples vertientes. Dentro de las aproximaciones de gran relevancia a propósito de este artículo, destacan aquellos desde la teoría cultural, en donde los afectos en conjunto con el análisis de la vida cotidiana y los espacios

¹ Genara Pulido refiere a las violencias epistémicas como aquellas que se constituyen en una serie de discursos sistemáticos, regulares y repetidos que no toleran epistemologías alternativas, negando la alteridad y subjetividad de los Otros, perpetuando la opresión de sus saberes y justificando su dominación. (Pulido: 2009, p. 173).

² Al referirnos a la colonialidad del ser y del saber retomamos las definiciones de Catherine Walsh, quien define a la primera como la negación de otras formas de producción del conocimiento que no sean blancas, europeas y científicas en el sentido cartesiano y newtoniano, así como la autoridad y hegemonía de la perspectiva eurocéntrica para determinar qué es conocimiento y quién lo produce. En cuanto a la colonialidad del saber, Walsh refiere a la no – existencia y deshumanización, que proviene de la negación de estatus de ser humano de estos Otros, y que se inicia dentro de los sistemas de complicidad del colonialismo y la esclavitud. (Walsh: 2005, p. 29).

privados dan cuenta de *prácticas psico-discursivas* (Wetherell & Edley: 1999), en donde las emociones, lo afectivo y el género, son elementos relevantes de las experiencias que permiten la construcción del sentido, la representación y la significación.

Si bien los afectos han tenido lugar en el análisis del discurso, es desde las expresiones no-representacionistas de los afectos, donde se abre un panorama amplio de análisis. Aquí destacan los fenómenos corpóreos, la capacidad del cuerpo para afectar y ser afectado (Lara & Domínguez: 2013), la experiencia directa, así como la actuación, virtualización (Massumi: 2002) y ritualización de las emociones, como procesos que han sido poco analizados, principalmente ante el reto metodológico que implica la teorización y análisis de los afectos y las emociones.

Uno de los más fructíferos campos de análisis en función de los afectos ha sido dentro del ámbito de la salud, dando cuenta a su vez de la pertinencia del análisis de los afectos más allá del lenguaje y en relación a los fenómenos corpóreos. Ejemplo de ello es el análisis de la fibromialgia y su correlación de padecimiento mayoritariamente en las poblaciones de mujeres. El análisis de los afectos no-representacionistas pone en el centro del análisis el trabajo de cuidado que han realizado las mujeres bajo relaciones de sumisión y entrega, mismas que representan una barrera para pedir ayuda, descansar y darse tiempo para sí mismas (Pujal-Llombart: 2003). El carácter no textual u oral de los afectos en este ejemplo, se da en el cuerpo mismo de las mujeres, que exige cuidado para sí, y en casos extremos, el cuidado de otros. Desde este análisis el deseo de ser cuidado, entendido como afecto, se expresa en el carácter no-discursivo del cuerpo y su capacidad de enfermar.

En esta misma línea, han destacado las aportaciones psicoanalíticas en el estudio de los afectos no-representacionistas o inconscientes, y su papel en la producción de sentidos y conocimientos, avisando cambios a la *forma convencional logocéntrica* de abordar los afectos (Passerini: 2008), que se ha caracterizado por el aparente dominio de la racionalidad moderna, o la razón, con sus orígenes coloniales. Que a su vez implicaban el alejamiento de las explicaciones míticas, mágicas y religiosas, algunos autores han analizado estos procesos bajo el nombre de: el desencantamiento del mundo (Weber: 1964). Autores como Derek McCormack desde la teoría no-representacionista, enfatiza que la epistemología de la representación, con sus procesos de reflexión, abstracción, translación y representación dejan de tener prioridad para dar paso a una *ontología del ser o hacer como forma de conocer y de construcción del sentido* (McCormack: 2003).

Surgen otras posibilidades de análisis de los afectos desde una crítica al aparente dominio del logocentrismo, en estas aproximaciones toman gran relevancia los contextos y movimientos rurales e indígenas en donde la lectura logocéntrica de la realidad no es la única, por el contrario, existe un predominio del pensamiento simbólico y mítico, que debe ser contemplado en el estudio de los afectos ante estos otros contextos. Como parte de estas aproximaciones a los afectos desde racionalidades no logocentristas César Carbullanca presenta distintos ejemplos que superan la idea de una única racionalidad, es decir, de la racionalidad instrumental y totalitaria. Al integrar los principios del mito, de la metáfora, la intuición, lo simbólico y los deseos inconscientes, como elementos de gran importancia en la construcción de sentidos desde otras racionalidades. Es en el estudio de estas otras racionalidades y desde la hermenéutica latinoamericana que toman gran relevancia los análisis del lenguaje en relación a aspectos como la religión o el arte, a través de la teología de la liberación o bien en relación al arte poético. En ellos Carbullanca, señala que se precisa de una alquimia verbal que prescinde del lenguaje lógico y racional, para la comunicación de sentidos otros, con una lógica y estructura propia. La relevancia de estos análisis en el estudio de los afectos va más allá de las aportaciones del análisis del discurso oral o escrito, al entrever la posibilidad de otras expresiones no discursivas y lógicas, de los afectos (silencios, miradas, sonidos, formas de acompañamiento, cuidados, etcétera), para generar sentidos y conocimientos, entendiendo a los afectos como textos fragmentarios³ (Carbullanca: 2014).

³ Esta otra conceptualización del texto, a partir de la idea de texto fragmentario implica descifrar los deseos inconscientes que se expresan como parte de la estructura cultural, económica y política, que guardan relación con las explicaciones míticas (Carbullanca: 2014).

Estas formas de abordar los afectos han sentado las bases para dos de los aportes del *turn affective* más significativos para esta investigación. El carácter ontológico al que remiten los afectos, al enfatizar que estos implican un viaje entre lo discursivo; desde las ideas epistemológicas de la naturaleza, los recursos y los límites del conocimiento, y las cuestiones ontológicas de realidades pre-discursivas; apostando a otras formas de producción del conocimiento en las ciencias sociales, pero también a otras concepciones de los sujetos de investigación, en las que las herramientas metodológicas discursivas sólo dan cuenta de una parte de la realidad, abriendo la posibilidad de otras realidades.

Por último, no dejamos de evidenciar el análisis crítico de los afectos en el ámbito del trabajo que se desarrolla a continuación y que implica su contextualización dentro de las tendencias del capitalismo, la colonialidad y el patriarcado hacia la mercantilización de la dimensión fisiopsicológica de sujetos y comunidades, es decir, el uso instrumental y el intercambio de afectos y emociones orientadas a la acumulación y la ganancia.

ACERCAMIENTO A LOS TRABAJOS AFECTIVOS DESDE LAS PERSPECTIVAS FEMINISTAS Y LA COLONIALIDAD DEL PODER

La categoría de trabajo afectivo a la luz de la perspectiva de la Descolonialidad del poder permite dar cuenta de los trabajos afectivos necesarios para la reproducción material y social, a la par del proceso de mercantilización e instrumentalización de afectos y cuidados así como de la invisibilización de aquellos trabajos afectivos que no aportan a la lógica del capital.

Los aportes de Aníbal Quijano a la teoría de la Colonialidad del poder nos permiten problematizar la visión hegemónica del trabajo asalariado⁴ como eje de la mercantilización de la fuerza del trabajo en conjunto con la jerarquización y formas de dominación en términos de “raza” y de “género”⁵ (Quijano: 2008). Desde esta propuesta la *construcción social de raza y de género*, han sido uno de los principales factores de exclusión, dominación y discriminación social en América y en específico, para fines de este análisis, en materia de trabajo y salud.

Varias han sido las propuestas que han teorizado alrededor de dichas construcciones sociales, destaco aquí algunas de las propuestas analíticas provenientes de distintos feminismos en conjunto con la propuesta de la Colonialidad del poder, que dan cuenta de las posibilidades analíticas de los afectos, desde el eje rector del género. Una de ellas es la propuesta teórica del *feminismo negro*, que conjunta las construcciones sociales de raza y género, para dar cuenta del racismo, en conjunto con el sexismo y la explotación dentro del ámbito del trabajo y la sexualidad, como principales formas de explotación y dominación de las mujeres, convirtiéndose en uno de los principales referentes para comprender algunas de las luchas que se han gestado en relación al trabajo reproductivo y afectivo en el marco del derecho al libre ejercicio de la sexualidad y la reproducción, y

⁴ Para Aníbal Quijano, la clasificación racial es fundamental en el actual Patrón de poder puesto que esta estructura las relaciones capital-trabajo, a partir de distinciones entre “blancos/europeos/dominantes” y los “de color”/dominados, trascendiendo cuestiones fenotípicas. Esta clasificación en conjunto con la mundialización de la economía capitalista, el patriarcado y la hegemonía del trabajo asalariado, se consolidan como forma dominante de explotación y articulación de otras formas de trabajo. Aníbal Quijano menciona la pequeña producción mercantil, la servidumbre personal, la esclavitud y la reciprocidad, como otras formas de control del trabajo subordinadas a la lógica capital-salario. A partir de dicha idea los afectos, en especial aquellos que no contribuyen a los procesos de mercantilización de la vida, se encuentran también, subordinados a la lógica del capital. Asimismo, sostiene que las formas que conocemos hoy día de control y de explotación del trabajo, desde América, fueron reorganizadas como formas de explotación y de control del trabajo para la producción de mercancías para el mercado mundial (Quijano: 2008).

⁵ Aníbal Quijano deja claro que las relaciones de dominación basadas en las diferencias de sexo son incluso más antiguas que el capitalismo. Sin embargo, con el surgimiento del capitalismo, las relaciones de dominación basadas en una clasificación sexual se profundizaron al imbricarse con las relaciones de dominación a partir de una clasificación “racial”, mismo que permite situar las relaciones de dominación coloniales del trabajo bajo un marco de poder heterárquico, es decir que conjuga distintas relaciones de poder, que dan cuenta de un sistema/mundo, moderno/colonial, capitalista/patriarcal, blanco/ militar, occidentalocéntrico/cristianocéntrico, antropocéntrico (Quijano: 1999) (Sibai: 2016).

cuestionando que dichos derechos sean un privilegio de raza y clase⁶. Los aportes de esta propuesta permiten evidenciar una serie de relaciones de poder, resultado de los privilegios de algunos sectores sociales y su respectiva interconexión e interdependencia con su contraparte: la dominación, la explotación, la exclusión y la violencia. En ellos destacan distintos actores e instituciones que forman parte de las violencias específicas que se estructuran en la vida cotidiana de mujeres, en específico de América Latina, como: la Iglesia, el ejército, el Estado con sus múltiples instituciones y de hombres pertenecientes a la misma cultura o no.

Uno de los más importantes aportes del *feminismo negro* que María Lugones analiza, es la crítica a la universalidad de la idea de mujer, a partir del no reconocimiento de la condición de humanidad a determinadas poblaciones en función de la raza, como es el caso las mujeres negras, quienes al no ser consideradas mujeres, eran denotadas como hembras, connotación que hacía énfasis en su papel reproductivo, al ser marcadas sexualmente como hembras para la reproducción de mano de obra esclava (Lugones: 2005).

Una revisión histórica sobre la maternidad de las mujeres esclavas en la colonia da cuenta de las violencias afectivas de las que fueron parte y comprende las limitantes en la constitución de una familia "normal" y la violación a sus afectos y maternidad. Algunas de ellas se presentan con la separación temprana de las madres indias o negras de sus hijos, en contra de su voluntad y de la mano de violencias físicas, mientras que sus hijos eran ofrecidos o vendidos como parte de la mano de obra esclava. Desde estos contextos de trabajo esclavo, las mujeres indias o negras se hacían cargo de un conjunto de tareas domésticas que incluía una serie de trabajos cuyos afectos estaban a servicio de otros, sus amos, mediados por relaciones de poder y dominación basada en la pleitesía, la fidelidad y frecuentemente un hondo sentido paternal (Gonzales-Fernandes: 2010).

Parte del trabajo afectivo que las mujeres esclavas rendían eran aquellas actividades propias de la atención y el cuidado del hogar, como la preparación de alimentos, el cuidado de espacios específicos: como la huerta, lavar, planchar, limpiar, así como el trabajo afectivo orientado al cuidado de los hijos de sus amos desde etapas muy tempranas (Rodríguez-García; 2017). Se resaltan aquí, trabajos indispensables para la reproducción de la vida, como el trabajo de lactancia y educativo a través de las figuras de las nodrizas⁷, que no solo implicaba un trabajo de alimentación, sino también un proceso de primera educación, esencial para la supervivencia del recién nacido y propicio ante el íntimo, afectivo y frecuente contacto de este con la nodriza, nombrada también como amas de leche, madre de leche o *chichiguas*, cuyo vínculo con los niños llegaba a ser incluso más cercano que con el de sus madres, debido al cuidado y confort ejercido desde la infancia como si fueran sus propios hijos. Incluso pese a que dicho vínculo afectivo surgiera de las relaciones de dominación y explotación del trabajo esclavo.

La importancia entre el vínculo de confort y de cariño que se entretije ante el trabajo afectivo de las nodrizas surge de su co-existencia en conjunto con las relaciones serviles-esclavas. Asimismo, esto da cuenta de cómo el trabajo afectivo, en este caso proveniente de la figura de la nodriza, no sólo se ha vinculado a una racionalidad que instrumentaliza el afecto con un interés servil o capitalista, por el contrario, históricamente también ha sido parte de otras racionalidades solidarias y recíprocas. Así lo denuncia Rita Rodríguez a través del concepto de *lactancia solidaria*, cuyos afectos han respondido a una actividad colaborativa entre mujeres ante diversas circunstancias como la ausencia de las madres por fallecimiento o enfermedad, y valores como la solidaridad, la amistad, o la lealtad. Referencias desde las Antiguas culturas de Mesopotamia, Egipto, Roma,

⁶ Es en Estados Unidos donde estos estudios tienen gran auge ante las luchas sufragistas y abolicionistas impulsadas en un inicio por los movimientos religiosos protestantes. Sin embargo, las diferencias entre los objetivos políticos y sociales de un feminismo occidental, cuyos orígenes fueron el pensamiento ilustrado, a la medida de las posiciones privilegiadas de las mujeres blancas y burguesas, frente a los objetivos de las mujeres negras que denunciaban la violencia y explotación, producto de su condición de género y de su construcción histórica de población esclava, dieron origen a un feminismo negro.

⁷ La figura de la nodriza como parte de los trabajos afectivos trastocados por las construcciones de género y raza, también ha estado relacionada con nociones de clase. En Grecia y Roma la elección de nodrizas iba más allá de un asunto de supervivencia del recién nacido, para convertirse en un asunto de estatus social de las clases altas, como signo de poder económico, al punto de que una mujer de clase que amamantase a su propio hijo fuese considerado como una actitud transgresora o bien como signo de dificultades económicas (Rodríguez-García; 2017).

Grecia, China o Japón, dan cuenta de la coexistencia difusa entre la lactancia solidaria en la que los afectos permitan el establecimiento de vínculos familiares, personales, comunitarios, y el amamantamiento, como una práctica asalariada, remunerada o como un deber u obligación producto de las relaciones esclavas.

Desde la teoría del don, la idea central de este artículo toma sentido, al evidenciar cómo el trabajo afectivo de las mujeres, y en el caso particular de la lactancia, forma parte de los trabajos comúnmente invisibilizados, de cuidado y reproductivos, cuyos elementos afectivos son sustanciales. Siendo las mujeres las primeras encargadas de la integración social y colectiva: *“Solo una mujer que hubiera parido y todavía estuviera amamantando podía entregar a otro niño el don necesario e indispensable para sobrevivir y convertirse en miembro del grupo social”* (Rodríguez-García: 2017, p. 39).

Retomando la racialización de los afectos y sus connotaciones que trascienden hasta la actualidad, encontramos algunas de ellas en los *estereotipos sexuales y emocionales* que se les atribuyen a diferentes poblaciones. Destacando los estereotipos que surgen en torno a las poblaciones de mujeres negras y latinas. Mismas a las que se les atribuyen valoraciones afectivas y emocionales que las vuelven “aptas” para su explotación en trabajos reproductivos y de cuidado, en conjunto con otros estereotipos como el de ser sexualmente agresivas y con apetitos sexuales desmesurados. Estos estereotipos que han justificado violencias afectivas, sexuales y laborales, son catalogados por Sabine Masson desde el ámbito del trabajo, al mencionar que en este rigen las relaciones patriarcales de dominación que implican la explotación de mujeres en distintas formas: 1) a partir de las desigualdades salariales; 2) a partir de la segregación del trabajo en función del género, que implica la jerarquización entre los trabajos reproductivos y productivos; y 3) desde la división internacional del trabajo entre países industrializados y los países en vías de desarrollo o periféricos (Masson: 2011, p. 147). Una aproximación más amplia de esto la brinda Arlie Russell Hochschild sobre la explotación contemporánea de los afectos y las emociones en el marco de la colonialidad del trabajo, en donde destacan la importación de trabajo afectivo, reproductivo y de cuidado desde los países de América Latina a través de las redes internacionales de subcontratación de mujeres, atravesadas por el racismo y la dominación colonial, como parte de la mercantilización de su vida íntima.

Los afectos resultan clave en la discusión latinoamericanista al evidenciar los múltiples fenómenos que los involucran y que dan cuenta de una serie de experiencias afectivas y de trabajo en América Latina, como las redes de apoyo migrantes, las redes de cuidado y de salud de alcance global, así como el papel del trabajo afectivo en las dinámicas familiares y espacios domésticos, y en el ámbito reproductivo (Russell-Hochschild: 2008).

La mercantilización del trabajo y de los afectos, desde la perspectiva de la feminista Silvia Federichi y rescatando el análisis de Arlie Hochschild respecto del rol histórico del trabajo doméstico que implica la combinación de servicios físicos, emocionales y sexuales brindados por mujeres, da cuenta de cómo las mujeres han sido sujetas centrales del trabajo emocional, lo que las ha llevado a transformar sus emociones en valores. Por su parte Layla Martínez plantea que la explotación de los afectos y las emociones es transversal a los procesos de la colonialidad en el ámbito del trabajo, en conjunto con la sobrecarga del trabajo afectivo, emocional, reproductivo y de cuidado en las figuras femeninas de países “subdesarrollados” en donde destacan los países de América Latina, suscitando distintos procesos de explotación e invisibilización.

Uno de estos procesos es la mercantilización de la vida íntima a través de las redes internacionales de subcontratación de mujeres enfocada a la realización de una serie de trabajos emocionales, afectivos, reproductivos y de cuidado, que son atravesados por el racismo, puesto que las emociones y los afectos no sólo cobran un valor en el mercado, sino que su valor está en función de nociones de raza, así lo expresa Arlie Russell. El trabajo de mujeres migrantes como trabajadoras domésticas, es claro ejemplo de como este no sólo implica la realización de tareas domésticas, sino también una carga afectiva importante que incluso se convierte en un valor atravesado por nociones y estereotipos “raciales” y económicos:

[...] contrataban específicamente a personas de países más pobres porque pensaban que eran más

cariñosas con los niños, ya que en sus culturas de origen se mantenían mucho más los vínculos familiares. Es decir, lo que hacían los contratadores era importar afectos y emociones de aquellos lugares donde, según su visión racista, había todavía una buena reserva. (Martínez: 2018)

Dentro de los diversos análisis que profundizan en la mercantilización de los afectos y en específico del trabajo afectivo realizado por mujeres, están aquellos sobre el uso comercial de las figuras femeninas en relación a sentimientos o emociones como la felicidad, la alegría, la tristeza, o el amor a través de una mercadotecnia que intenta llegar a las fibras sensibles de los consumidores. Layla Martínez en su artículo *Imperialismo emocional y capitalismo afectivo* (Martínez: 2018) publicado en el periódico Diagonal, El Salto, da cuenta no sólo de dichas pautas mercadotécnicas que buscan hacer uso de la relación histórica de los trabajos de cuidados y afectivos que ha sido relegada a las mujeres. Sino también de la mercantilización de la vida íntima, los cuidados y el estilo de vida enfatizando las dinámicas de las familias donde se omite la figura del padre y se presenta una concentración de la familia y su respectiva carga de trabajo en la figura de la madre. Escondiendo la explotación laboral de dobles o triples jornadas de trabajo realizado por mujeres y conjunta trabajo asalariado y trabajos domésticos y afectivos. Como parte de estos análisis también hay una exponenciación de la mercantilización de los afectos y del trabajo afectivo a través de elementos afectivos-discursivos que trascienden la lógica del texto o lo oral, tales como las expresiones faciales, el color de la piel, e incluso las muestras corporales de enfermedades o emociones⁸.

La importancia de estas apreciaciones respecto del trabajo afectivo y la mercantilización del mismo, radica en las afirmaciones de autores como Michael Negri y Antonio Hardt quienes señalan que "Pocas de las actividades del trabajo afectivo crean lo común <<internamente en el trabajo>> y de forma <<externa al capital>> [...]" (Federici: 2013). Sin embargo, lo anterior también evidencia las escasas descripciones del trabajo afectivo en estos otros contextos, tales como los indígenas y rurales, en las que el trabajo afectivo de sujetos sociales como las parteras permite la generación de relaciones sociales desde lo común y bajo lógicas distintas a las de la racionalidad instrumental del capital. Donde el sentir y las emociones son generadores de vínculos y tejidos sociales, convirtiéndose en movilizadores políticos e identitarios.

En relación a ello me parece fundamental recuperar los aportes de la teoría feminista en materia del trabajo, en los que se sitúa *el trabajo de reproducción como condición, base e indivisible de toda producción*. Y que implica una crítica al no reconocimiento de la contribución de las mujeres a la economía y con ello la no categorización como trabajo a las actividades reproductivas, afectivas y de cuidados, mismas que son la base del trabajo de partería. Algunas de las razones por las que dichas actividades no son contempladas dentro de la economía, radican en su condición de gratuidad u obligatoriedad en el rol de las mujeres, su concentración en empleos precarios que forman parte del llamado empleo informal, o el no reconocimiento cultural de otras formas de trabajos que operan bajo lógicas distintas y externas al mercado, en las que destacan las prácticas de las comunidades originarias regidas bajo usos y costumbres, reproduciendo prácticas recíprocas y solidarias.

Ante este escenario Verónica Gago propone una *política de reproducción de la vida* (Gago: 2019), que incluye realidades de trabajo no salarizadas, no reconocidas y no remuneradas. Desde esta discusión se comprende una visión amplia del trabajo al evidenciar la diversidad de trabajos comúnmente invisibilizados, denigrados e invalidados, cuyas principales experiencias tienen lugar en poblaciones de mujeres marginadas, rurales, "indígenas" y migrantes. Por su parte, Cristina Vega nos brinda una revisión de los análisis que tienen

⁸ Uno de dichos ejemplos nos lo da Layla Martínez con el uso mercadotécnico de las emociones por la empresa multinacional Coca-Cola que se ha caracterizado por uso en su estrategia comunicativa de emociones como la "felicidad" y otros elementos afectivos como la "amistad". Recientemente sumó el uso de elementos afectivos a través de la idea de maternidad con la imagen en sus anuncios de "la madre sufridora y abnegada que se sacrifica por su descendencia, ojeas incluidas." (Martínez: 2018), comunicando una exaltación de la vida íntima, los cuidados y los afectos, y una serie de elementos, que como expresa Layla Martínez pertenecen a la esfera emocional y pueden ser aprovechadas y explotadas en el mercado de trabajo, ya sea para el consumo de productos, o incluso de estilos de vida con su respectiva exaltación de personalidades y emociones.

por centro lo común o los comunes, como parte de aquellas aproximaciones no retomadas desde el análisis marxista sobre la “producción de la fuerza de trabajo” y que refiere en gran medida a los estratos no capitalistas, es decir, las economías cuyo fin no es la acumulación (Vega; Martínez; Paredes: 2019). Asimismo, Raquel Gutiérrez en conjunto con Huáscar Salazar Lohman realiza una propuesta con objetivos transformadores en donde se concibe, visibiliza y reconoce *lo comunitario como forma de reproducir y producir la vida social*, y su constante presencia en el trabajo concreto. Desde esta postura lo comunitario no está definido únicamente como antagonico y desde la dominación o desde el capital, puesto que trasciende a ellos (Gutiérrez; Salazar-Lohman: 2015). Asimismo, Raquel Gutiérrez profundiza en los cotidianos esfuerzos por sostener material y simbólicamente la reproducción de la vida social, en los que lo comunitario, o el llamado entramado comunitario resulta esencial para la cooperación (Gutiérrez: 2015). Por su parte, Julieta Paredes en conjunto con activistas y mujeres de comunidades originarias, problematizan las relaciones patriarcales, coloniales y capitalistas desde los contextos indígenas, cuestionando también las relaciones de género precoloniales en América Latina, que se conjuntan en el llamado *entronque patriarcal*⁹ (Paredes & Comunidad Mujeres Creando: 2010). Ante lo cual se propone *desneoliberalizar, descolonizar y despatriarcalizar* las relaciones de género, así como el territorio, y el cuerpo, como primer territorio, desde la complementariedad horizontal sin jerarquías, armónica y basada en la reciprocidad. En esta propuesta resaltan los apuntes sobre la libre maternidad, en las que se cuestiona la esclavitud y la soledad que ha conllevado la crianza, proponiendo una crianza comunitaria como parte de la responsabilidad con la vida, misma en la que las especialistas rituales y terapéuticos, como las parteras, tienen un papel fundamental.

Asimismo, el énfasis en los afectos desde la visión descolonial y considerando las propuestas teóricas de distintos feminismos no sólo da cuenta de los constructos subjetivos que se han gestado en las intrincadas relaciones de la “raza”, el sexo-género, y del trabajo-capital, también permite darle un giro a la visión economicista del trabajo al evidenciar la diversidad cultural latinoamericana y la heterogeneidad existente de trabajos, que a su vez responden a lógicas y racionalidades distintas, como las racionalidades solidarias, liberadoras y relacionales, encaminadas a la reciprocidad, la desmercantilización y la relacionalidad, y en donde el trabajo no esté únicamente encaminado a la satisfacción de las necesidades básicas, sino a la reproducción integral de la vida, humana y no humana¹⁰. Integrando aspectos subjetivos de los afectos, como el cuidado, la intimidad, la corporalidad, la espiritualidad, entre otros. Así, el trabajo afectivo desde la descolonialidad del poder permite abordar el concepto del trabajo desde una visión crítica a los planteamientos economicistas, ampliando y diversificando la visión de lo económico y de la cultura, en el que se evidencie la importancia del trabajo afectivo como parte del cuidado de la vida y desde las prácticas y conocimientos de los sujetos y sus comunidades. Para lo cual es fundamental el papel de las comunidades originarias y sus prácticas en torno a la reproducción de la vida. La integración de los aspectos afectivos en el ámbito del trabajo, dan cuenta de la importancia de la construcción y transmisión de los afectos, como parte de la dimensión energética del ser dentro del trabajo, generando procesos identitarios, de legitimidad y de reconocimiento, así como de producción y de reproducción de prácticas, relaciones y tejido social a través y con ello la reproducción de sujetos y comunidades a través de la experiencia de las parteras tonacas.

⁹ El *entronque patriarcal* comprende tanto el feminismo occidental integrado por las perspectivas igualitarias y de la diferencia, así como las concepciones de complementariedad entre mujer y hombre provenientes de los pueblos originarios de América Latina (Paredes & Comunidad Mujeres Creando: 2010).

¹⁰ La importancia de las racionalidades solidarias, liberadoras y relacionales planteada por el economista y latinoamericanista Boris Marañón en su libro *Una crítica descolonial del trabajo* en conjunto con diversos autores, surge de cuestionar la unicidad de la razón o racionalidad moderna, eurocéntrica, instrumental y capitalista, evidenciando otras racionalidades sociales alternativas desde las epistemes locales de la relacionalidad, comúnmente descartadas como acientíficas, sistemáticas e irracionales (Marañón: 2017). Asimismo, en términos de las racionalidades solidarias y liberadoras, actualmente se plantea el surgimiento de una nueva racionalidad: [1] liberadora, de la explotación y la dominación; y [2] solidaria, con la Madre Tierra. Esta recoge los aportes, de la razón histórica de la modernidad, y de la razón “india” prehispánica, vinculada con la reciprocidad, la solidaridad social y el trabajo colectivo, caracterizándose por esta perspectiva relacional entre los seres humanos y la Madre Tierra, que descrea de las jerarquizaciones sociales a partir de las ideas de raza y género y de la noción de la naturaleza como objeto de dominación y explotación, externa a la vida humana (Marañón: 2014).

EL TRABAJO AFECTIVO DE LAS PARTERAS TONACAS EN EL MARCO DE LA "INTERCULTURALIDAD" ESTATAL

El trabajo afectivo de partería realizado por mujeres conjunta emociones y aspectos físicos, movilizandoo subjetividades, energías, así como un alto grado de interacción, para la satisfacción de necesidades complejas, físico-biológicas, emocionales, sociales e inmateriales que movilizan al ser, a sujetos y comunidades. En el trabajo de partería se registran una serie de trabajos afectivos que a su vez presentan tendencias hacia una visión descolonial con sus respectivas tensiones y disputas en el contexto de las políticas estatales interculturales.

El trabajo afectivo es intrínseco a la partería en la medida en que esta encausa emociones y sentimientos, de la embarazada, así como de la familia y su comunidad, que esperan la integración de un nuevo miembro, generando un ambiente social, físico y espiritual propicio para el nacimiento. Como se menciona, esta movilización de sujetos y comunidades contemplan un ámbito espiritual propio de la comunidad, en las que se gestan relaciones de reciprocidad y solidaridad hacia un conjunto de divinidades y a la Madre Tierra, que a cambio de ofrendas brindan protección y el permiso de realizar su labor¹¹.

Asimismo, el trabajo afectivo de la partería, en relación al cuidado de la vida, contempla: 1) un conjunto de trabajos que dan cuenta de las precondiciones materiales de cuidado, a través de proporcionar y alistar los espacios y materiales necesarios para la atención a las embarazadas, su familia y entes divinos, pero también para llevar a buen término cada una de sus labores, tal es el caso de la preparación de las ofrendas y los instrumentos necesarios de atención (sábanas, hierbas, veladoras, preparaciones, etc.). También contempla, 2) cuidados directos, que involucran la interacción concreta con las personas, la atención específica a los cuerpos y las emociones; como los que implican el suministro de infusiones y masajes o "soba" para facilitar el parto, el acompañamiento emocional por parte de la partera y de entes divinos a través de oraciones, el corte del cordón umbilical, o las medidas de recuperación del recién nacido y la madre durante el proceso de puerperio; y por último, 3) las tareas de gestión mental, que dan cuenta del control, la evaluación o supervisión del proceso y la planificación, que en el trabajo de partería se ven reflejadas en: la atención a los cambios de posición de la embarazada en el momento de parto, cuando este se está dificultando, la supervisión de la alimentación de la nueva madre en el proceso de puerperio y el control de los esfuerzos físicos de la embarazada. Es así que cada una de estas tareas del cuidado de la vida, implican un encauzamiento directo o indirecto de emociones y sentimientos.

La relación entre lo afectivo, las emociones y los aspectos físicos, en el análisis de la práctica terapéutica de las parteras resulta de gran importancia al considerar que gran parte de los padecimientos y enfermedades tradicionales son generados por emociones que conllevan a su vez la "medicalización de comportamientos" (Menéndez: 2018), siendo lo afectivo una dimensión que permite integrar lo físico, lo emocional y el ámbito social. De igual forma son varios los estudios, de distintos campos de conocimiento, como el psicoanálisis, en los que destacan las influencias afectivas y su carácter central en la dinámica psicosocial y en la práctica terapéutica, de los que surgen elementos claves como: los mecanismos de represión, de anclaje y de transferencia, fundamentales para la comprensión del otro (Ciompi: 2007).

Debido a lo anterior, lo afectivo dentro del trabajo de las parteras totonacas resulta en ser una dimensión de suma importancia, entendiendoo así que lo afectivo refiere no sólo a un proceso interno e individual, de las capacidades del cuerpo para afectar y ser afectado o al aumento, o disminución de la capacidad del cuerpo para actuar o conectar (Clough: 2008), sino que también, y contextualizándolo al trabajo afectivo de partería, está encaminado a la sanación de padecimientos y el acompañamiento físico y emocional de la mujer, su

¹¹ Gran parte de las relaciones de reciprocidad y solidaridad que se gestan en el trabajo de partería contempla a la Madre Tierra y otras divinidades importantes para el parto totonaco como: las doce *Natsetni* o doce Abuelitas, la Virgen Maria, la Virgen de Guadalupe, la Virgen de los Remedios, la Santísima Virgen de la Concepción, la Virgen del Carmen y la Virgen Montserrat, el Sol, la Luna y Venus, y algunas estrellas importantes dentro de prácticas adivinatorias o curatorias (Villarruel: 2016).

familia y la comunidad durante el embarazo, el trance del parto y el puerperio. Es decir, el trabajo afectivo forma parte de las funciones sociales de las parteras, quienes brindan seguridad psicológica de grupo.

Por tales razones el trabajo de partería va más allá de la asistencia impersonal al proceso fisiológico del parto, como lo es comúnmente en el sistema bio-médico hegemónico. El trabajo terapéutico de las parteras totonacas que se circunscribe a momentos varios, integra lo reproductivo y sus elementos cosmogónicos, sagrados y rituales que dan cuenta de visiones del cuidado de la vida, mismos que nos permiten ubicar las violencias epistémicas que implican las políticas estatales "interculturales".

Desde esta visión el trabajo afectivo de las parteras resulta fundamental al ser ellas figuras cohesionadoras y dinamizadoras, cuyas características sacras, las convierte en portadoras de la cosmovisión del grupo y figuras de solidaridad al ser poseedoras de un don divino (Zolla: 1995). La incorporación u omisión de dichos elementos afectivos en la puesta en marcha de políticas interculturales resulta claven para una revisión crítica de las mismas.

POLÍTICAS INTERCULTURALES EN MATERIA DE SALUD Y EL TRABAJO AFECTIVO EN LA PARTERÍA DE TONACA

En el año 2001 con la modificación del artículo 2° constitucional, atendiendo a las recomendaciones de organismos internacionales presentes en la conferencia de Alma-Ata y en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la OMS, México quedó reconocido como un país con una composición pluricultural, tras lo cual uno de los principales objetivos fue incorporar la medicina tradicional al sistema nacional de salud. Desde entonces el concepto de interculturalidad ha tenido mayor auge dando pie a una serie de reformas para la creación y modificación de políticas públicas en el ámbito de la salud. Como parte de las acciones estatales que se suscitaron en dicho ámbito, se implementó el Plan Nacional de Salud y su Programa de Salud y Nutrición de los Pueblos Indígenas, cuya meta fue la capacitación de personal desde un enfoque "transcultural", con el fin de conocer la cosmovisión y la concepción del proceso de salud-enfermedad de los pueblos indígenas. Posteriormente, en el 2002, se crea la Dirección de Medicina Tradicional y Desarrollo Intercultural (Villaruel: 2016), y se planea la construcción de una serie de Hospitales Integrales con Medicina Tradicional (HIMT) en el estado de Puebla, proporcionando servicios mixtos de salud que incluyen la Medicina Alópata y la Medicina Tradicional, así como Casas de Atención a la Mujer Embarazada (AME) y viveros para la producción de los remedios herbolarios suministrados por los especialistas tradicionales en el MMT.

Como parte de los programas implementados las parteras han recibido capacitaciones y certificaciones para su integración a los servicios de salud (Secretaría de Salud, 2014). A través de distintos autores se ha registrado como dichas capacitaciones y certificaciones que están encaminadas a la reducción de la mortalidad materna, también han implicado una serie de violencias no sólo en términos obstetricios, sino también violencias desde los profesionistas biomédicos hacia el trabajo de las parteras y sus conocimientos. En ellas toman lugar barreras culturales y educativas, como el desconocimiento de la lengua y el uso de un lenguaje técnico por parte de los especialistas biomédicos, así como una serie de desalentadores a la realización del trabajo de partería, que van desde las amenazas de ir a la cárcel ante la muerte de la parturienta hasta situaciones que ponen en riesgo su legitimidad en la comunidad y que resultan de las violentas contradicciones culturales entre el tradicional manejo de las enfermedades, con sus propias concepciones del cuerpo y del mundo, frente al sistema biomédico hegemónico (Campo: 2018; Villaruel: 2016).

Esta situación no sólo ha sido respaldada por los diferentes estudios que explicitan dichas violencias propias de un modelo heterárquico en el que se conjuntan diferentes sistemas y relaciones de poder, sino que también han sido corroboradas con visitas a campo, en las que las parteras explicitan regaños y malos tratos por sus bajos índices de alfabetización.

Dichas relaciones entre el sistema biomédico hegemónico y la medicina tradicional se complejizan ante el factor de la diversidad cultural que ha sido abordado desde múltiples aristas y por diversos teóricos. Siendo el

multiculturalismo uno de los referentes conceptuales en boga que surge en el contexto de países de gran confluencia cultural ya sea por su diversidad étnica o bien por el aumento del flujo migratorio (Dietz: 2003)¹². Al integrar al análisis la problematización de la *homogeneidad* y la *diferencia cultural*, como parte de las relaciones de poder que surgen en los contextos indígenas, destacan las propuestas del *eco-feminismo*, que problematiza el carácter neo-colonial y extractivista que se imprime a las acciones del Estado en el contexto de globalización¹³ en un intento por negar, deslegitimar, mercantilizar e integrar la multidimensionalidad de las mujeres y la cultura de sus pueblos originarios. Y que ubican a las mujeres como sujetos pasivos a "desarrollar" y "civilizar", desde la consigna del progreso-desarrollo y la modernización. Sabine Masson resume que los nuevos enclaves neocoloniales y de violencia contra las mujeres parten de las nociones de "diferencia sexual" en las relaciones de género y la noción de "diferencia cultural" en las relaciones racistas e imperialistas, mismas que se conjuntan y sirven para legitimar la dominación (Masson: 2011).

Una de las autoras que permiten profundizar el análisis desde lo que nombra la *colonialidad del ser y del saber* en estos contextos es Catherine Walsh, quien profundiza y problematiza la diferencia cultural en el marco de las políticas estatales, abordando dicha temática desde el multiculturalismo y la interculturalidad (Walsh, 2005). En sus análisis, avisa que las políticas interculturales estatales lejos de partir de una visión intercultural se han centrado en una política de la identidad basada en el multiculturalismo, que pretende la incorporación de los marginados al mercado. En este sentido entendemos que la multiculturalidad habla de la presencia de diferentes culturas en un mismo espacio sin adentrarse en la relación que existe entre ellas. Situación que debería cambiar con la interculturalidad, puesto que esta pretende tomar en cuenta las relaciones e interacciones y sus respectivas consecuencias. Conceptos como el de multiculturalismo en conjunto con otros que han surgido para abordar dichas problemáticas, como: los neocolonialismos, neoindigenismos y la interculturalidad negativa (Žižek & Jameson: 1998; Albó: 2004), provienen de análisis que explicitan la destrucción, disminución o asimilación del que es culturalmente distinto.

A ellos se suman los análisis de la colonialidad del saber (Walsh: 2008) en contextos de aplicación de políticas interculturales, que implican un choque cultural entre prácticas y cosmovisiones indígenas con el sistema biomédico hegemónico, las cuales siguen caracterizando a los indígenas como objetos de asistencia social y de desarrollo, basado en una idea de autocolonización (Žižek & Jameson: 1998). De lo anterior, y en el marco del trabajo de partería y la colonialidad del saber, surge reconsiderar el distanciamiento y la ruptura a la que ha llevado la hegemonía del sistema biomédico, entre los procesos de salud/enfermedad/atención-prevención y los procesos mágico-espiritual fundamentales dentro del trabajo afectivo de las especialistas terapeutas parteras, para su eficacia en sus contextos y con los sujetos locales (Menéndez: 2018). Mismos que han sido poco considerados en la puesta en marcha de las políticas interculturales del país.

Es importante aclarar que el hecho de que existan políticas interculturales en un determinado contexto social, no asegura la horizontalidad, la ausencia de conflictos o de relaciones desiguales. Es por ello que diversos autores (Sartorello: 2014; Gasché: 2008; Buenabad: 2015; Bertely & Gutiérrez: 2008; Jiménez: 2009; Oñate: 2016) han afirmado que el interculturalismo debe ser "[...] un proceso activo de comunicación e interacción entre culturas para su mutuo enriquecimiento" (Bell: 1989: p.231, citado por Sedano: 2000, p.86).

Considerando lo anterior, es preciso nombrar algunas de estas violencias y discriminaciones que tienen lugar en el trabajo de partería y que no contemplan la integralidad (social, cultural, económica, sagrada y espiritual) de su trabajo afectivo, que permite que las parteras y su trabajo siga siendo articulador, cohesionador

¹² Gunther Dietz menciona que el multiculturalismo se convirtió en un movimiento social para la reivindicación de los derechos de la diferencia, sin embargo, dicho concepto fue limitado al comprender los procesos políticos y de desigualdad económica e injusticia social.

¹³ El énfasis en este punto deriva de las políticas estatales implementadas en materia de salud en México, en el marco de Planes y proyectos de impacto en toda América Latina. El Plan Puebla - Panamá, es el complejo legal e institucional de carácter transnacional, que contempla parte de las políticas "interculturales" que ha impulsado la creación de Hospitales integrales con Medicina Tradicional. Un análisis más profundo de este Plan la dan autores como Eduardo Andrés Sandoval Forero, quien aborda la globalización de los indios desde su integración al mercado, en conjunto con el saqueo de sus recursos naturales, culturales y de saberes, así como las violaciones a sus derechos autonómicos (Sandoval-Forero: 2003).

y dinamizador comunitario. Algunas de las violencias y discriminaciones más básicas que limitan directamente la realización de su trabajo afectivo, provienen de las barreras lingüísticas ante los bajos índices de alfabetización de las mujeres parteras, quienes son principalmente adultas, exponiéndose a regaños del personal médico en turno, ante el no entendimiento de instrucciones. Muchas veces recibidas sólo en español y no es su lengua materna¹⁴, generando un ambiente de inseguridad en la realización de su trabajo y respecto de sus propios saberes.

Otras de las principales violencias se circunscriben a la realización de su labor en los Hospitales Integrales con Medicina Tradicional, sin la respectiva integración del conjunto cosmogónico y ritual de su trabajo terapéutico, limitando el quehacer de las parteras y con ello sus saberes. Una de las prácticas que ha sido prohibida y que parteras y pacientes relatan, es el no acompañamiento de familiares o de la misma partera en el momento del alumbramiento, generando un ambiente de vulnerabilidad para parteras y embarazadas, ante el que se han presentado declaraciones de violencia obstétrica, golpes y malos tratos por parte de los médicos. Recordemos, que el alumbramiento desde la partería no es sólo un proceso fisiológico, puesto que implica un conjunto de procesos rituales de integración del recién nacido a la sociedad, en los que la familia participa activamente, incluyendo a aquellos miembros ya fallecidos, especialmente mujeres, que tras su muerte se convierten en Abuelitas que ayudan a la madre y a la partera (Villarruel: 2012, p. 54).

Asimismo, muchas de las prácticas de las parteras no pueden realizarse dentro del Módulo de Medicina Tradicional, ya sea porque su práctica ha sido prohibida¹⁵, o porque su realización no se circunscribe al Hospital sino a casa de las embarazadas, lugar tradicional de atención del parto entre los totonacos. Algunas de estas prácticas son el ya mencionado levantamiento del niño¹⁶, el entierro de la placenta¹⁷, el baño del recién nacido y de la madre por la partera -también nombrada *Kinpaxina*¹⁸-, el lavado de ropa que sólo puede ser realizado por la misma¹⁹, el lavado de manos²⁰, o los momentos particulares de corte del cordón umbilical²¹. Dichas prácticas terapéuticas y rituales poco a poco se han dejado de practicar, debido a la canalización de los partos a los Hospitales Interculturales. La importancia de estas prácticas y su cosmogonía va más allá de brindar atención a momentos fundamentales de un embarazo y después de este, puesto que las parteras guardan una importancia social dentro del tejido social y familiar, a través de vínculos de compadrazgo²².

En la remuneración del trabajo de las parteras, recae otro de los puntos centrales en relación a la

¹⁴ El desconocimiento o no habla del español forma parte de las barreras de comunicación entre parteras y médicos, para la generación de relaciones horizontales y se conjuga dentro de las jerarquizaciones que sitúan a los médicos como personas con mayores conocimientos.

¹⁵ Una de las prácticas que ha sido prohibida, es la manteada utilizada para acomodar al bebé dentro del vientre.

¹⁶ Algunos antropólogos han dado cuenta de este proceso como ritual de paso, de forma que el recién nacido a través del ritual puede superar estados liminares, peligrosos entre la vida y la muerte, y cuyo tránsito permite la integración del recién nacido como sujeto social (Villarruel: 2012). Asimismo, este ritual forma parte del agradecimiento que la partera realiza a *puchina* (madre o dadora de vida) ante el buen término de un parto, en el que también se pide por la buena salud de la madre (Campo: 2018).

¹⁷ La entrega de la placenta es fundamental dentro de la cosmovisión totonaca, esta se entierra en la casa, y tiene por fin brindarle fuerza a las generaciones futuras de hijos. Asimismo, forma parte de los rituales que tienen por fin la división sexual del trabajo y de los espacios (Villarruel: 2012, p. 72) (Hernández: 2012, pág. 55).

¹⁸ *Kin paxina* es el nombre que se le da a la partera que brinda a la madre y al recién nacido un primer baño con hierbas medicinales que permite su pronta recuperación y significa "mi bañera" o "quien me baña" (Campo: 2018).

¹⁹ El lavado de ropa, guardan relación con las concepciones de contaminación y peligro que se atienden bajo los procesos rituales. Es la partera quien puede tener contacto con objetos calientes, que pueden contaminar o poner en peligro a quienes son más vulnerables (Villarruel: 2012, p. 84). La razón por la que únicamente las parteras totonacas pueden realizar esta labor se debe a su capacidad para transitar entre espacios antagónicos y peligrosos. Dicha característica también es asociada a su cercanía con lo masculino, que las convierte en mujeres cuya "fuerza" les permite transitar espacios que a otros podrían acarrear enfermedad o peligro, como la noche (Hernández: 2012, p. 113).

²⁰ El lavado de manos forma parte de los procesos de descontaminación que se realizan en la cultura totonaca, y que la partera debe realizar a través de bebidas como el aguardiente o refino para limpiar las impurezas que puede tener a partir del contacto con elementos calientes, como la sangre de la parturienta.

²¹ La onfalomanía, como práctica de la medicina tradicional y ancestral se presenta en distintos pueblos originarios de Latinoamérica. En la cultura totonaca se presentan prácticas adivinatorias, en función de la observación del cordón umbilical, a partir de las cuales es posible predecir el sexo y/o números de hijos que tendrá una mujer, también implica conocimientos como técnicas de corte del cordón umbilical (Villarruel: 2012, p. 74).

²² Las parteras al brindar atención a los partos se convierten en madrinas. Su participación desde el compadrazgo se amplía a las distintas esferas sociales de la vida de las familias, por ejemplo a través de su presencia en celebraciones o fiestas (Masferrer-Kan: 2004, p. 31).

valoración de su trabajo afectivo. Tradicionalmente esta remuneración se hace a través de diferentes formas (monetaria y en especie) y tiempos, (una vez terminado el trabajo de la partera, pero también tiempo después en momentos rituales y de fiesta)²³. Sin embargo, la incorporación de las parteras a los Hospitales Interculturales, también ha implicado su no remuneración en dichas instalaciones. (Villarruel: 2016, p. 108). De igual forma se presentan casos de ruptura del tejido comunitario, ante la desacreditación de las parteras que trabajan en los Módulos de Medicina Tradicional, bajo la creencia de una cooptación por parte del Estado a partir del recibimiento de ayudas y apoyos estatales, como Prospera y Oportunidades, que condiciona la atención que las parteras pueden dar a las embarazadas (Villarruel: 2016, pp. 16). Algunas de las razones por las que las parteras han visto limitado su trabajo se debe al miedo que se les infunde ante la posibilidad de ser encarceladas y a su criminalización si estas atienden un parto sin la respectiva certificación otorgada por el Estado, misma en la que sus saberes son relegados. Violentando con ello no sólo la labor de partería tradicional²⁴, sino el reconocimiento comunitario a figuras que por largo tiempo han ganado el respeto y cariño de las comunidades. Lo anterior, representa una disminución de la seguridad cultural²⁵ en el ejercicio del trabajo de las parteras, mermando la posibilidad de relaciones horizontales ante otras prácticas y saberes como los del sistema bio-médico.

CONCLUSIONES

En el marco de las políticas estatales "interculturales" impulsadas en América Latina en materia de salud, estos son ejemplos de violencias epistémicas que parten de la colonialidad del poder al no comprender visiones alternativas a las hegemónicas del trabajo y del sistema biomédico de salud, denigrando e invalidando Saberes Otros de la partería tradicional. Con estas violencias se ponen en tensión las visiones de cuidado y reproducción de la vida que se han gestado en América Latina, mismas en las que las mujeres y sus trabajos reproductivos y de cuidado, tiene un papel protagónico para la generación de ingresos monetarios, autoestima personal, identidad social y estructuración social²⁶, elementos propios de una visión integral de la vida.

Es preciso concluir que los desarrollos de las teorías feministas y la Colonialidad del poder nos permiten hacer una problematización amplia y compleja del trabajo afectivo desde el cuidado de la vida, en conjunto con los distintos marcos de poder a los que se enfrentan las parteras en la realización de sus tareas como especialistas terapeutas y rituales. Sin embargo, la valoración del carácter práctico, simbólico, espiritual y concreto reproductivo de la partería, sigue valorándose en función de los marcos de conocimiento hegemónicos, como lo representa el sistema bio-médico, ante lo cual es preciso preguntarnos por las necesidades ontológicas que den cuenta de estas otras realidades desde sus valores intrínsecos y relacionales, basados en la complementariedad, la armonía y la reciprocidad.

Profundizar en un análisis crítico de los afectos en el trabajo de partería y de las tendencias hacia una visión amplia y heterogénea del trabajo en la que se ubique no sólo el trabajo asalariado, sino también los trabajos afectivos, de cuidado, reproductivos y emocionales, todos ellos diversos y simultáneos, implica

²³ La retribución por el trabajo de las parteras no es un tema puramente crematístico, también tiene un carácter ritual, basado en circuitos de reciprocidad, y al igual que los demás rituales, tiene un carácter purificador para las parteras que prestan sus servicios (Hernández: 2012, p. 131).

²⁴ Una de las formas de reconocimiento social de las parteras en la Sierra Norte de Puebla, es el ánimo de brindar atención sin importar circunstancias, por lo que la negativa que han tenido las parteras a atender a embarazadas ha impactado en su reconocimiento a nivel social, como buenas parteras.

²⁵ La seguridad cultural refiere al entorno en el que hay un reconocimiento a las diferencias de poder, las interacciones interculturales subyacentes, como la discriminación institucional y los orígenes históricos de dichas relaciones de poder, como la colonización y las relaciones coloniales (Cameron, Andersson, McDowell, & Ledogar: 2010).

²⁶ El *trabajo descolonial* forma parte de las propuestas teóricas que retoman el trabajo reproductivo de las mujeres a partir de la categoría de Solidaridad Económica en cuanto forma de control del trabajo no heterónoma que articula la reciprocidad expresa no solo entre seres humanos sino con la vida en general (Madre Tierra), la producción mercantil simple y el trabajo femenino orientado a la producción y reproducción de la vida, atendiendo no sólo a la satisfacción de las necesidades básicas sino a la reproducción integral de la vida (Marañón-Pimentel: 2017).

considerar a las parteras como sujetas teóricas y no pasivas, así como partir del presupuesto de no-existencia de paradigmas explicativos universales, que evitan el conocimiento y re-conocimiento de otras realidades.

Algunas de estas herramientas con posibilidad para hacer frente a estas limitaciones, se presentan con las teorías nativas cuyo objetivo principal es el conocimiento de otras realidades, cuyas posibilidades son tantas como contextos varios. Desde estas teorías es importante saber ubicar nuestro papel como traductores alejándonos de las referencias epistemológicas naturalizadas o universales, basados en una idea de "complementariedad", es decir de construcción y comprensión del conocimiento del otro a partir del supuesto de existencia de un referente común y natural, reduciendo el conocimiento y la comprensión de otras realidades a lo compatible con la realidad hegemónica, como referente común a partir del cual hay una multiplicidad de modelos explicativos. Es así que una aproximación más certera del trabajo afectivo de partería, que realmente contemple los saberes y concepciones del otro, pueden surgir de estos otros modelos explicativos de "no adhesión" o conflicto, integrados por puntos de encuentro, des-encuentro, traducción, comparación, invención y co-inventoría, basados en el poder creativo y la autodeterminación ontológica de las personas. (Cadwell: 2015). Desde ellos es crucial contemplar el carácter espiritual que implica el trabajo afectivo de partería, mismo que da cuenta de la integralidad de su trabajo y de su función creadora de lo común.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBÓ, X. (2004). "Interculturalidad y salud", en: Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas. Abya-Yala. Quito. pp. 64-75.
- BERTELY, M., & GUTIÉRREZ, R. (2008). "Perspectivas teóricas en torno a la construcción de ciudadanía alternas", en: Ciudadanía Intercultural. Conceptos de pedagogías desde América Latina, de J. Ansión, & F. Turbino S Alfaro. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- BUENABAD, E. M. (2015). "La educación intercultural y bilingüe (EIB) en México. ¿El camino hacia la construcción de una sociedad democrática?", Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad, Puebla. pp. 103-131.
- CADWELL, S. R. (2015). *DISYUNTIVAS CORPORALES: HACIA UNA TEORÍA TOTONACA DE LA DIABETES EN IXTEPEC, PUEBLA*. México: TESIS Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- CAMERON, M., ANDERSSON, N., MCDOWELL, I., & LEDOGAR, R. J. (2010). "La epidemiología culturalmente segura: ¿Oxímoron o imperativo científico?", Journal of Aboriginal And Indigenous Community Health. Año 8, n° 2. pp. 1-24.
- CAMPO, L.L. (2018). "Conocimientos de los Makuchinanin Tutunakú en Huehuetla, Puebla, México". Revista Etnobiología. n°. 2, Agosto, Universidad Intercultural del Estado de Puebla, Huehuetla, pp. 5-17.
- CARBULLANCA, C. (2014). "Mitos y logos. Nuevos caminos de la hermenéutica latinoamericana", Estudios de Religión. Vol. 28, n°. 1, Junio Julio, pp. 135-156.
- CIOMPI, L. (2007). "Sentimientos, afectos y lógica afectiva. Su lugar en nuestra comprensión del otro y del mundo", Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq. vol.27 n°.100, Madrid, pp. 425-443.
- CLOUGH, P. (2008). "(De) Coding the Subject-in- Affect". Subjectivity, Vol: 23, n°. 1, pp.140-155.
- DIETZ, G. (2003). Multiculturalismo interculturalidad y educación: una aproximación antropológica. Universidad de Granada, Granada.

- FEDERICI, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas. Traficantes de sueños*, Madrid.
- GAGO, V. (2019). *LA POTENCIA FEMINISTA. O el deseo de cambiarlo todo*. Traficantes de sueños, Madrid.
- GALEGUILLOS, C.J. (2011). *KOÑIN: SIGNIFICACIONES DEL NACIMIENTO PARA LAS MUJERES MAPUCHE DE LA COMUNA DE TIRÚA*. Vladivía: TESIS Universidad Austral de Chile. Chile.
- GASCHÉ, J. (2008). "Niños, maestros, comuneros y escritos antropológicos como fuentes de contenidos indígenas escolares y la actividad como punto de partida de los procesos pedagógicos interculturales: Un modelo sintáctico de cultura", en: *Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*, de J. Gas Bertely. Abya-Yala, pp. 279-375.
- GONZÁLEZ-FERNANDES, J. (2010). *Seducción, ilegalidad y pasiones: las relaciones afectivas de los esclavos negroandinos a finales de la colonia*, TESIS Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- GUTIÉRREZ, R. (2015). "A propósito del trabajo de Silvia Federici. Colocar la reproducción material y simbólica de la vida social y la capacidad humana de producir lo común, como punto de partida para la reflexión crítica y la práctica política", *Revista de estudios Comunitarios El Apantle. Común ¿para qué?*, n.º. 1, octubre, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos Puebla, pp. 160-176.
- GUTIÉRREZ, R.; SALAZAR-LOHMAN, H. (2015). "Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente", *Revista de estudios Comunitarios El Apantle. Común ¿para qué?*, n.º. 1, octubre, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos Puebla, pp. 15-50.
- HERNÁNDEZ, M.S. (2012). *Parteras y protestantismo: Una aproximación a Zangozotla, pueblo totonaco de la Sierra Norte de Puebla, México*. TESIS Escuela Nacional de Antropología.
- JIMÉNEZ, Y. (2009). *Cultura comunitaria y escuela intercultural*. Ponencia presentada en el IAIE, Veracruz.
- LARA, A., & DOMÍNGUEZ, G. (2013). "El Giro Afectivo", *Athenea Digital*. n.º. 13, Noviembre, Universitat Autònoma de Barcelona, *Fractalidades en Investigación Crítica*, Barcelona, pp. 101-120.
- LUGONES, M. (2005). "Multiculturalismo radical y mujeres de color", *RIFP*. n.º. 25, Binghamton University, pp. 81-75.
- MARAÑÓN-PIMENTEL, B. (2014). "Crisis global y descolonialidad del poder: la emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria", en: *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 20-59.
- MARAÑÓN-PIMENTEL, B. (2017). *Una crítica descolonial del trabajo*. Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- MARCOS, S. (2014). "La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: descolonizando las creencias religiosas", en: *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca. Cauca. pp. 143-160.
- MARTÍNEZ, L. (2018). "*Imperialismo emocional y capitalismo afectivo*", *Diagonal*, El Salto, Cuidados. 20 de enero: <https://www.elsaltodiario.com/cuidados/feminismo-imperialismo-emocional-capitalismo-afectivo>
- MASFERRER-KAN, E. (2004). *Totonacos. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- MASSON, S. (2011). "Sexo/género, clase, raza: feminismo descolonial frente a la globalización. Reflexiones inspiradas a partir de la lucha de las mujeres indígenas en Chiapas", *Andamios*. Vol. 8, n.º. 17, septiembre-diciembre, pp. 145-177.

- MASSUMI, B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke
- MCCORMACK, D. (2003). "An event of geographical ethics in spaces of affect." *Transactions of the Institute of British Geographers*. Vol: 28, Publicación: 4, pp. 488-507.
- MENÉNDEZ, E. L. (2018). "Antropología médica en América Latina 1990-2015: Una revisión estrictamente provisional", *SALUD COLECTIVA*. Universidad Nacional de Lanús, Vol. 14, n°. 3, pp. 461-481.
- OÑATE, T.D. (2016). *Ser sembrado para ser nombrado: Partería nahua, saberes y prácticas en confrontación con los servicios de salud en la Huasteca hidalguense, México*. TESIS doctoral Universidad Autónoma Metropolitana.
- PEREDES, J. & COMUNIDAD MUJERES CREANDO. (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Cooperativa El Rebozo, La Paz.
- PASSERINI, L. (2008). "Connecting Emotions, Contributions from Cultural History", *Historiein*. n°. 8, pp. 117-127.
- PÉREZ-OROZCO, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de sueños, Madrid.
- PUJAL-LLOMBART, M. (2003). "La tarea crítica: interconexiones entre lenguaje, deseo y subjetividad", *Política y Sociedad*. Año: 40, n°. 1, pp.129 - 140.
- PULIDO, G. (2009). *Violencia epistémica u descolonización del conocimiento*, en: *Sociocriticism*. Vol. XXIV. Editorial provisional para códigos, n°. 1 y 2. Granada. Pp. 173.201.
- QUIJANO, A. (1999). "¡Que tal raza!", *Ecuador Debate*. Etnicidades e identificaciones, n°. 48, diciembre, CAAP, Quito, pp. 141-152.
- QUIJANO, A. (2008). "El trabajo al final del Siglo XX", *Ecuador Debate*. Clases Medias, n°. 74, agosto, CAAP, Quito, pp. 187-204.
- RODRÍGUEZ-GARCÍA, R. (2017). "Nodrizas y amas de cría. Más allá de la lactancia mercenaria", *Revista Internacional de Éticas Aplicadas*. Año: 9, n°. 25, Centro de Salud de Singüenza, UNED, pp. 37-54.
- RUSSELL-HOCHSCHILD, A. (2008). *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Traficantes de sueños. Madrid.
- SANDOVAL- FORERO, A. (2003). *Lectura crítica del Plan Puebla Panamá*. Insumos Latinoamericanos, Libros en red.
- SARTORELLO, S. C. (2014). "La co-teorización intercultural de un modelo curricular en Chiapas", *Revista mexicana de Investigación Educativa*. n°. 60, RMIE, México, pp. 73-101.
- SECRETARÍA DE SALUD, (2014). *Programa de acción específico. Salud Materna y Perinatal 2013-2018*, México.
- SEDANO, A. M. (2000). "Hacia una educación intercultural. Enfoques y modelos", *Revista complutense de educación*. Vol. 9, n°2, Departamento de Teoría e Historia de la Educación, Facultad de Educación- Centro de Formación del Profesorado, Universidad Complutense, Madrid. pp. 101-135
- SIBAI, S. A. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Akal, Madrid.
- SQUIRE, C. (2001). "The Public Life of Emotions", *International Journal of Critical Psychology*. n°. 1, Marzo, Londres, pp. 27-38.

- VEGA, C.; MARTÍNEZ-BUJÁN, R.; PAREDES, M. (2019) "Introducción. Experiencias, ámbitos y vínculos cooperativos para el sostenimiento de la vida", en: Cuidado, comunidad y común. Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida. Traficantes de sueños. Madrid, Pp. 15-50.
- VILLARRUEL, C. M. (2012). *LEVANTAMIENTO DEL NIÑO. COSMOVISIÓN Y RITUAL EN UNA COMUNIDAD TOTONACA DE PAPANTLA, VERACRUZ*. México: TESIS Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
- VILLARRUEL, C. M. (2016). *El oficio de partera y las políticas de salud intercultural. El caso de las parteras totonacas del Módulo de Medicina Tradicional en Huehuetla, Puebla*. TESIS Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- WALSH, C. (2007). "Interculturalidad, colonialidad y educación", Revista Educación y Pedagogía. n°. 48, MayoAgosto, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador, pp. 25-35.
- WALSH, C. (2005). "Introducción. (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad", en: Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, pp.13-36.
- WALSH, C. (2008). "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado". Tabula rasa. pp. 131-152.
- WEBER, M. (1964). *Economía y Sociedad. Esbozos de Sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica, México.
- WETHERELL, M., y EDLEY, N. (1999). "Negotiating Hegemonic Masculinity: Imaginary Positions and Psycho-Discursive Practices", *Feminism & Psychology*. Año: 9, n°. 3, AprilAugust, pp.335-356
- ŽIŽEK, S., & JAMESON, F. (1998). "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional* , 137-188.
- ZOLLA, C.; MELLADO, V. (1995). "La función de la medicina doméstica en el medio rural mexicano", en: Las mujeres y la salud, México, COLMEX, pp. 71-92.

BIODATA

Rosa Pamela PALOMINO RUÍZ: Equipo de co-investigación: Solidaridad económica, Buenos Vivires y Descolonialidad del poder, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM. rosa_palomino@enah.edu.mx. Es antropóloga con mención honorífica por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Ha participado en el Proyecto PAPIIT-UNAM IN303216: De la crisis estructural del empleo al trabajo recíproco en el México actual y como co-autora en el Libro: Trabajo y organizacionessolidarias en México. La tensión entre los discursos y las prácticas. Así como en eventos académicos como el Segundo. Encuentro/Taller: Descolonialidad del poder y Pre-ALAS México 2019.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 203-216
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Pensamiento político pos-fundacional y la izquierda contemporánea

Post-foundational political thought and the contemporary left

Juan David MILLÁN

<http://orcid.org/0000-0001-9652-7664>
juanmillan561@hotmail.com
Universidad Católica del Maule, Chile

Juan Fernando AGUILAR

<http://orcid.org/0000-0002-1864-1864>
serpico096@gmail.com
Universidad Católica del Maule, Chile

Julio César OSSA

<http://orcid.org/0000-0002-3079-3318>
juceosssa@gmail.com
Fundación Universitaria de Popayán, Colombia

Jean Nikola CUDINA

<http://orcid.org/0000-0003-4004-7615>
j.nikolacudina@hotmail.com
Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium, Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4003326>

RESUMEN

Este artículo realiza una lectura crítica del pensamiento político posfundacional y su influencia en la política contemporánea, particularmente en el espectro de la izquierda. Se abordará la noción del acontecimiento y su relación con la díada de lo político y la política, siempre presente en el pensamiento posfundacional. El pensamiento político posfundacional, desde su postura de debilitar las estructuras fundantes, antes inamovibles, parece erigirse como un abordaje de posibilidades ante los fenómenos sociales contemporáneos.

Palabras clave: Pensamiento posfundacional, socialismo XXI, filosofía política, izquierda lacanian.

ABSTRACT

This article makes a critical reading of the post-foundational political thought and its influence on contemporary politics, particularly in the spectrum of the left. The notion of the event and its relationship with the political and political dyad, always present in the post-founding approach, will be addressed. Postfoundational political thinking, from its position to weaken the founding structures, previously unremovable, seems to be erected as an approach of possibilities to face contemporary social phenomena.

Keywords: Post-foundational thought, socialism XXI, political philosophy, lacanian left.

Recibido: 15-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



INTRODUCCIÓN

Antes de abordar el pensamiento posfundacional desde el enfoque político y su efecto sobre la izquierda contemporánea, se hace necesario darle una definición práctica y dilucidar su origen en las discusiones epistemológicas de los últimos tiempos. De forma consecuente, el presente artículo estudiará su influencia en la política y en los fenómenos sociales. Hacia el final, se esbozará el porvenir discursivo del enfoque posfundacional en los años próximos.

Oliver Marchart (2009) declara que el pensamiento posfundacional hace referencia inmediata a un estado que no necesariamente sucede a un lugar originario, sino que se contrapone a lo que en un principio se consideró fundacional, al punto de partida construido de principios que se tienen como innegables e inmunes a cualquier crítica. El pensamiento posfundacional no pretende destruir los fundamentos en sí, sino debilitar su status ontológico, su inmovilidad y persistencia en el tiempo para que nuevos discursos, acaso fundamentos, tengan un espacio dialéctico.

Marchart (2009) ubica el origen del pensamiento posfundacional en el pensamiento europeo continental, principalmente desde Martin Heidegger, Jacques Lacan, Claude Lefort y Jacques Ranciere, entre otros, en tanto que los mencionados pensadores apostaron por una crítica epistemológica a lo que durante décadas se mantuvo como irrefutable. Por su parte, Tomás Marttila (2015) lo rastrea desde las corrientes estructuralistas discursivas representadas en un primer momento por Michel Foucault. Para Foucault, tal como lo manifiesta en *La arqueología del saber*, un enunciado, en tanto que es un acontecimiento que ni la lengua ni el sentido agotan, puede instituirse como un símbolo, una costumbre o tradición que liga, que se repite y pervive en el tiempo (Foucault, 2002). Lo discursivo, como una ligadura que, según Foucault no deja de repetirse y reactivarse, sería estudiada también por Jacques Derrida en su filosofía de la deconstrucción, donde buscaría descomponer las estructuras discursivas que se nos ofrecen tanto en el diario vivir, como en lo político y en el campo epistemológico. Para Derrida (1989), lo que se dice sobrepasa cualquier intención y revela que, pese a la intención del enunciado, quien habla rara vez comprende realmente el contenido o la intención de su discurso. Aun así, pese a la ignorancia casi inevitable de lo que se escribe en nuestra subjetividad y en el campo social, tales enunciados se dan como hechos, como fundamentos muchas veces irrefutables (Vázquez, 2016).

Más allá del origen desde el estructuralismo, la deconstrucción o las producciones de significados, el pensamiento posfundacional surge como un relativizador de las estructuras o discursos que, hayan sido o no contruidos sobre fundamentos firmes, terminan siendo cuestionados en sus propios significados fundantes y su permanencia en el tiempo (Leggett, 2013). Para Ernesto Laclau, la ausencia de un fundamento final e incuestionable es la condición misma para que la existencia de nuevos discursos logre refundar las disciplinas e instituciones que el pensamiento posfundacional aborda en sus debates políticos y disciplinarios (Laclau, 1988).

ENFOQUE POSFUNDACIONAL ANTE LA POLÍTICA

Frente al campo de lo político, ante la aparición en los últimos años de diversas tergiversaciones teóricas y revoluciones fallidas, Marchart señala la pregunta angular del pensamiento político posfundacional: ¿Por qué la política como concepto único, demuestra ser insuficiente en un cierto punto y, por lo tanto, es menester suplementarla con otro término? (Marchart, 2009, pag 18). Ante el panorama político gestado desde el siglo XX hasta nuestros días, ante los continuos fracasos de diversas ideologías como el socialismo y las posturas rebeldes de la contracultura gestada en los años 60, pensadores como Giorgio Agamben han optado por un nihilismo cercano al de Nietzsche cuando considera que ni la modernidad, ni la posmodernidad, ni ninguna de sus fundaciones, podrán mantenerse en el tiempo (Agamben, 1998). Posturas como la de Agamben han sido interpretadas como un eco al pensamiento posfundacional en tanto que, si bien no propone nuevas

fundaciones, la negación de un fundamento final da entrada a otros discursos, a la renovación de lo auténticamente político a través de la filosofía política que es siempre posfundacional en tanto que se distancia de la idea de un fundamento último e intangible (Mihkelsaar, 2014).

Warren (2016), afirma que lo político en la contemporaneidad asiste a una negación de sí mismo, a una ruptura que venía anunciándose desde su misma fundación, manifestándose en desesperanza y violencia Beveridge (2017). Considera además que nos encontramos en la era de la despolítica donde, entre los enfrentamientos de contingencias sin destino, lo político no se manifiesta; a raíz de ello, y a consecuencia de su imposibilidad para ser ubicado en una corriente única, lo político ha sido revalorizado y difuminado en las ciencias sociales bajo el prefijo "Pos", el cual alude a una ruptura con las viejas tradiciones (Gonnet y Romero, 2012). Sin embargo, el pensamiento posfundacional, dada su inherente crítica a lo fundante, es cuestionado en tanto que puede hacer de la política algo inauténtico o falseado, algo que la sobrepasa y desfigura lo que debería mantenerse como una política real, como una política que no esté obligada al consenso de opiniones ni a la renuncia por hacer de la política el arte de lo posible (Zizek, 2008). Ante una política falseada se imposibilita el surgimiento del acontecimiento político, interpretado desde Zizek como una irrupción que socava lo establecido; así mismo, la política inauténtica reafirma al capitalismo como horizonte económico insuperable (Zizek, 2014) Mas, la respuesta del pensamiento posfundacional alude a que el momento político, o bien, el nacimiento de una verdadera política, tiene como condición principal la ausencia del fundamento último, la presencia, aunque abroquelada, de un pensamiento político posfundacional (Yabkowski, 2013).

¿Cuáles son los efectos del pensamiento político posfundacional para la izquierda contemporánea? No debe olvidarse que el objetivo de toda revolución, ya sea cultural, militar o epistemológica, es la refundación de un nuevo cuerpo, o bien, como lo pensaba Hannah Arendt (1992), del nacimiento de una nueva realidad, una nueva política. Arendt, al estudiar la revolución como fenómeno político de carácter reciente, sustenta que toda lucha es contingente, propensa al acontecimiento y que no puede enmarcarse en un fundamento final en tanto que ello llevaría al fracaso revolucionario (Di Peggio, 2016). Si bien la izquierda política y su afán revolucionario acarrear un eco, sin importar su enfoque, al pensamiento posfundacional en tanto que su intención misma es la de refundar el cuerpo civil, no puede caerse en el fracaso de la revolución al pretender socavar un fundamento final para reemplazarlo por otro no menos inamovible que imposibilite la contingencia, el acontecimiento. Los efectos de la Revolución Chavista, el Peronismo-Kirchnerismo y las revoluciones culturales bolivariana y ecuatoriana del siglo XXI han forzado al trasegar revolucionario a vivir en tiempos de no-acontecimientos al haber, en efecto, reemplazado un fundamento último e inamovible por otro no menos incuestionable. Zizek, el filósofo y crítico cultural esloveno, considera ante tal panorama, ante la evidente crisis de fundamentos, que la izquierda global deberá plantearse un retorno a una auténtica política, una en la que los acontecimientos logren, de manera precisa, una concreción y un sostenimiento en el futuro (Zizek, 2004).

La apertura propuesta por el pensamiento posfundacional conlleva el riesgo de un panorama impredecible donde puede darse un vuelco liberador para el sujeto y la política, o una incertidumbre que desemboque en un retorno a lo totalitario, a un escepticismo general con un fondo conservador como ha ocurrido en Europa y ocurre en América Latina con el surgimiento de la derecha (Yabkowski, 2013). Como respuesta, Laclau y Chantal Mouffe, pensadores de la izquierda contemporánea que se han alejado del marxismo clásico, declaran que el pensamiento posfundacional ofrece una manera más compleja de pensar la democracia. Laclau propone liderazgos políticos dispuestos al acontecimiento desde lo que él llama "la revolución democrática" ante el vacío que deja la ausencia del fundamento final (Fair, 2016). Así mismo, considera que el pensamiento posfundacional acarrea posibilidades antaño dormidas no solo para la democracia, sino para la política general cuando el discurso fundacional, antes implacable, se reduce en su ontología y da lugar a una progresiva transformación social (Mihay et al., 2017).

Aun frente a lo narrado, a partir de los socialismos y las revoluciones del siglo XX y XXI, la crítica al pensamiento político posfundacional se asienta, entre otros factores, en las debilidades de su negación de lo

ideológico como falsa conciencia, y la propuesta de una sociedad posfundacional en sí misma en tanto que el tejido social impide cualquier fundamento que encierre la noción de su significado total (Pereira, 2015). Así mismo, ante la publicación de la obra de Laclau, La razón populista, autores como Benjamín Arditi problematizaron la teoría del populismo, donde, si bien se crítica la ideología, se sigue proponiendo un nombre, un líder desde la noción hegemónica, un nombre que bien puede revertirse desde lo posfundacional a lo fundacional (Retamozo, 2017).

Una negación de la ideología, o bien, de una política fundante como lo piensa Zizek (2008) acarrea el riesgo de una política falseada, razón por la cual se desconfía de las diferentes vías para lograr el socialismo; puesto que “el socialismo de las otras vías” puede conducir al mismo resultado o al mismo punto dónde tuvo inicio la revolución (Althusser, 1978). El “socialismo de las otras vías” que inició Mao Tse Tung con la Revolución Cultural china hasta el socialismo del siglo XXI, efectivamente ha terminado en el desastre económico o en un completo regreso al capitalismo (Zizek, 2017).

El retorno de las revoluciones al mismo lugar en el que empezaron ya había sido previsto por el psicoanalista francés Jacques Lacan, quien, en el Seminario XX, afirmaría que la palabra “Revolución”, encerraba en sí misma la noción del regreso (Lacan, 1981). Si bien Lacan se mostró escéptico ante las revoluciones, considerándolas en buena medida como un llamado a un amo todavía más feroz, su pensamiento encerraría las bases de lo que años después sería conocido como la Izquierda Lacaniana, punto de encuentro de nuevas aproximaciones de la izquierda contemporánea, donde se rescata el valor de la decisión propia que surge durante el análisis, aquella decisión que no está vigilada ni causada por el discurso del amo (Montalbán, 2014). Tal decisión, en palabras de Jorge Alemán, erige una apuesta sin garantías, un acto sin un Otro, acaso, sin un amo (Alemán, 2009). ¿Cómo se relaciona la Izquierda Lacaniana con el pensamiento político posfundacional? Hemos mencionado la liberación desde el discurso del amo, mas, de forma similar a lo fundante, se expone el Nombre del Padre y la liberación de su mirada cuando éste cae y la sociedad se levanta en busca de un nuevo sistema, o bien, de nuevas fundaciones (Grammatopoulos, 2018). La izquierda lacaniana, en relación al estudio del poder empleado por Foucault, ofrece una visión más profunda de la contemporaneidad, estudiando el goce posmoderno y su relación con las formas de dominación contemporáneas (Kapoor, 2017). Zizek, a lo largo de su obra general, retoma el término lacaniano del goce; el mismo cuya promesa, cuya satisfacción efímera, parece inscribirse en una suerte de eternidad ante los ojos del sujeto, lo cual constituye una de las bases mismas del capitalismo: el gozar en todo momento, aun en la miseria (Zizek, 2000a). Para Zizek, el concepto del goce ha de ser tenido en cuenta en toda revolución, en toda izquierda y gobierno que pretenda sostenerse en un futuro. Podríamos afirmar que la subjetividad en Lacan, su noción de sujeto dividido e inmerso en una serie de constantes identificaciones y fracasos, represiones y sublimaciones, establece un acto político desde lo interno (Zizek, 2000b).

Como mencionamos antes desde Zizek el pensamiento político posfundacional imposibilita el acontecimiento, ergo, podría decirse también que impide, no la revolución en sí, sino la revolución capaz de trascender a sí misma, de cambiar la hegemonía y pensar la política no como un arte posible, sino, como diría Zizek, una verdadera política, un arte de lo imposible, de encontrar otras vías más allá de las que el capitalismo ha trazado e instaurado como efectivas (Zizek, 2008). Si bien la izquierda lacaniana ha optado, entre otros destinos, por una renuncia al discurso del amo, se hace necesario nombrar la noción de una tradición más antigua, aquella que el pensador italiano Antonio Gramsci denominó en los años veinte como Hegemonía cultural (Gramsci, 1975). La hegemonía, concepto marxista retomado por Gramsci, propone que las clases dominantes ejerzan el control social desde la economía, la política, y por sobre todo, desde la cultura. Lo que el sujeto, entendido como un colectivo, debe procurar en su acción, es no solo el cambio político y económico, sino uno cultural, un acontecimiento que se instaure como transformador y sostenga una nueva hegemonía, una nueva conciencia de clase (Gómez, 2018). Si las revoluciones obvian el valor de la cultura en el acontecimiento político, entonces el acto será un suceso vacío, un no-acontecimiento destinado a perpetuar otro fundamento inamovible, y la rebelión estará destinada a un regreso al punto de partida, o a un retorno a lo totalitario tal como lo plantó anteriormente Yabkowski (2013). Como ilustración de

lo recién expuesto, Slavoj Žižek ha sostenido que la Revolución Cultural de mitad del siglo XX generó las condiciones ideológicas que dieron origen al capitalismo multicultural (Žižek, 2008).

Sin embargo, la respuesta del pensamiento político posfundacional es perentoria cuando afirma que solo desde un enfoque posfundante en la política se pueden dar los acontecimientos, los mismos que plantea Badiou como una emergencia que rompe con lo establecido (Aidar, 2017). Finlayson (2017) considera que ante las variables esferas de lo político y sus contextos en la actualidad, podría hacerse necesario tornarse hacia el pensamiento posfundacional y su noción propia y diferenciadora de lo político y la política para encontrar otros horizontes de reflexión.

¿Cuál es la relevancia del pensamiento político posfundacional? Caraus (2017) considera que en un primer instante el pensamiento posfundacional parece no ofrecer nada nuevo, apenas una crítica metafísica a un fundamento no menos abstracto que ha estado siempre en el pensamiento occidental, incluido el concepto de lo político y del acontecimiento (Lefort, 2011). Ahora bien, se hace menester declarar que el pensamiento posfundacional, en relación al acontecimiento, conlleva ideas tan antiguas, y sin embargo, tan presentes como el acontecimiento, lo ontológico y lo óntico en Heidegger y el surgimiento político posfundacional de la Izquierda Heideggeriana (Mertel, 2017). Según Marchart, (2009), los pensadores de la Izquierda Heideggeriana están enlazados al posestructuralismo y al pensamiento posfundacional desde la noción del acontecimiento en el filósofo alemán Desde Ser y Tiempo. Heidegger plantea una liberación del pensamiento más allá de cualquier constructo que pueda amarrarlo; más, de forma parecida a la crítica constante al pensamiento posfundacional, tal debilitación del fundamento ontológico conlleva al abismo del fundamento, a un terreno irresolución y duda (Paris, 2017). No obstante, el pensamiento de Heidegger relacionado al acontecimiento hace parte de sus últimas reflexiones, alejándose por momentos de la racionalidad filosófica, para buscar la verdad, la autenticidad del acontecimiento o evento interior (Lewis 2017).

Para Gilles Deleuze (1989) no hace falta determinar ni la lógica ni el sentido del acontecimiento; contrario a ello, se debe insistir en que existen fuerzas disímiles que regulan la vida cotidiana, que se constituyen en un paso necesario para el advenimiento de la contingencia, del acontecimiento en lo político. Por otro lado, desde la crítica al pensamiento posfundacional, se tiende a confundir el enfoque posfundante con el pensamiento antifundacionalista, el cual no pretende la debilitación ontológica de los fundamentos, sino la ausencia total de los mismos, lo que, en efecto, imposibilita el acontecimiento y el sujeto político (Mendonça, De Freitas y Barros (2016). Frente al sujeto en sí, Laclau manifestará que toda subjetivación es política en tanto que toda realidad se instituye políticamente; ergo, todo sujeto es y será un sujeto político. (Laclau, 2000). Si retomamos la crítica de Žižek (2014) en relación al panorama político contemporáneo nos hallamos frente a lo que Deleuze (2002) denominó como sujeto larvario, un sujeto involucionado y conforme a los postulados de la embriología en tanto que su evolución necesita de movimientos y torsiones forzados que, de no llevarse a cabo, se resguarda en la inmovilidad y el silencio. Podría afirmarse que la espera en la que subyace el sujeto larvario aguarda el acontecimiento, la contingencia del campo social (Fair, 2013).

Mas Deleuze propone el rescate del acontecimiento, la crítica posfundacional a los sistemas cerrados que proponen los fundamentos últimos (Abadi, 2016). Laclau manifestará que lo social, en tanto que nada último puede inscribirse en su tejido, es siempre contingente. Para Laclau, el pensamiento posfundacional, ante la ausencia de determinantes, propone una sociedad como producto contingente siempre en conflicto (Fair, 2013). Frente a lo narrado, la contingencia, como permanente en el espectro social, se ha venido manifestando en las últimas décadas en la política latinoamericana por los procesos políticos de Néstor Kirchner, Evo Morales y Rafael Correa, entre otros, quienes fueron antecendidos por distintas formas de protesta social y de participación política de diferentes colectivos (Retamozo & Di bastiano, 2017).

Jacques Rancière considera que el pensamiento posfundacional propuesto por Laclau, particularmente desde el populismo, encierra el riesgo intrínseco de un mal gobierno, al tiempo que Laclau critica la idea de la vacuidad en Rancière al considerarla demasiado optimista ante las supuestas tendencias democráticas de

una sociedad (Bowman, 2007). Podría afirmarse desde Žizek que ambas críticas son razonables dado que el pensamiento posfundacional, de acuerdo a Martilla (2015) adolece de déficits teóricos en su carencia de fundamentos hegemónicos, lo cual puede llevar a la política a un estado de incertidumbre, al estado espectral que, según Bosteels (2016), conduce a la melancolía, a la sensación de que algo se ha ido de las manos. El estado espectral, o bien, la melancolía en la política, podría traducirse, más allá de lo manifestado por Di Pego (2016) en relación al ascenso de las derechas ante el fracaso de las revoluciones, en la aflicción de la izquierda al ver antiguas naciones simpatizantes con el marxismo, erigiéndose contra la hegemonía revolucionaria en una suerte de feroz contra-hegemonía al encontrar una izquierda sin un proyecto político definido, una izquierda que no es realmente política (Reyes, 2012).

LO POLÍTICO Y LA POLÍTICA, UN RECORRIDO POR LOS FENÓMENOS SOCIALES

El pensamiento político posfundacional retoma una diferencia entre lo político y la política nacida desde el trabajo del pensador Carl Schmitt en su obra *El concepto de lo político*, cuyo pensamiento ha sido estudiado y apropiado tanto por la derecha como por la izquierda contemporánea (Viriasova, 2016). El pensamiento posfundacional lo retoma y plantea la diferencia al afirmar que lo político refiere a las instituciones de la sociedad, mientras que la política refiere a las prácticas políticas convencionales. No obstante, la diferencia propuesta por Schmitt ha sido retomada como concepto hasta hace poco, y las nociones entre lo político y la política siguen siendo, si bien similares, conceptualmente diversas (Camargo, 2013).

Marchart (2018) declara que el pensamiento político posfundacional retoma lo político y la política como entes separados que se complementan en una democracia ante la pérdida contemporánea de la noción de lo político. Lo político vuelve a la teoría política contemporánea a causa del surgimiento del pensamiento posfundacional, que, considerando un horizonte donde la política general no tenga fundamentos, las nociones clásicas fallarán al explicar los fenómenos contemporáneos; por eso mismo se precisa una diferencia en lo político y la política (Camargo, 2013). Para autores como Žizek y Ardití, la política representa lo estático y la repetición, mientras que lo político es eminentemente el móvil principal de una praxis intensa y de contingencias (Viriasova, 2016). De tal modo, lo político aparece como un momento de crisis entre el sistema burocrático-administrativo de las instituciones, lo cual conlleva la necesidad de refundar el campo de lo social, de negarse a aceptar, como lo señalaría Camargo (2013), cualquier fundamento que repita la hegemonía.

¿Cómo se ha manifestado la relación entre lo político y la política en los fenómenos sociales del siglo XX y XXI? Para empezar, en el campo de las revoluciones, cualquiera que sea su causa y su modo, se hace preciso nombrar a Gilles Deleuze (1989) cuando señala que es precisamente el desequilibrio entre lo político y la política lo que hace posible las revoluciones.

En el 2014 el movimiento Podemos, de España, impulsado por los Indignados, clamó que la política española había llegado a una encrucijada y que ellos eran ahora la representación del pueblo. Podemos utilizó la estrategia del populismo, similar a la propuesta por Ernesto Laclau (Eklundh, 2018). La política, de acuerdo a nuestra diferenciación previa, viene a ser en este caso la política española, como aquello inamovible y tradicional, mientras que lo político, viene a ser el movimiento Podemos, el móvil de las contingencias tal como lo señala Viriasova (2016). No obstante, más allá del pensamiento posfundacional, de la demanda por parte de los Indignados, se manifiesta la decisión, concepto que, en tanto que proviene de un sujeto, tiene un carácter fundante (Retamozo, 2011). Laclau, en un eco a la Izquierda Lacaniana, plantea la decisión como un locus identificatorio por parte del sujeto frente a la estructura, una identificación que al ser múltiple, fracasa de forma inevitable, sin embargo, el deseo identificatorio, el deseo de querer ser, continúa a pesar de todo (Eklundh, 2018). El populismo del movimiento Podemos, pretendía despertar el apoyo de la izquierda y promover una contra-hegemonía frente a la política española.

Ahora bien, desde la contra-hegemonía y el populismo refundante encontramos cuatro vertientes fundamentales de su esquema populista, el mismo que, tanto en Podemos como en otros movimientos contemporáneos, aboga por una representación de la gente y su subjetividad.

Fair (2016), desde el populismo posfundacional destaca los siguientes: El primero alude al papel principal desempeñado por la figura individual del líder populista en los procesos de la representación política. El segundo refiere a la necesidad como un móvil de lo político frente a la política, refiere a la noción de la demanda social insatisfecha como unidad mínima de cualquier análisis político. En tercer lugar, anudado al segundo, se vincula una representación del líder populista a las demandas por satisfacer, integrándolas de forma discursiva al sistema político en la lucha contra-hegemónica. Al final, pone énfasis en el rol del afecto y las ligazones en torno a los liderazgos populistas.

La contra-hegemonía del movimiento Podemos, anudada a la contingencia entre lo político y la política, como en toda revolución que haga un eco a Antonio Gramsci, contenía el concepto de la demanda radical el cual, desde el populismo, pretende una reivindicación igualitaria (Biglieri, 2017). Ya Gramsci (1975) había propuesto a la cultura como base principal de la hegemonía dominante que había que revertir, a la cual darle otra conciencia en la lucha de clases; para Biglieri (2017), tanto Laclau como Mouffet retomaron el marxismo donde Gramsci lo dejó, llevándolo hasta sus límites en lo que después sería conocido como posmarxismo al tomar el cuestionamiento de sus bases fundantes, pero criticando su tendencia identificatoria a los fundamentos inamovibles (Legget, 2013). Desde Di Pego y su lectura posfundacional de Hannah Arendt, podría afirmarse que la revolución, o simplemente el conflicto en la política, no ha de ser una mera interrupción en la historia, sino el acontecimiento capaz de refundar el cuerpo político, de remover la hegemonía pasada y proponer nuevas fundaciones (Di Pego, 2016).

En la Revolución Cultural Proletaria, ocurrida a finales de la década de los 60 en la China comunista, se consideró que la política era un gesto orientado a afirmar lo nuevo y lo múltiple sin renunciar a la verdad (Badiou, 2005). La Revolución Cultural china demostró que una revolución meramente política o económica era insuficiente si como lo pensaba Arendt, no había sujetos capaces de refundar el cuerpo político (Di Pego, 2016). La consigna del cambio profundo hace eco en la hegemonía cultural, en lo político, en tanto que existe la necesidad de refundar el campo social. Para Mao Zedong, la revolución constituía no solo un cambio en las instituciones, ni un conflicto con la noción de la política, sino una transformación cultural y moral ejercida por el sujeto revolucionario, por el colectivo proletario que se disponía a luchar en aras de una nueva hegemonía (Badiou, 2005). En pocas palabras, podríamos afirmar que se gestaba y se mantenía la génesis constante de acontecimientos, de sujetos políticos a través del conflicto, tal como sostendría Mouffet (1993) en la idea de que el conflicto nunca debe desterrarse de la política.

Frente a la Revolución Rusa, Slavoj Žižek afirmó que Rusia fue el país más democrático del mundo entre febrero y octubre de 1917 como consecuencia del entusiasmo libertario generado por el derrocamiento de los zares (Žižek, 2013). Lo anterior hace referencia a La decisión y a la noción de que toda política, al menos la verdadera, es contingente e inestable, por lo tanto, el nacimiento del sujeto político y del acontecimiento es apenas esperable bajo la mirada posfundacional en un suceso, conflictuado entre lo político y la política, como lo es una revolución (Mendonça, 2014). No obstante, si bien la Revolución Rusa inspirada desde el marxismo significó un evento contingente en la historia y la política mundial, representa también el motivo del distanciamiento de Laclau y Mouffet del marxismo clásico cuando, de nuevo la historia, mostró cómo una hegemonía había reemplazado a otra, cómo un fundamento inamovible se había erigido donde debería haber pluralidades (Biglieri, 2017).

¿Qué se encuentra ante los fenómenos sociales? Desde lo narrado se ha visto que para Marchart (2009) el pensamiento político posfundacional afirma la imposibilidad de indicar un fundamento último en el campo social, principalmente porque el campo social es ontológicamente múltiple antes y después del acontecimiento político. Así mismo, según Calabrese (2017) el pensamiento posfundacional promueve la lucha para que puedan existir los acontecimientos y, por sobre todo, las subjetividades. La diferencia entre lo

político y la política propuesta por Schmitt en los años 20, ha revivido en la filosofía política, como lo ha declarado Camargo (2013), ante la necesidad de refundar el campo social y de explicar los fenómenos contemporáneos que solo el enfoque posfundacional aborda con la profundidad requerida (Zienkowski, 2018).

En relación a las sempiternas contingencias sociales, el concepto de decisión aparece no solo como una intención refundante, sino también como una irrupción, acaso una locura que, como diría Schmitt, proviene de la nada (Retamozo, 2011). Lo político, anudado a la decisión, la demanda y el acontecimiento, se han de enmarcar en la contingencia, en el necesario conflicto con la política que el pensamiento posfundacional ha vuelto a poner en discusión, es aquí donde se precisa una mención al concepto de antagonismo propuesto por Mouffet y Laclau, acaso como el oponente necesario para que exista una política, para que los acontecimientos no dejen de ocurrir, no ante un enemigo, sino ante un rival, un Otro ante el cual puede dirigirse un discurso (Camargo, 2013). En relación tanto al antagonismo como a las revoluciones, es preciso declarar que la ciudadanía contemporánea, la sociedad de nuestros días, se considera un efecto de la modernidad posrevolucionaria, de la serie de fundaciones y refundaciones a las que hemos asistido a lo largo del siglo XX (Eisenstad, 2013).

RELEVANCIA Y FUTURO DEL PENSAMIENTO POLÍTICO POSFUNDACIONAL

Marchart (2017) sostiene que la contemporaneidad nos acerca cada vez más a la pesadilla arendtiana del control, la observación perpetua de nuestras subjetividades, la pretensión de un mundo global y la ausencia, cada vez más pronunciada de la diversidad de discursos, lo cual, según Arendt (2002), significa el fin de toda política. Para Marchart, el pensamiento político posfundacional lucha contra tal hegemonía y unificación de discursos para erigirse, sino como una salida, si como una propuesta que lucha por la aparición de discursos y fundamentos nuevos en constante dialéctica.

Frente a la incertidumbre que puede provocar el pensamiento posfundacional en su noción de resistencia ontológica contra fundamentos últimos, sus defensores insisten en que lo posfundacional no debe confundirse con la idea posmodernista que puede llevar al nihilismo político, a cambio, se debe pensar como alternativa a la falta, a la infundabilidad inevitable de la sociedad, ergo, también de la política (Weisser y Müller-Mahn, 2016). Para sus teóricos, el pensamiento posfundacional no termina en la debilitación del fundamento final, propende hacia la negación y refundación metafísica del fundamento en la política haciendo uso de la idea de Lefort cuando declara que la base de la democracia misma está instituida y forjada por la disolución de la certeza (Mihkelsaar, 2014). El pensamiento posfundacional, cualquiera que sea su esfera de acción, adolece en un primer momento del déficit teórico señalado por Martilla (2015), en tanto que no se articula en ningún discurso, y de una paradójica radicalización de su discurso al oponerse de manera definitiva a cualquier sistema cerrado (Camargo, 2013).

A pesar de las fallas señaladas, el pensamiento político posfundacional parece erigirse cada vez más como una herramienta, no solo de resistencia, sino de estudio discursivo de los fenómenos sociales de nuestros días, los cuales según Zienkowski (2018) requieren una nueva mirada, aún si ello implica la incertidumbre y el riesgo que ello implica para una política y para una sociedad.

Las teorías y movimientos relacionados al pensamiento posfundacional como la puesta en escena de lo político y la política desde Carl Schmitt, han promovido no solo la diferencia necesaria en la democracia declarada por Marchart (2009), sino también la idea de una de una democracia radical y plural, tal como lo propone Chantal Mouffet (1993) en su obra *El retorno de lo político*. Esta democracia radical ocurre en buena medida como una respuesta a lo que Laclau ha considerado como una "crisis de la razón" en nuestros tiempos, la crisis misma que ha llevado a las sociedades y al pensamiento a ya no buscar emanciparse ni refundar, sino a continuar las antiguas ideologías con una resignación nihilista (Gascón, 2014) La democracia radical se pone en escena en nuestros días al promover la aceptación de diferencias como constitutivas

propias del corpus democrático y la aceptación de nuevos movimientos sociales (Ecologistas, LGTBI, feministas, etc.) que bajo las hegemonías clásicas habían sido silenciados; la propuesta de Laclau haría eco en la izquierda posfundacional del sol de hoy (Fair, 2016).

El pensamiento político posfundacional ha sido criticado por el marxismo clásico y demás vertientes de la izquierda al señalar que no establece una ruptura real con el capitalismo, del mismo modo en el que su discurso se aleja de todo socialismo y propone la distinción clasista entre economía y política (Fair, 2015). Pese a ello, para Fair (2015) la izquierda posfundacional representada en América Latina y el mundo por Laclau y Mouffet, es referenciada como un enfoque de análisis que trasciende la hegemonía fundante del marxismo clásico. Lo posfundacional, según Retamozo (2011) desde Rancière y Mouffet, repolitiza la filosofía política al traer a discusión y a movimiento la noción de lo político, del momento institucionalizador y refundante perdido cuando la política desterró al conflicto de su incumbencia analítica.

Ante el panorama contemporáneo el pensamiento político posfundacional aparece desde la afirmación que declara que la estructuración completa, el cierre total de un sistema es imposible, o bien, no deseable; la propuesta anti-hegemónica posfundacional promueve además nuevos horizontes conceptuales, nuevas preguntas desde las cuáles pensar lo contemporáneo (Retamozo, 2011). Marchart (2017) lo ha propuesto como un pensamiento político destinado al futuro que no ha hecho sino empezar a desarrollarse y que ofrecerá multitud de opciones discursivas y reflexivas frente a los fenómenos sociales, tal como lo destacan Cederström y Spicer (2014) al abordar lo posfundacional desde la perspectiva lacaniana para el estudio de los discursos, sus significados y la deconstrucción de los mismos; acaso para las posibilidades heurísticas que permite la variedad de fundamentos Mendonça, Linhares y Barros (2016).

Martilla insiste que, si bien el pensamiento posfundacional es teóricamente débil en muchos de sus conceptos, ostenta una considerable capacidad analítica para abordar cualquier discurso, no solo lo político, sino cualquier disciplina que antaño haya estado fundada en pilares conceptuales rígidos. La educación es uno de los campos donde el pensamiento posfundacional ha empezado a desarrollarse al retomar el concepto político de la emancipación (Gabriel, 2016). En este horizonte, lo posfundacional se manifiesta como una oportunidad de liberación, de la ruptura con los viejos paradigmas. Para Gabriel (2016) la educación deberá rescatar lo político desde la emancipación y el discurso dialéctico de la razón y las humanidades.

Sin embargo, no solo para la izquierda clásica, sino para pensadores como Zizek, el pensamiento posfundacional y todas sus rupturas radicales, se manifiestan aún como riesgos que no vale la pena correr, como puntos de encuentro donde la incertidumbre de hallarse sin fundamentos reales y tangibles, desemboque en un retorno al capitalismo o al totalitarismo; razón por la cual el pensamiento político posfundacional, si bien continúa en crecimiento tal como lo señala Marchart, parece haber entrado como un punto de escisión para la izquierda de nuestros días.

CONCLUSIONES

Como se ha visto durante la narración del artículo, el pensamiento político posfundacional surge como una respuesta ante una política que se encuentra incompleta. Su surgimiento obedece también a lo que Mouffet y Rancière denominaron como una despolitización de la filosofía política al haberse apartado del conflicto dialéctico que hace posible la política en sí misma (Retamozo, 2011). Así mismo, lo posfundacional, en aras de lo que Marchart (2009) consideraría una diada necesaria, retoma la diferencia entre lo político y la política que propuso Carl Schmitt y cuya noción estuvo relegada al olvido durante buena parte del siglo XX, siendo retomada por el pensamiento posfundacional como una alternativa de análisis ante los fenómenos sociales, siempre veloces e intensos, de la contemporaneidad (Camargo, 2013).

Las críticas al pensamiento político posfundacional aluden principalmente, como lo ha dicho Zizek (2008), a la debilitación ontológica de los fundamentos, ergo, también de las ideologías, las mismas que permiten el surgimiento del momento político, del acontecimiento (Zizek, 2014). Así mismo, ante las propuestas políticas

del pensamiento posfundacional, la izquierda clásica, o bien, la izquierda que sigue las ideologías fundantes, consideran que su crítica a la ideología, la propensión del populismo y la democracia radical, degradan al socialismo hasta reducirlo a la nada (Fair, 2015). Así mismo, desde la izquierda posfundacional se manifiesta que conceptos claves, como la noción de decisión, la democracia radical, o la propuesta del antagonista en Mouffet, necesitan más desarrollo epistemológico para poder conceptualizar la experiencia de la izquierda, no solo en América Latina sino en el mundo.

Lo posfundacional, tal como lo ha señalado Martilla, puede abordarse como herramienta de análisis, una que pueda aplicarse a cualquier disciplina e ir más allá de la hegemonía fundante al rescatar el concepto, siempre político, de la emancipación, tal como lo ha nombrado Gabriel (2016). Sin embargo, es necesario ubicar la preocupación señalada anteriormente por Reyes (2012), cuando señala la relación entre el ascenso de la derecha en los últimos años frente a la izquierda indefinida, aquella que carece de un proyecto político claro. Ante el riesgo de la incertidumbre y el retorno de nuestros días a la ultra derecha en diversos países de América Latina y Europa, consideramos, como lo hace Zizek, que es preciso aguardar y estudiar el desarrollo del pensamiento político posfundacional y su influencia en la izquierda en los años venideros.

BIBLIOGRAFÍA

- ABADI, D. (2016). Deleuze y Derrida: diferencias divergentes. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 68, 131-146.
- AGAMBEN, G. (1998). *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*. Madrid: Pre textos.
- AIDAR, J. L. (2017). Da antipolítica ao acontecimento: o anarquismo dos corpos acontecimentais. *Comunicação, Mídia e Consumo*, 14 (39), 10-29.
- ALTHUSSER, L. (1978). *Lo que no puede durar en el partido comunista*. México: Siglo XXI Editores.
- ARENDT, A. (1992). *Sobre la revolución*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ARENDT, H. (2002). *Los Orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza editorial.
- BADIOU, A. (2005). The Cultural Revolution: The last revolution? *Positions: East Asia cultures critique*: 13(3), 481-514.
- BEVERIDGE, R. (2017). The (Ontological) Politics in Depoliticisation Debates: Three Lenses on the Decline of the Political. *Political Studies Review*, 15(4) 589–600.
- BIGLIERI, P. (2017). Populismo y emancipaciones. La política radical hoy. Una aproximación (con variaciones) al pensamiento de Ernesto Laclau. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales Universidad Nacional Autónoma de México*, 229, 245-262.
- BOSTEELS, B. (2016). *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror*. Madrid: Ediciones Akal.
- BOWMAN, P. (2007). This Disagreement is Not One: the Populisms of Laclau, Rancière and Ardití. *Social Semiotics*, 17(4) 1-8.
- CALABRESE, A. (2017). "Ontology of the Present" and Critical Attitude of Thinking A Foucauldian Proposal of a Post- foundational Cosmopolitanism. En T. Caraus & E. Paris, (Eds.). *Re-grounding Cosmopolitanism Towards a Post-foundational Cosmopolitanism* (pp. 163-178). Nueva York: Routledge Taylor & Francis Group.

- CAMARGO, R. (2013). Rethinking the Political A Genealogy of the "Antagonism" in Carl Schmitt through the Lens of Laclau-Mouffe-Žižek. *The New Centennial Review*, 13 (1), 161-188.
- CARAUS, T. (2017). Introduction: Re-grounding Cosmopolitanism – Towards a Post-foundational Cosmopolitanism en Caraus, T. y Paris, E. (eds) *Re-grounding Cosmopolitanism Towards a Post-foundational Cosmopolitanism*, 1-25, Nueva York, Routledge Taylor & Francis Group.
- CEDERSTRÖM, C., y SPICER, A. (2014). Discourse of the real kind: Apost-foundational approach to organizational discourse analysis, *Organization*, 21(2), 178-205).
- DERRIDA, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, editorial del hombre.
- DI PEGO, A. (2016). La revolución y el problema del origen. La fundación reconsiderada desde un horizonte político posfundacional, *Cadernos de Filosofia Alemã*, 21(3), 79-92.
- EISENSTADT, S. N. (2013). América Latina y el problema de las múltiples modernidades, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales Universidad Nacional Autónoma de México*, 218, 153-164.
- EKLUNDH, E. (2018). Populism, Hegemony, and the Phantasmatic Sovereign: The Ties Between Nationalism and Left-Wing Populism. En O. García Agustín, M. Briziarelli (eds.), *Podemos and the NewPolitical Cycle*, 123-143.
- FAIR, H. (2015). Debates teóricos e intelectuales de la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau con/frente a las tradiciones marxistas y de izquierdas: ¿teoría post-marxista?, *Acta sociológica*, 68, 95-129.
- FAIR, H. (2016). Democracia, representación política, liderazgos y la cuestión institucional. Discusiones sobre la teoría y práctica de la política en las democracias contemporáneas, *Arbor, Ciencia, pensamiento y cultura*, 192 (781): a351.
- FAIR, H. (2013). Notas acerca de los presupuestos onto-epistemológicos de la teoría filosófica de Ernesto Laclau, *Fragmentos de filosofía*, 11, 203-209.
- FINLAYSON, A. (2017). Interpretation and Social Explanation, *Political Studies Review*, 15(2), 210–216.
- FOUCAULT, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- GABRIEL, C.T. (2016). Conhecimento escolar e emancipação: uma leitura pós-fundacional, *Cadernos de Pesquisa*, 46 (159), 104-130.
- GASCÓN, L.A. (2014). Democracia radical, entre la crítica y el nihilismo: un abordaje de la propuesta desde el diálogo entre Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales Universidad Nacional Autónoma de México*, 221, 121-144.
- GILLES, D. (1989). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- GILLES, D. (2002). *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires: Amorrortu.
- GÓMEZ, J.J. (2018). Filosofía de la praxis como crítica de la hegemonía en Antonio Gramsci, *Ideas y Valores*, 67(166), 93-114.
- GONNET, J.P., y ROMERO, M.A. (2012). Lo político frente a lo social. Una revisión crítica al pensamiento político posfundacional, *Revista Colombiana de Sociología*, 35 (1), 97-114.
- GRAMMATOPOULOS, Y. (2018). Between jouissance of speech and violence without law a Lacanian study of politics and the political after the decline of the father, *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 1-11.
- GRAMSCI, A. (1975). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México: Editor Juan Pablos.
- JORGE, A. (2009). *Para una izquierda lacaniana, intervenciones y textos*, Buenos Aires: Grama ediciones.

- KAPPOR, I. (2017). Cold critique, faint passion, bleak future: Post-Development's surrender to global capitalism, *Third World Quarterly*, 1-13.
- LACAN, J. (1981). *El seminario. Libro XX Aún* Barcelona: Paidós.
- LACLAU, E. (2000). *Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- LACLAU, E. (1988). *Metaphor and Social Antagonisms* in Nelson, Gary and Grossberg, Lawrence (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, 249-256. Urbana and Chicago: University of Illinois Press
- LEFORT, C. (2011). *Machiavelli in the Making*. Evanston: Northern University Press.
- LEGGETT, W. (2013). Restoring Society to Post-Structuralist Politics: Mouffe, Gramsci and Radical Democracy, *Philosophy and Social Criticism*, 39(3), 299–315.
- LEWIS, C. (2017). The way of nature: history & truth in Heidegger's late thought, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 13 (1), 73-93.
- MARCHART, O. (2009). El pensamiento político pos-fundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau, *Ciudad de México: Fondo de cultura económica*.
- MARCHART, O. (2016). *Namen der Geschichte – Politik des Namens, Historische Benennungskraft und die politische Theorie des Postfundamentalismus* (Rancière, Laclau, Agamben, Brossat), *Osterreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 27(1), 55-75.
- MARCHART, O. (2017). The Political, the Ethical, the Global Towards a Post-foundational Theory of Cosmopolitan Democracy en Caraus, T. y Paris, E. (eds) *Re-grounding Cosmopolitanism Towards a Post-foundational Cosmopolitanism*, 181-202, Nueva York, Routledge Taylor & Francis Group.
- MARTTILA, T. (2015). *Post-Foundational Discourse Analysis From Political Difference to Empirical Research*, Londres: Palgrave Macmillan.
- MENDONÇA, D. (2014). The Place of Normativity in the Political Ontology of Ernesto Laclau, *Brazilian political science review*, 8 (1), 58-79.
- MENDONÇA, D., DE FREITAS, B. y BARROS, S. (2016). O fundamento como "fundamento ausente" nas ciências sociais: Heidegger, Derrida e Laclau, *Sociologias*, 41, 164-194.
- MERTEL, K. (2017). Two ways of being a left-Heideggerian: The crossroads between political and social ontology, *Philosophy and Social Criticism*, 1–19.
- MIHAI, M., MCNAY, L., MARCHART, O., NORVAL, A., PAIPAIS, V., PROZOROV, S. y THALER, M. (2017). Democracy, critique and the ontological turn, *Contemporary Political Theory*. doi:10.1057/s41296-017-0140-0.
- MIHKELSAAR, J. (2014). Giorgio Agamben's Messianic fulfillment of foundationalism in politics, *Tijdschrift voor Filosofie*, 76, 59-85.
- MONTALBÁN, F.M. (2014). Jacques Lacan y el porvenir de la izquierda, *Andamios*, 24, 103-123.
- MOUFFE, C. (1993). *The return of the political*, Londres: Verso.
- PARIS, E. (2017). Re- thinking Universalism Post-foundational Cosmopolitanism in a Relational Key, en Caraus, T. y Paris, E. (eds) *Re-grounding Cosmopolitanism Towards a Post-foundational Cosmopolitanism*, 64-85.
- PEREIRA, M.A. (2015). Ideología y crítica de la ideología en el pensamiento de Ernesto Laclau, *Perspectivas internacionales*, 11(2), 89-108.
- RETAMOZO, M. (2011). Sujetos políticos: decisión y subjetividad en perspectiva posfundacional, *Ideas y valores* 9 (147), 51 – 64.

- RETAMOZO, M. (2017). La teoría política del populismo: usos y controversias en América Latina en la perspectiva posfundacional, *Política y sociedad*, 64, 125-152.
- RETAMOZO, M., y DI BASTIANO, R. (2017). Los movimientos sociales en Argentina. Ciclos de movilización durante los gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernanda de Kirchner 2003-2015. *Cuadernos del CENDES*, 34(95), 117-153.
- REYES, A. (2012). Revolutions in the Revolutions: A Post-counterhegemonic Moment for Latin America?, *The South Atlantic Quarterly*, 111(1), 1-27.
- VASQUEZ, A. (2016). Derrida: Deconstrucción, 'différence' y diseminación. Una historia de parásitos, huellas y espectros. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 48 (2), 289-301.
- VIRIASOVA, I. (2016). The Political Totalization of Carl Schmitt: Deciding on "the Absolutely Unpolitical", *Telos*, 175, 85-104.
- WARREN, C. (2016). Black Nihilism and the Politics of Hope, *CR: The New Centennial Review*, 15 (1), 215–248.
- WEISSER, F. y MÜLLER-MAHN, D. (2016). No Place for the Political: Micro-Geographies of the Paris Climate Conference 2015, *Antipode 00* (0), 1–19.
- YABKOWSKI, N. (2013). El paradigma posfundacional interpelado: Política, democracia e institucionalización para pensar Suramérica hoy, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 44, 1-27.
- ZIENKOWSKI, J. (2018). Politics and the political in critical discourse studies: state of the art and a call for an intensified focus on the metapolitical dimension of discursive practice, *Critical discourse studies*, 1-19.
- ZIZEK, S. (2000a). *Mirando al sesgo, una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.
- ZIZEK, S. (2000b). From Proto Reality to the Act. *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*, 5, 141-148.
- ZIZEK, S. (2004). ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!, Butler, J. Laclau, E. y Zizek, S. (Eds.), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos con la izquierda*, 95-140, Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- ZIZEK, S. (2008). *En defensa de la intolerancia*, Madrid: Ediciones Sequitur.
- ZIZEK, S. (2013). *Repetir Lenin*, Madrid: Akal.
- ZIZEK, S. (2014). *Acontecimiento*, Madrid: Sexto piso.
- ZIZEK, S. (2017). *Café con crema*. Página 12. Leer artículo completo: <https://www.pagina12.com.ar/58260-cafe-con-crema> (2017).

BIODATA

Juan David MILLÁN: colombiano, estudiante de Doctorado en psicología en la Universidad Católica del Maule. Becario CONICYT. Se interesa por los estudios históricos sobre el socialismo latinoamericano, historia de la psicología latinoamericana y la teoría del realismo crítico.

Juan Fernando AGUILAR: Estudió psicología en la Universidad San Buenaventura de Cali. Se ha interesado por la filosofía, el psicoanálisis y la literatura. Ha publicado artículos de filosofía y psicoanálisis en la revista Colombiana Pensamiento y Psicoanálisis, en el ámbito literario ha escrito relatos para el diario El Espectador, la revista Letralia de Venezuela y Visor de España.

Julio César OSSA: Doctor en psicología, profesor investigador de la Fundación Universitaria de Popayán. Actualmente es coordinador de la Rede Iberoamericana de Pesquisadores em História da Psicologia y Editor de la Newsletter, Division 18, IAAP.

Jean Nikola CUDINA: Psicólogo de la Universidad de San Buenaventura, seccional Cali. Miembro cofundador del Semillero de Investigación Bibliometrics Research Lab. Miembro del Grupo de Historia de la Sociedad Interamericana de Psicología y la Red Iberoamericana de Investigadores en Historia de la Psicología. Actualmente trabaja en la Dirección de Investigaciones de la Fundación Universitaria Lumen Gentium. Researchgate https://www.researchgate.net/profile/Jean_Cudina



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 217-231
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Ética y derecho, aciertos y desaciertos

Ethics and law, successes and mistakes

Oris PALENCIA SERRANO

<https://orcid.org/0000-0003-3211-5980>

oris@cug.co.cu , orisps@nauta.cu

Universidad de Guantánamo, Cuba

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4003328>

RESUMEN

Desde los primeros iurisconsultos romanos, existen reiteradas referencias en torno a la ética y tal es así que, actualmente existen trabajos tan profundos y creativos en torno a la ética por autores de la talla de Coutore, Calamendari, Ossorio, Smith, Habermas, Apel, Hart, Aramburo y Machado, Fernández Bulté y esto por solo citar a algunos que han tratado el tema desde la filosofía del derecho. Mucho papel, tinta y pluma se ha empleado desde Platón hasta hoy, a través de la ética, dilucidar cuando el comportamiento humano es bueno, correcto, que es obligatorio o que es permitido.

Palabras clave: Ética, moral, derecho, código de ética, sociedad.

ABSTRACT

From the first Roman iurisconsults, there are repeated references about ethics and such is so, there are currently such deep and creative works around ethics by authors such as Coutore, Calamendari, Ossorio, Smith, Habermas, Apel, Hart, Aramburo and Machado, Fernández Bulté and this just to mention some who have treated the issue from the philosophy of law. Much paper, ink and pen has been used from Plato until today, through ethics, to elucidate when human behavior is good, correct, that is mandatory or that is allowed.

Keywords: Ethics, moral, law, code of ethics, society.

Recibido: 15-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



*“Tu deber es luchar por el derecho;
pero el día que encuentres en conflicto el derecho con la justicia,
lucha por la justicia”
Eduardo J. Couture.*

INTRODUCCIÓN

La costumbre devenida en ley, en las primeras formaciones sociales, no solo es la primera fuente de derecho, sino que, en si misma determinaba que era bueno y que no, lo correcto e incorrecto, lo obligatorio y que no era obligatorio, lo permitido y lo no permitido, era el reflejo de lo bien visto según los cánones de esas primeras formaciones sociales, donde no existían aún, las concepciones de estado y de derecho. A simple vista podemos ver que esos elementos, que determinaban el actuar del hombre, en esas primeras formaciones sociales constituyen lo que conocemos hoy día como categorías éticas, mientras que la costumbre, es la primera fuente de derecho o primera forma en que se manifestó el derecho o lo que conocemos hoy como discurso jurídico.

Empero, ¿qué es la ética y qué es discurso jurídico?, ¿Qué relación existe entre ambos?, “la *ética* es un tipo de *saber* de los que pretende *orientar la acción humana* en un sentido racional” (Cortina, 2014, p. 17) y se refiere a “la formación del carácter de las personas, de las instituciones y de los pueblos” (Cortina, 2013, p.34). Puede decirse que la ética, aborda la naturaleza de las acciones humanas en la vida social, es el estudio y reflexión acerca de la moral. Posteriormente, antes de analizar qué es discurso jurídico y cuál es su relación con la ética, es necesario, ver su génesis y tendencias.

Zellig Harris utilizó por primera vez la denominación *Análisis del Discurso* (Harris 1952a, pp. 1-30) (Harris 1952b, pp. pp. 427-494), para hacer referencia al estudio sistemático del lenguaje oral y escrito. El análisis del discurso, no solo surge como teoría, sino que, fue insertándose gradualmente en varias disciplinas, entre ellas la lingüística, la antropología, la filosofía etc. Aparejada a esta disciplina, Karl-Otto Appel desarrolla su teoría del discurso, de ella emana una ética que simboliza la posibilidad real que tiene toda comunidad de llegar a la existencia ética, ética del discurso, que a su vez se muestra como una ética de la esperanza, de la aplicación y de la transformación de la realidad. Mientras, Jürgen Habermas aborda los problemas teóricos de la moral, de la lengua y de la sociedad de manera conjunta en el marco de una teoría integral de la racionalidad comunicativa, desde una perspectiva ética.

El fenómeno jurídico, no escapa de estos análisis del discurso. El jurista y filósofo, Robert Alexy plantea como su centro de análisis: ¿cómo son posibles la racionalidad y el conocimiento prácticos? esta cuestión se orienta por una teoría de la racionalidad práctica, cuya esencia es el concepto de razón práctica (Alexy, 1995, p. 94), este autor, desde la filosofía práctica de Habermas y Apel, construye su teoría de la argumentación jurídica. Alexy plantea además que, el discurso jurídico, es un caso especial del discurso práctico en general, ambos pueden ser tratados en el marco de una teoría del discurso jurídico integral, ésta se propone alcanzar la mayor racionalidad posible en argumentaciones prácticas que tengan como propósito determinar lo que el derecho permite, prohíbe o manda.

Dentro de los principios fundamentales de la teoría del discurso de Alexy, encontramos “El discurso jurídico” (IIJ-UNAM, 2017, pp. 147 y ss.), como medio de justificación o afirmación de una norma, es decir, un juicio jurídico. La justificación jurídica va en dos direcciones: la justificación interna y la justificación externa. La interna trata de determinar si una afirmación normativa se puede derivar, desde un punto de vista estrictamente de lógica formal, de las premisas que se hacen valer. El objetivo de la justificación externa es la demostración de la verdad del contenido de las premisas.

Posteriormente, Ricardo Entelman, explica de forma más práctica, que el concepto de discurso jurídico hace referencia primero, al discurso producido por las autoridades u órganos ¹ investidos con esta capacidad y segundo, a lo que él denomina como “discurso producido por los juristas”, que no es otra cosa que la interpretación de lo primero (Entelman, 1982, p. 39), su aporte es relevante porque, al igual que otros autores, plantea la necesidad del estudio de las reglas de formación del discurso jurídico y que estas, no son reglas referidas a los registros lingüísticos de las expresiones, sino, más bien, reglas de identificación, es decir, reglas de designación de los sujetos que tendrían a su cargo el proceso discursivo (Frutos, 2004, p.1).

Stricto sensu, la teoría del discurso jurídico será el análisis y crítica científica relativa a la manifestación del fenómeno jurídico en una sociedad determinada. *Sensu lato*, el discurso jurídico se manifiesta en dos direcciones fundamentales, primeramente, es el proceso de creación de las normas jurídicas y, en segundo lugar, la interpretación y aplicación por parte de los operadores del derecho.

ACTUALIDAD DEL TEMA

La cuestión ética no deja de ser un tema de actualidad, no escapa de la mirada de las ciencias en general. Autores foráneos recalcan la unicidad que debe existir entre la ética, la moral y el derecho (Bueno, 1996, p. 69). La influencia de la ética en el discurso jurídico europeo contemporáneo, la relación entre ética y derecho, cuenta con trabajos serios en el campo de la filosofía del derecho, se puede encontrar entre ellos, *La ética y el derecho en Adam Smith*,² siendo objeto de estudio su teoría de los sentimientos morales, sus aportes a la jurisprudencia, otro trabajo similar es *La relación entre ética y derecho en Jürgen Habermas*,³ donde se aborda la relación entre ética y derecho en la filosofía política del siglo XX, la ética discursiva del derecho, a partir del carácter normativo de la teoría del derecho, la tensión estructural del derecho, la relación entre ética y moral en la doctrina filosófico-política, la complementariedad entre derecho y moral, derecho y razón práctica, legitimidad de los sistemas jurídicos, con especial énfasis en el marco de la globalización.

En Cuba, el teórico y filósofo del derecho José Walter Mondelo García, en su libro *Constitución y Orden Jurídico en la Revolución Cubana* de 2019, reflexiona en torno a la ética y el discurso jurídico al decir “¿qué puede esperar el ciudadano común envuelto en un proceso judicial de la decisión de los jueces que lo resolverán? La respuesta dependería no tanto de las normas, sino de los hombres que las interpretan y aplican de acuerdo con sus preferencias ideológicas, convicciones religiosas, morales, políticas, así como prejuicios y fobias, pues los jueces, togados y todo, siguen siendo seres humanos” (Mondelo, 2019. p. 6), y es que, en el campo del derecho, influyen una serie de elementos, que envuelven desde el cliente que solicita los servicios del abogado, pasando por los estudios de las pruebas, hasta conseguir la verdad material emitida por la decisión del juez, decisión que estará condicionada no solo por la norma legal a aplicar, sino, por cuestiones propias, ideológicas, religiosas u otros condicionamientos.

La cuestión ética, a pesar de ser objeto de análisis en investigaciones en el campo del derecho, presentadas en congresos nacionales e internacionales, carece actualmente de estudios de rigor científico más elevados. Hablamos de ética en distintas esferas de actuación del licenciado en derecho, de ética en el uso de las tecnologías de las informáticas y las comunicaciones, de ética médica y Bioética y de sus principios (Amaro, 2012, pp. 3-6), pero, a la luz de la actualización de los modelos económicos y actuales, no cuestionamos, crítica y científicamente, el fenómeno jurídico desde una postura ética.

¹ En nuestro caso la Asamblea Nacional del Poder Popular, tomando como referencia para este acto, los resultados alcanzados a lo largo de nuestras luchas revolucionarias hasta los desafíos políticos ideológicos actuales en el proceso de actualización de nuestro modelo económico y social.

² Ver en: UIALDÓN BENÍTEZ, Enrique: *Ética y derecho en Adam Smith*, Director de la tesis: José Luis Villacañas Berlanga, Universidad de Murcia, España 2007, Consultada el 12 de enero de 2020 en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=165624>

³ Ver en: JAUREGUI FONELLOSA, Santiago: *Relación entre ética y derecho en Jürgen Habermas*, Directora de la tesis: María Elósegui Itxaso, Universidad de Zaragoza, España, 2009, Consultada el 12 de enero de 2020 en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=187082>

Es imperiosamente necesario que el licenciado en derecho conozca a fondo, desde la naturaleza de su misión hasta las reglas que rigen su conducta, todo lo cual, si se tiene en cuenta que nuestra profesión y actuación nos lleva a análisis detallados y discursos grandilocuentes plasmados en papel y, no es sorpresa encontrar, desde los primeros iurisconsultos romanos, reiteradas referencias en torno a la ética y tal es así que, en la actualidad, existen trabajos tan profundos y creativos en torno a la ética por autores de la talla de Eduardo J. Coutore, Piero Calamandari, Angel Ossorio, Adam Smith, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Herbert Lionel Adolphus Hart, Gustavo Bueno, Mariano Aramburo y Machado, Robert Alexy, Lorenzo Peña, Nancy Chacón Arteaga, Julio Fernández Bulté y esto, por solo citar a algunos.

Pero, ¿cuáles son los elementos que influyen en la formación del discurso jurídico?, ¿este obedece solo a formas de expresiones, giros lingüísticos, costumbres o cultura? En este punto, una vez visto el surgimiento y evolución del discurso jurídico, como teoría de análisis e interpretación científica, se verá la génesis de la ética, motivo de reflexión y debate desde la antigüedad y su influencia en la creación del sentido del derecho, no como norma sino como reflejo de los cambios sociales.

Según Zacarías Torres Hernández, la ética es parte de la Axiología o teoría de los valores y esta última, es parte de la filosofía (Torres, 2014, p. 9). Refiere este autor que, para Aristóteles la ética es la ciencia práctica que versa sobre la naturaleza y el objeto de la acción humana, se ocupa de las virtudes morales que no son innatas, ni las transmite simplemente el maestro al discípulo, se adquieren mediante la práctica y se pierden por falta de ésta. Es fácil advertir que, en cuanto a la ética Aritosteliana, existe una relación con el *ius naturalae* (Fernández, 2006, p. 12 y ss.), pareciera que la primera, fuera el resultado de la segunda.

Con *Ética a Nicómaco*, Aristóteles consagra definitivamente el sentido y alcance de la ética para el mundo occidental colocando sus pilares fundamentales, al expresar:

Cualquier arte y cualquier doctrina, y asimismo toda acción y elección, parece que a algún bien es enderezada. Por tanto, discretamente definieron el bien los que dijeron ser aquello a lo cual todas las cosas se enderezan. Pero parece que hay en los fines alguna diferencia, porque uno de ellos son acciones y otros, fuera de las acciones, son algunas obras; y donde los fines son algunas cosas fuera de las acciones, allí mejores son las obras que las mismas acciones (Aristóteles, 1970, p. 13).

Posteriormente, la Ilustración alemana fue testigo de uno de los pensadores europeos más influyentes, Immanuel Kant. Su obra filosófica trascendió las fronteras del debate entre el empirismo y el racionalismo alemán, Fichte, Schelling, Hegel y Schopenhauer, en su momento, se vieron expandiendo el sistema kantiano, el idealismo alemán. Su pensamiento es de un peso enorme en el discurso ético de la época y contemporánea, todo ello plasmado en sus tres obras críticas: *Crítica de la razón pura* de 1781, *Crítica de la razón práctica*, de 1788 y *Crítica del juicio o de la facultad de juzgar*, de 1790. *Crítica de la razón práctica*, centrada en su idea de la filosofía de la moral, ejerció una enorme influencia en el desarrollo posterior de la ética y la moral, basta nombrar como ejemplo la obra *Doctrina de la ciencia* de Johan Gottlieb Fichte de 1796, fiel continuador de la filosofía crítica kantiana. Las reflexiones y debates, en torno a la ética y la moral en gran parte del siglo XX, toman como referencia, la segunda obra crítica kantiana.

La ética Kantiana apunta a dos direcciones opuestas, la primera, la ética empírica, reflejo de lo anterior a él y, la segunda, la ética formal, que hace referencia a su punto de vista reflejado en la segunda de sus obras críticas, marcando con sus reflexiones al respecto, un punto de inflexión entre la labor filosófica anterior y la moderna.

En contraposición a la superioridad de las verdades teológicas respecto a la racionalidad del hombre, planteadas por Santo Tomás de Aquino, aparece la ética formal kantiana, cimentada sobre la base de que la razón teórica desemboca en la razón práctica a través de la formulación de juicios imperativos, vaciando todo el contenido empírico de la ética hasta la fecha y posicionándolo a un nivel universal *a priori* de la experiencia y autonomía. En otras palabras, la obediencia a lo bueno, a lo correcto, a lo obligatorio y a lo permitido le viene al hombre desde sus condicionamientos internos, no de la ley y, de esta manera ve la luz, el *imperativo*

categorico kantiano por el cuál, el hombre, mediante este mandamiento autónomo, despojado de toda idea religiosa o ideológica, obedece a aquellas categorías éticas (Kant, 1780, Sección I, p.4).

PENSAMIENTO ÉTICO EN CUBA

Contemporáneamente a Kant, pero en la etapa colonial cubana, la ética se unía a los ideales libertarios. La obra del Padre Félix Varela y Morales, se identifica con la filosofía, la ética y la economía, donde están implícitos los conceptos de independencia, anti-anexionismo, anti-esclavismo y revolución, pensamientos que fueron el resultante lógico del desarrollo y profundización del pensamiento político cubano de la época. La moral, la virtud, el deber, la dignidad, el decoro, el honor, la vergüenza son los componentes éticos cultivados en la obra del Padre Varela.

Por otro lado, el pensamiento ético de José de la Luz y Caballero representa, en el campo de las ideas morales, la unidad entre lo universal y lo específico. Para Luz y Caballero la concepción del interés colectivo es el fundamento del bien moral, pues el interés individual se transforma en egoísmo. También resalta el quehacer educativo como medio para el perfeccionamiento humano, su punto de vista acerca de la moralidad de los actos humanos, parte fundamentalmente de su intencionalidad y, por último, vincula el patriotismo como supremo interés de la mayoría. Mientras que, para Enrique José Varona, las concepciones éticas, se conforman bajo la influencia del naturalismo que se desarrolló en la segunda mitad del siglo XIX, sus interpretaciones acerca del fenómeno moral aparecen sistematizadas en la tercera parte de sus Conferencias Filosóficas de 1882. El punto de partida de su pensamiento ético consiste en considerar a la moral como un objeto de estudio de carácter natural que debe ser abordado con rigor científico.

Posteriormente, el humanismo martiano, es el reflej del pensamiento ético del Padre Varela, de Luz y Caballero, de Céspedes y Agramonte. El humanismo martiano se erige como la cumbre del pensamiento ético en Cuba, constituyendo la más elevada expresión de la ética desdoblada en los sentimientos de liberación nacional. La trascendencia ético martiana estriba en que el Apóstol fue un vivo ejemplo de coherencia entre el pensamiento y acción en el ámbito moral. José Julián Martí Pérez, nunca pensó ni planteó algo que no estuviera dispuesto a concretarlo.

El humanismo martiano, cumbre del pensamiento ético de Martí, llama a la lucha, con el propósito de crear una patria y un mundo de justicia y equidad, constituye, la fuente de inspiración de la generación del centenario, especialmente en Fidel Alejandro Castro Rus. El pensamiento ético de Fidel es profundamente humanista-martiano, vivo reflejo de su actuación en todas las esferas y en su búsqueda incesante de la verdad, la justicia y la equidad. La ética en Fidel, fue auténticamente transformadora, vivo reflejo de un pensamiento revolucionario anterior, encontrando su manifestación suprema en la revolución cubana que, con su inmensa carga humanística, es protagonista de los ideales ético-sociales de diversas generaciones de cubanos. El deber, el cultivo de la virtud, la justicia, la honestidad e integridad, fueron entre otros, sus más altos valores morales.

LA ÉTICA EN EL SIGLO XX

El Siglo XX contemporáneo, refleja el conocimiento ético precedente, la ética comienza a ser vista como un conjunto de principios generales que ayudan a determinar las reglas de conducta (Russell, 1972, pp. 418-482) y como teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres en sociedad (Sánchez, 1974, p. 16), mientras que su objeto de estudio son las leyes de la licitud o moralidad de los actos y su fundamento (Gambra, 1989, p. 28).

Es evidente que, para Johan Hessen y Ricardo Gambra, la ética ocupa un lugar preponderante en el desarrollo del pensamiento filosófico, es parte de uno de esos tres brazos que dan lugar al estudio de todas

las cosas, digase, la Teoría de la Ciencia o Epistemología, la Teoría de los Valores o Axiología y la Teoría del Universo o Cosmología (Torres, 2014, Mapa Conceptual, p. 4), para estos dos autores, no se pueden concebir ideas completas o estudiar los quehaceres humanos sin el estudio de la ética como parte de la axiología o como parte de la conducta del individuo solo o formando grupos.

Hasta este punto, es evidente que la reflexión en torno a la ética en el ámbito nacional, difiere de la foránea, al ir incorporándole los conceptos de independencia, anti-anexionismo, anti-esclavismo del Padre Varela, la unidad y búsqueda del interés colectivo de la Luz y Caballero, el humanismo martiano y altruismo, justicia y equidad de Fidel. Siguiendo esta misma línea, Nancy Chacón Arteaga afirma que “[...] la ética se transforma en una rama de la filosofía o en una ciencia filosófica que estudia la moral en su integridad y el comportamiento humano en las diferentes esferas de actuación” (Chacón, 2002, p. 1).

La reflexión ética cubana trasciende la formación del carácter del hombre y su orientación racional, se eleva y su discurso se apega a principios universalmente conocidos.⁴ Principio del respeto de la dignidad e igualdad humana. Principio de la libertad, responsabilidad y creatividad humana. Principio de la universalidad de las relaciones de intercambios recíprocos, o principio de dar y recibir relativo a las prohibiciones universales, no robar, no mentir, no matar y no tener relaciones sexuales ilícitas y sus prescripciones morales, piedad filial, fidelidad conyugal, fraternidad y lealtad, comunes a gran parte de las religiones y culturas, la justicia cósmica, retribución divina o ley del Karma, la equidad y la justicia, la regla de oro: tratar a los demás como quisiera ser tratado y la regla de Plata: no hagas a los demás lo que no quisieras para ti, la prioridad de dar sobre recibir; valores de la generosidad, altruismo, desinterés, caridad y solidaridad (más vale dar que recibir), no des esperando ganancias, nadie busque su interés sino el del prójimo, cuando tú hagas limosna, no sepa la izquierda lo que hace la derecha, la más pura acción está en el servicio desinteresado y, el valor absoluto o supremo del amor incondicional.

Principio del desarrollo moral humano a través de tres etapas, a) formación moral desde la edad infantil, b) el crecimiento moral durante la adolescencia y la juventud, c) la madurez moral en la edad adulta. Principio de los tres niveles de la moralidad, a) el de la autoridad, b) el de la reciprocidad, c) el del amor incondicional. Principio de la universalidad del propósito individual y el propósito para el conjunto. Principio de la elevación progresiva del valor humano. Principio del progreso y desarrollo humano a través de la cooperación centrada en un propósito común. Principio de la universalidad del orden tanto en la naturaleza como en la sociedad humana y Principio de la finalidad o sentido último de la vida humana y del universo.

De acuerdo a los principios enumerados anteriormente, puede arribarse a la conclusión de que, en la ética confluyen un conjunto principios, reflejo de la evolución del hombre como ente individual y social, estos principios constituyen modelos de aspiración humana, aunque estos, no determinan los modos de actuación de todos los hombres. Desde estas perspectivas, se verá que la ética y la moral guardan estrecha relación y que han estado condicionadas por factores históricos, políticos y sociales, mientras que el derecho, como ente normativo y regulador de la conducta humana, igualmente ha estado condicionado por factores históricos, políticos y sociales.

PROBLEMAS ACTUALES Y SIGNIFICACIÓN PRACTICA DEL TEMA

Los avances tecnológicos, los resultados alcanzados en las ciencias médicas y la biotecnología, las nuevas visiones en las ciencias sociales resultado de tiempos tan cambiantes y las formas de aproximación al tema desde perspectivas tan disímiles, el papel de las ciencias jurídicas como ente regulador de esos tipos de relaciones sociales, exigen el constante replanteo del tema ético, pues esta, envuelve y trasciende a las ciencias jurídicas en su esfera especulativa concreta, es decir, el campo de las ideas.

⁴ Ver en CANO, Miguel A.: Principios éticos universales, *academia.edu, Documento Word*, 2019. Consultado el 21 de febrero de 2020. Identificador: https://www.academia.edu/14689172/Principios_eticos_universales

Seguidamente veremos que, este tema tiene una gran significación práctica, además de que existe una imperiosa necesidad de que se desarrollen nuevos trabajos y estudios sobre el tema, dado que, en las carreras de derecho, la ética en el ejercicio de la profesión no es una materia que se estudie o sea objeto de análisis profundo, sino que, con suerte, se lo hace tangencialmente. Tampoco existe material práctico y fácil de entender en torno a la influencia ética en el discurso jurídico, a pesar de los trabajos presentados en congresos u otros eventos regionales.

La segunda significación práctica del tema, acorde a nuestros tiempos y sociedad, es el hecho del cuestionamiento ético constante de la sociedad en su conjunto a través de acciones determinadas, que justifican el hecho de que retomen las ideas de Albert Schweitzer cuando expresó: “Hoy vivimos bajo el signo del colapso de la civilización, porque desde el siglo XIX, las ideas éticas en que se cimentaba la civilización erran por el mundo, empobrecidas e indefensas” (Schweitzer, 1962, p. 35 y ss.),⁵ argumentación pesimista, pero aún más profunda y más generalizada, si se tienen en cuenta que, algunos, trastocan los valores morales y los sucesos de inconducta profesional que se suceden con demasiada frecuencia, llevando al descrédito nuestra actividad, hechos que se contraponen al proceso de fortalecimiento y determinación de continuar la transición al socialismo, al desarrollo de la cultura económica, jurídica, tributaria y medio ambiental.

Por último, si de ética se trata, desde Platón con sus diálogos *Gorgias*, *Fedón* y *La república* con su ética individual y pública, pasando por la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, luego por el punto de inflexión filosófico infringido por el sistema kantiano entorno a la filosofía y la ética, y más tarde por la *Ética para Amador* de Sabater y, otros tantos que han quedado en la oscuridad y olvidados, todos ellos apuntan a que, ha sido permanente la necesidad del ser humano, de encontrar o definir qué pautas de comportamiento debemos seguir desde posturas éticas. Mucha pluma, tinta y papel se ha empleado desde entonces, intentando a través de la ética, dilucidar cuando el comportamiento humano es correcto y cuando no lo es.

CONCLUSIONES

La sistematización del tema, redundante en el aporte de material bibliográfico práctico, donde se integra estudios éticos adaptados a las nuevas condiciones socioeconómicas contemporáneas, sin perder de vista los condicionamientos ideológicos, intelectuales, políticos, sociales y jurídicos alcanzados por las sociedades modernas, todo ello en función de la formación de los egresados de la carrera de derecho. El perfeccionamiento de los códigos de ética, su aceptación por parte de los profesionales del derecho, depende en gran medida, de la formación profesional que este haya recibido en el pregrado. La ética y la moral no debe ser subestimada, su respeto se traduce en transparencia en la actuación del profesional del derecho. La cuestión ética trasciende fronteras y nacionalidades, en la actualidad no existe, por lo general, profesión alguna alejada de la cuestión ética. La vida económica, política y social contemporánea progresa y, la ética, debe marchar a la par de estos desarrollos, erigiéndose como fuente de análisis y cuestionamientos de estos propios avances.

⁵ Ver en: BALUAT, Sergio: “La ética en el ejercicio profesional de la abogacía”, Consultado el 21 de enero de 2020. Disponible en: <http://www.academia.edu/download/54518000/etica-en-el-ejercicio-de-la-abogacia.pdf>

BIBLIOGRAFÍA

- AGRAMONTE, Roberto: Prefacio a la filosofía cubana. *Revista Cubana de Filosofía*. La Habana, Volumen 1, (Nº 3), enero-diciembre de 1948.
- ALEXY, Robert: El concepto y validez del derecho, *Filosofía del Derecho*, Editorial Gedisa S.A., Barcelona, 1994
- ALEXY, Robert: Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie (Real, Razón, Discurso. Estudios en filosofía jurídica), Frankfurt am main, 1995.
- AMARO, María del Carmen [et al.]: Ética Médica y Bioética, La Habana, Editorial Ciencias Médicas, 2012.
- APEL, Karl-Otto: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, (*A priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética*) en Apel, *Transformation der Philosophie*, Tomo II, [s.n.], Frankfurt, Suhrkamp, 1973.
- ARAMBURO Y MACHADO, Mariano: El Derecho cubano. *Revista Cuba Contemporánea*, La Habana, Volumen 5, Año II, 1914.
- ARAMBURO Y MACHADO, Mariano: Proyecto de Constitución de la República de Cuba, en La Nueva República. *Revista de Renovación*, La Casa Martín, Imprenta, La Habana, 15 de abril de 1931.
- ARAMBURO Y MACHADO, Mariano: Arte de vivir bien. Consejos y máximas de educación, Imprenta Cuba Intelectual, La Habana, 1915-1916.
- ARAMBURO Y MACHADO, Mariano: El sentido del derecho, Editorial Ariel, Barcelona, 2001.
- ARAMBURO Y MACHADO, Mariano: Filosofía del Derecho, tomo I, La Habana, 1927.
- ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, Universidad de Valencia, Editora para la Educación. *Materiales de Filosofía*, 1970.
- ATIENZA, Manuel: Introducción al Derecho, Editorial Barcanova, Barcelona, 1985.
- AZCÁRATE, Carlos: Estudios de Filosofía del Derecho, La Habana, Jesús Montero Editor, 1943.
- BAXTER, Elizabeth: La formación de valores. Una tarea pedagógica, La Habana, Editorial Pueblo y Educación, 1989.
- BEA, Emilia [et al.]: Teorías de la justicia, en Introducción a la teoría del Derecho, La Habana, Editorial Félix Varela, 2006.
- BERUMEN, Arturo: La ética del discurso jurídico, *Revista de la Facultad de Derecho de México*, (Nº 242), 2004, ISSN 0185-1810. [Consultada el 5 de marzo del 2020], Disponible en: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwj35ae4z4PoAhVjleAKHV2DCRMQFJAegQIARAB&url=http%3A%2F%2Fwww.revistas.unam.mx%2Findex.php%2Frdm%2Farticle%2Fdownload%2F61359%2F54067&usg=AOvVaw2M-03c-vZ_wmlGZ9CXy4Si ISSN 0185-1810.
- BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho, Ediciones Temis, Bogotá, 1987.
- BRUNET, Pierre: Para un análisis del discurso jurídico. Centro de Investigación en Filosofía y Derecho. Editado por la Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2019.
- BUNGE, Carlos O.: El derecho: ensayo de una teoría jurídica integral, [s.n.], Turín, Italia, 1907. BUNGE, Mario A.: Buscar la filosofía en las ciencias sociales, Primera edición en español, Editorial Siglo XXI, México,

1999.

CALSAMIGLIA, H., & A. TUSON: Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso. Barcelona, Editorial Ariel, 1999.

CANO JIMÉMEZ, Miguel Ángel: Principios éticos universales, *Academia.edu*, 2019. [Consultado el 21 de febrero del 2020]. Disponible en: https://www.academia.edu/14689172/Principios_eticos_universales

CARRERA, Julio: Historia del Estado y el Derecho en Cuba, La Habana, Editorial Pueblo y Educación, 1981.

CASTRO RUZ, Fidel Alejandro: La Historia Me Absolverá, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1983.

CENTRO INTERDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS DE BIOÉTICA, Universidad de Chile: Principios generales de ética, Consultado el 21 de febrero de 2020. Disponible en: <https://portaluchile.uchile.cl/portal/investigacion/centro-interdisciplinario-de-estudios-en-bioetica/documentos/76256/principios-generales-de-etica>

CHACÓN, Nancy [et al.]: Resultados teóricos metodológicos del Proyecto de investigación de Ética y Profesionalidad, La Habana, [2000-2004?].

CHACÓN, Nancy: Educación Moral, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, Cuba, 1988

CHÁVEZ, Armando: El Pensamiento Ético de la Liberación Nacional Cubana del S. XIX. *Folleto*, Premio 13 de marzo, 1984.

CICERÓN, Marco Tulio: De la invención retórica, México, Editorial UNAM 1997.

COAGUILA, Jaime: El análisis discursivo del derecho, *Revista Isonomía*, (N° 23), 2005, [Consultado el 21 de febrero del 2020], Disponible en: https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.scielo.org.mx/pdf/is/n23/n23a8.pdf&ved=2ahUKEwjz0sCH_ZfoAhVKQ6wKHS_sCoIQFjABegQIAxAB&usq=AOvVaw209GK2DXiFYC_ULs4b1tib

CÓDIGO DE ÉTICA DE LA ONBC. Folleto. La Habana. 2015.

CÓDIGO DE ÉTICA DE LOS CUADROS DEL ESTADO CUBANO. Acuerdo del Consejo de Ministros. Gaceta Oficial Ordinaria No. 31 del 2 de octubre de 1996.

CÓDIGO DE ÉTICA DE LOS CUADROS Y TRABAJADORES DE LA FISCALÍA GENERAL DE LA REPÚBLICA. Folleto, La Habana 2017.

CÓDIGO DE ÉTICA DE LOS JURISTAS CUBANOS. Versión digital. Aprobado por el 4to Congreso de la UNJC el día 25 de enero de 1995. Ratificado por el 5to Congreso el día 19 de enero de 2000 y actualizado y aprobado en el 8vo Congreso el 8 de junio de 2017,

CÓDIGO DE ÉTICA JUDICIAL. Tribunal Supremo de Justicia. Folleto, La Habana 2015.

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DE CUBA DE 1940, en Carlos Villabella Armengol (comp.): Documentos para el estudio de la historia constitucional cubana, Editora Universitaria, Camagüey, 1987.

Constitución de la República de Cuba de 2019. Promulgada el 10 de abril de 2019, Editorial Política, La Habana 2019. Publicado en la Gaceta oficial extraordinaria de la República de Cuba. Sitio web: <https://gacetaoficial.cu>

COROMIRAS, Joan: Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana, La Habana, Ediciones Revolucionarias, 1995.

DE AQUINO, Santo Tomás. Suma Teológica, Tomo II, Madrid, Editorial BAC, 1957.

- DE AQUINO, Santo Tomás: La monarquía. Madrid, Editorial Tecnos, Traducción de Laureano Robles y Ángel Chueca, 1989.
- DE LA LUZ Y CABALLERO, José: La polémica filosófica, La Habana, Editorial Universidad de la Habana. 1948.
- DEL VECCHIO, Giorgio. Teoría del Estado, traducción y escrito preliminar de Eustaquio Galán Gutierrez, Casa Editorial Bosch, Barcelona, 1956.
- DEL VECCHIO, Giorgio: Filosofía del Derecho, Tomo I, 7ª edición. Madrid, [s.n.], 1989.
- DEL VECCHIO, Giorgio: Lecciones de Filosofía del Derecho, Madrid, Editorial Reus, 1930.
- DEMOCRACIA DELIBERATIVA Y ÉTICA DEL DISCURSO. Un abordaje crítico al problema de la posible complementación. *Revista de Filosofía*, Santa Fe, México, (Nº 17), Junio – Julio, 2009.
- DÍAS, Elías: Curso de Filosofía del Derecho, Madrid, Editorial Marcial Pons, 1998.
- DÍAZ, Elías: Estado de derecho y sociedad democrática. *Cuadernos para el Diálogo*, Madrid, 1966.
- DUHARTE, Rafael: Religión, ética y ley en el fin de siglo cubano, *CISCLA*, agosto de 1999. [Consultado el 21 de enero de 2020], Disponible en: <http://dspace.cai.sg.inter.edu/xmlui/bitstream/handle/123456789/63/workingpaper87.pdf?sequence=1> Working Paper No. 87.
- DWORKINN, Ronal: Los derechos en serio, Barcelona, Editorial Ariel, 1984.
- ENTELMAN, Ricardo: Aportes a la formación de una epistemología jurídica en base a algunos análisis del funcionamiento del discurso jurídico, Buenos Aires, Editorial Hachette, 1982.
- EXPÓSITO, Juan José: Fundamento, génesis y desenvolvimiento del Derecho natural, La Habana, Jesús Montero editor, 1941.
- FAVELO, José Ramón: Mercado y valores humanos. *Revista Temas*. (Nº 15), 1998.
- FERNÁNDEZ Julio [et. al.]: Il Codice de Cuba e il Diritto Latinoamericano, Il Università di Roma, Editora Centro interdisciplinare di Studi Latino-americano, 1990.
- FERNÁNDEZ, Emilio: Filosofía Jurídica Contemporánea, 1ª edición, La Habana, Jesús Montero Editor, 1932.
- FERNÁNDEZ, Emilio: Lecciones de filosofía, Tomo II, La Habana, Jesús Montero Editor, 1945.
- FERNÁNDEZ, Julio. Manual de Derecho Romano, La Habana, Editorial Félix Varela, Cuba 2006.
- FERNÁNDEZ, Julio: Filosofía del Derecho, La Habana, Editorial Félix Varela, 2005.
- FERNÁNDEZ, Julio: Los modelos del control constitucional y la perspectiva de cuba hoy. *Revista El otro derecho*, Colombia, ILSA, Volumen 6, (Nº 2), 1994.
- FERNÁNDEZ, Julio: Siete milenios de Estado y de Derecho, Tomo I, 3ª edición, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 2008.
- FERNÁNDEZ, Julio: Teoría del Estado y del Derecho, La Habana, Editorial Félix Varela, 2005.
- FERNÁNDEZ, Julio: Tras las pistas de la revolución en cuarenta años de derecho, *Temas*, (Nº extraordinario 16/17), La Habana, 1999.
- FERRAJOLI, L.: Derecho y Razón: Teoría de un Garantismo Penal, Madrid, Editorial Trotta, 1989.
- FICHTE, Johann Gottlieb: Obras Completas, Traducción de Faustino Oncina Coves, Madrid, Editorial

Gredos, 796.

FRANCÉS, F. Álvaro: Cervantes. Diccionario Manual de la Lengua Española, Tomo. I, La Habana, Editorial Pueblo y Educación, 2005.

GAMBRA, Rafael: Historia sencilla de la filosofía. México, Editora de Revistas, 1989.

GARCÍA, V.D.: Ética de la justicia, Madrid, Editorial Tecnos, 1992.

GÓMEZ, J. [et. al.]: El problema de una ética del medio ambiente. Revista *Ética del Medio Ambiente*. Editorial Tecnos S.A. Madrid, 1997.

GONZÁLEZ, Ana M.: Ética y moral. Origen de una diferencia conceptual y su trascendencia en el debate ético contemporáneo, *Anuario Filosófico*, en Depósito Académico digital de la Universidad de Navarra, [en línea], (33), 2000. [Consultada el 20 de febrero de 2020], Disponible en: <http://hdl.handle.net/10171/462> ISSN: 0066-5215.

GRETEL ABED, Hekimian: Ética del deseo, Tesis (PhD. en Filosofía), Directores de tesis: José María Álvarez Martínez, Universidad Complutense de Madrid, 2016, Consultada el 12 de enero de 2020. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=126058>

GUADARRAMA, Pablo y ROJAS, Miguel: El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo XX: 1900-1960, La Habana, Editorial Félix Varela, 1998.

HABERMAS, Jürgen: Aclaraciones a la ética del discurso, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

HABERMAS, Jürgen: Conciencia moral y acción comunicativa, Barcelona, Editorial Trotta, 1985.

HABERMAS, Jürgen: Identidades nacionales y postnacionales, Madrid, Editorial Tecnos, 1989.

HARRIS, Z. S. (1952a): Discourse Analysis, *Language*, EUA, N° 28, pp. 1-30.

HARRIS, Z. S. (1952b): Discourse analysis: a sample text, *Language*, EUA, N° 28,

HART, Herbert L. A.: El concepto de derecho, Barcelona, Editorial Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1976.

HEGEL, Guillermo Federico: Filosofía del Derecho, Prólogo de Carlos Marx, Buenos Aires, Biblioteca Filosófica, Editorial Claridad, Volumen No. 5, 1968.

HEGEL, Guillermo Federico: Fundamentos de la filosofía del derecho, Madrid, Editorial Prodhufi, 1993.

HEIDEGGER, Martin: El Ser y el Tiempo, traducción de José Gaos, Madrid, Editorial Fondo de la Cultura Económica, 1998. (original de 1951).

HEINZ HOLZ, Hans: Dialéctica. Forma teórica y apariencia. Revista *Marx Ahora*, La Habana, (N° 33), 2012.

HESSEN, Johan: Teoría del conocimiento. Editores Mexicanos Unidos, (3ª ed.), México, 1978.

HOBBES, Thomas: Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil, Madrid, Editorial Fondo de la Cultura Económica, Madrid, 1997.

IGLESIAS GARZÓN, Alberto: Filosofía y derecho en Jean Domat, Tesis (PhD. en Filosofía), Director de la tesis: José Manuel Rodríguez Uribe, Universidad Carlos III, Madrid, 2009, Consultada el 12 de enero de 2020. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=180291>

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS DE LA UNAM, (IIJ-UNAM), Capítulo Tercero: "La teoría del discurso de Robert Alexy", Biblioteca Jurídica Virtual. Consultado el 12 de marzo de 2020. Disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3088/5.pdf>

JAUREGUI FONELLOSA, Santiago: Relación entre ética y derecho en Jürgen Habermas, Tesis (PhD. en Filosofía), Director de la tesis: María Elósegui Itxaso, Universidad de Zaragoza, 2009, Consultada el 12 de enero de 2020. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=187082>

JELLINEK, Georg: "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 26 de agosto de 1789", Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

JORRIN, Miguel: La fenomenología y el Derecho. Revista *Universidad*, La Habana, 1939.

KANT, Immanuel: Crítica de la razón práctica, Traducción de E. Miñana y Manuel García Morente, Versión digital, 2ª edición, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1981.

KANT, Immanuel: Crítica de la razón práctica. Crítica del juicio. Fundamentación de la metafísica de las costumbres: Trilogía, Segunda Edición, Buenos Aires, Editorial Ateneo, 1951.

KANT, Immanuel: Fundamentación de la metafísica de las costumbres o Fundamentación de la metafísica de la moral, Traducción de Manuel García Morente, Versión digital, 6ª edición, [s.l.] Editorial Espasa-Calpe, 1980.

KANT, Immanuel: Introducción a la Teoría del Derecho, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964.

KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. En, *Eduardo Dominic Oliva: Antología. Historia de la Filosofía. Filosofía Clásica Alemana*, Tomo V, Versión digital, La Habana, Editorial Félix Varela, 2013.

KELSEN, Hans: Teoría pura del Derecho, México, Editorial Porrúa, 1993.

KETTNER, M.: Welchen normativen Rahmen braucht die angewandte Ethik?, (¿Qué marco normativo necesita la ética aplicada?), en Kettner, M. (comp.), *Angewandte Ethik als Politikum*, Suhrkamp, Frankfurt, [s.n.], 2000.

LACASTA ZABALZA, José Ignacio: La filosofía del derecho de Hegel en España, Tesis (PhD. en Filosofía) Director de tesis; Juan José Gil Gremade, Universidad de Zaragoza, 1990. Consultada el 12 de enero de 2020. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=187400>

LÓPEZ, Luis R.: Estudios Éticos. Vols. I, II y III. Universidad de La Habana, Editorial ENPES, [1987-1990?].

Los valores morales, Revista Cubana de Salud Pública, [en línea], (31), N° 4, [Consultada el 20 de febrero de 2020], ISSN 1561-3127.

MANTILLA, Andry: El Derecho como saber cultural. Homenaje al Dr. Delio Carreras Cuevas, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2011.

MAÑACH, Jorge: Pensamiento y estilo políticos. Revista *Bohemia*, La Habana, Año 37, (N° 30) 29 de julio de 1945.

MÁRQUEZ STERLING, Manuel: A la injerencia extraña, la virtud doméstica, Revista *La Nación*, La Habana, en *Doctrina de la República*, Secretaría de Educación Año 2, (N° 315), 13 de febrero de 1917.

MARTÍNEZ, Miquel: El contrato moral del profesorado, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, S.A. 1998.

MARX, Carlos y ENGELS, Federico: La ideología alemana, La Habana, Edición Revolucionaria, 1966.

MARX, Carlos y ENGELS, Federico: La Ideología Alemana. La Habana, Editorial Política, 1979.

MARX, Carlos: En torno a la Crítica de la filosofía del Derecho, de Hegel. Introducción, en *La sagrada familia*, México, Editorial Grijalbo, 1967.

MARX, Carlos: Manuscritos económicos y filosóficos de 1844, La Habana, Editorial Pueblo y Educación,

975.

- MATILLA, Andry [et. al]: Estudios sobre Historia del Derecho en Cuba, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2009.
- MÉNDEZ, Josefina: El modelo de creación de las leyes en cuba, Tesis (Doctorado), Universidad de Oriente, 1999.
- MONDELO, José W.: Constitución y orden jurídico en la Revolución Cubana, Instituto Cubano del Libro, Santiago de Cuba, 2018.
- MONDELO, José W.: Notas sobre filosofía, ciencia y filosofía jurídica, en *El Derecho como saber cultural. Homenaje al Dr. Delio Carreras Cuevas*, Andry Mantilla [et al.], Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 2011.
- MORÁN, Carlos M.: La cuestión social en la Constitución. *Revista Cubana de Derecho*. Sección Doctrinal, Imprenta de F. Verdugo, Año XIII, (Nº 3), Julio-septiembre de 1936.
- MORÚA DELGADO, Martín: Consideraciones sobre la Ley Platt, *Revista Cuba y América*, La Habana, Nº 4, 29 de diciembre de 1901.
- NÚÑEZ, Enrique: Interpretación teórica de la Ciencia, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1999.
- OJALBO, Victoria [et. al]: La educación de valores en el contexto universitario, La Habana, Editorial Félix Varela, 2001.
- ORTEGA Y GASSET, José: Historia como sistema, (Cuarta edición en castellano), *Revista de Occidente* S.A., Madrid, 1962.
- PEÑA, Lorenzo: Derecho y deberes de nuestros hermanos inferiores, Madrid, Editado por Jimena Rodríguez Carreño, Editorial Plaza y Valdéz, 2012.
- PEÑA, Lorenzo: Ética y servicio público, Madrid, Editorial Plaza y Valdés, 2010.
- PEÑA, Lorenzo: Visión Lógica del derecho: Una defensa del racionalismo jurídico, Madrid, Editorial Plaza y Valdéz, 2017.
- PÉREZ, Antonio Enrique: Lecciones de Filosofía del Derecho: Presupuestos para una Filosofía de la Experiencia Jurídica. Sevilla, Mergablum Edición y Comunicación. [2005?].
- PICHARDO, Hortensia: Documentos para la Historia de Cuba, [s.l.], Editorial de Ciencias Sociales, 1973.
- PINTO FONTANILLO, José: La teoría de la argumentación jurídica en Robert Alexy. Robert Alexy, Director de Tesis: Dr. D. José Itunendi Morales. Facultad de Derecho, Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, 2003. Consultada el 12 de marzo de 2020. Disponible en:
<https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://eprints.ucm.es/2231/&ved=2ahUKEwjPoIS4wJXoAhVlk-AKHYZmDkoQFjAEegQIBRAC&usg=AOvVaw3s75dPM1Tr8kuYdXK0h5f0>
- PORTUONDO, José Antonio: El contenido político y social de la obra de José Antonio Ramos, en Capítulos de Literatura Cubana, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1981.
- Proyecto de Constitución de la República de Cuba, Folleto, Publicado en la Gaceta oficial extraordinaria de la República de Cuba. Sitio web: <https://gacetaoficial.cu>
- RADBRUCH, Guatavo: Filosofía del Derecho, *Revista de Derecho Privado*, Madrid, Nº 9, 1995.
- RALUY, Antonio: Ética, Primera edición, Publicaciones culturales, México 1990.
- RAMOS, José Antonio: Manual del perfecto fulanista. Apuntes para el estudio de nuestra dinámica política

social, La Habana, Editor Biblioteca Studium, 1916.

RICKERT, Heinrich: Ciencia cultural y ciencia natural, traducción de M. García Morente, Buenos Aires, Editorial Espasa- Calpe, 1945.

ROA, Raúl: Historia de las doctrinas sociales, La Habana, Ediciones La Memoria, Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau, 2001.

ROJAS ARMANDI, Víctor: La filosofía del derecho de Jürgen Habermas, Tesis (PhD. en Filosofía), Director de tesis: Gaspar Escalona Martínez, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2008, Consultada el 12 de enero de 2020. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=40866>

ROSENTHAL, V. M. y Iudin P.: Diccionario Filosófico, Edición Revolucionaria, Licencia No. 424 de 26 de noviembre de 1984, La Habana, Edición Revolucionaria, 1985.

RUSSELL, Bertrand: Fundamentos de filosofía. México, Editorial El Arca de Papel, 1972.

SÁNCHEZ, Adolfo S.: Ética. (10ª ed.), México, Editorial Grijalbo, 1974.

SAVATER, Fernando: Ensayo: Ética a amor, Primera edición, Barcelona, Editorial Ariel, 1991.

SCHWEITZER, Albert: Filosofía de la civilización, Buenos Aires, Editorial Sur, 1962.

SERANI, Alejandro: La enseñanza de la Bioética en la formación del profesional de la salud, Revista *Cuadernos de Bioética*. Publicación trimestral de cuestiones de actualidad. [s.l.], (Nº 164), 1993.

SERGIOLATDOTCOM.FILES.WORDPRESS.COM: "La ética en el ejercicio de la abogacía" en, Consultado el 21 de enero de 2020. Disponible en: <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://sergiolatdotcom.files.wordpress.com/2013/01/etica-en-el-ejercicio-de-la-abogaacia.pdf&ved=2ahUKEwi54oyX4JPoAhUIU8KHQDADSIQFjACegQIARAB&usg=AOvVaw0l2FHoolT9a5VEYwb0WoGk>

TABARES DEL REAL, José A.: Proceso Revolucionario. Ascenso y Reflujo. (1930-1935), en *Instituto de Historia de Cuba: Historia de Cuba. La Neocolonia. Organización y Crisis. Desde 1899 hasta 1940*, La Habana, Editorial Política, 1998.

TORRES, Zacarías: Introducción a la ética, México, Grupo editorial patria, 2014.

UIALDÓN BENÍTEZ, Enrique: Ética y derecho en Adam Smith, Tesis (PhD. en Filosofía), Director de la tesis: José Luis Villacañas Berlanga, Universidad de Murcia, 2007, Consultada el 12 de enero de 2020. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=165624>

VILLABELLA, Carlos [*et al.*]: Constitución de la República de Cuba de 1901, Documentos para el estudio de la historia constitucional cubana, Camagüey, Editora Universitaria, 1987.

VILLORO-TORANZO, Miguel: Introducción al estudio del derecho, México, Editorial Porrúa. 2005.

VIOLA, Franseco: *La ética del derecho*, Revista Doxa, Publicaciones periódicas, Buenos Aires (Nº 22), 1999. Consultado el 20-2-2020, Identificador: <http://hdl.handle.net/10045/10314>

VITIER, Medardo, Las Ideas Filosóficas en Cuba, La Habana, Editorial Ciencias Sociales. 1970.

WELLMER, A: Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso, Barcelona, Editorial Anthropos, 1994.

BIODATA

Oris PALENCIA SERRANO: Calle 3 oeste # 910 / Emilio Giró y Flor Crombet, Guantánamo, Guantánamo, Cuba. CP. 95 100. Teléfono: +53 21 32 1573- +53 58 551497. Centro de Trabajo: Universidad de Guantánamo, Cuba. Avenida a la Formadora de Maestros. Guantánamo. Teléfono: +53 21 32 1445. Graduado en Educación Primaria (1993); Diplomado en Relaciones Públicas y Medios de Comunicación Social (2006). Licenciado en Derecho (2006); Diplomado en Derecho Civil por la Universidad de Oriente, Cuba (2018). Candidato a Doctor en Ciencias Filosóficas por la Universidad de Oriente, Cuba y el Centro de Estudios Sociales Cubanos y Caribeños “José Antonio Portuondo” de la Facultad de Ciencias Sociales, de la propia Universidad. En la actualidad ostento la Categoría Académica de Profesor Principal Asistente en el Departamento de Derecho de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanísticas de la Universidad de Guantánamo, Cuba, impartiendo las asignaturas de Filosofía del Derecho y Metodología de la Investigación Jurídica, siendo su Profesor Principal. Dentro de los trabajos publicados se encuentra “*Capacidad jurídica y protección de los discapacitados en Cuba*”, Revista *Anales* # 46, Año XIII, N°46 de 2016, pp. 526-542. ISSN 0075-7411.



ENSAYOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 232-242
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Ciudades sustentables en América Latina. Una reflexión desde la descolonialidad del poder

Sustainable cities in Latin America. Considerations from coloniality of power

Michelle Antoniette FORTANELL RUIZ

<http://orcid.org/0000-0002-0029-3363>

mafortanell@politicas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4003332>

RESUMEN

Se analiza a las ciudades sustentables con perspectiva teórico-crítica de la Des/Colonialidad del Poder identificando la dificultad de implementar ciudades sustentables por tratarse de un modelo excluyente y distorsionante de la realidad latinoamericana. Se plantea, en primer lugar, el repensar las ciudades latinoamericanas desde una visión propia que no involucre la mirada eurocéntrica, incluyendo la heterogeneidad histórico-estructural. Posteriormente se hace un recuento de los procesos de urbanización en América Latina y sus productos. Por último, se aborda la sustentabilidad dominante como modelo a copiar en América Latina eliminando características y especificidades propias que dificultan o hacen incompatible su implementación.

Palabras clave: ciudades latinoamericanas, heterogeneidad, marginalidad, sustentabilidad, urbanización dependiente.

ABSTRACT

Sustainable cities are analyzed with the theoretical-critical perspective named Coloniality of Power, identifying the difficult of implementing sustainable cities because it's an exclusionary and distorting Latin America model reality. We proposed, first, rethink Latin American cities from a vision that doesn't involve the Eurocentric view, including historical-structural heterogeneity. Subsequently, the urbanization processes in Latin America and their products. Finally, dominant sustainability as a model to be copied in Latin America, eliminating its own characteristics and specificities that hinder -or make it incompatible- its implementation.

Keywords: Latin American cities, heterogeneity, marginality, sustainable, dependent urbanization.

Recibido: 15-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



INTRODUCCIÓN

El presente artículo forma parte de las reflexiones que conjugan la investigación titulada “La propuesta de ciudades sustentables en América Latina. Un estudio teórico-crítico desde la Des/colonialidad del Poder (1992-2018)”, por lo tanto, no se verá la comprobación de hipótesis alguna ni resultados finales. El objetivo de este artículo es el análisis crítico desde la teoría ya mencionada, a la concepción teórica en que se basa la propuesta de implementación de las ciudades sustentables en América Latina como resultado de la exportación del nuevo paradigma urbano en sintonía con las preocupaciones sobre el “medio ambiente” surgidas a nivel mundial desde las últimas décadas del siglo pasado y de la institucionalización de la “sustentabilidad” desde el año 2015. Para ello se plantea la realización de una investigación a partir de tres ejes de análisis y centrada en las ciudades latinoamericanas, promoviendo la reinterpretación desde nuestros contextos y experiencias propias.

Con base en el objetivo anterior se establece la necesidad de reflexionar a partir de lo que entendemos por ciudad y la eurocentricidad que ese concepto involucra enfatizando el proceso de dominación que surgió a partir de la colonización. Se pretende explicar por qué proponer ciudades “sustentables” en América Latina continúa con la colonización ya que no toma en cuenta elementos básicos como el significado de “sustentabilidad”, la especificidad de nuestro territorio, el imaginario propio del latinoamericano, y nuestra propia historia.

Por ello, se plantea el análisis de este artículo –al igual que la investigación– desde tres ejes. El primero se desenvuelve a partir de repensar las ciudades latinoamericanas desde una visión propia que no involucre la mirada eurocéntrica, es decir, mirándonos desde nuestros ojos y no con los ojos del conquistador, se hace énfasis en la ruptura que significó la conquista europea –principalmente española– para los habitantes que ya se encontraban establecidos en el territorio con su propia disposición y distribución del espacio, con la llegada de los invasores europeos se crea un nuevo orden que guiará el esquema de la ciudad desde la concepción europea de manera fiel. En este eje hablamos de la heterogeneidad histórico-estructural como una forma de diferenciar entre los contextos en que nacieron las ciudades europeas y las ciudades latinoamericanas, enfatizando incluso las diferencias entre las ciudades de una misma región.

El segundo eje hace un recuento de los procesos de urbanización en América Latina, es decir, la marginalidad como recurso y producto de la industrialización capitalista. Esto nos permite entender la manera en que las ciudades latinoamericanas fueron construidas dependiendo de los intereses del capital europeo, lo que también marcaría su desenvolvimiento en el tiempo y establece las condiciones en su totalidad (sociales, económicas, políticas, etc), estableciendo una relación entre la industrialización capitalista dependiente y la marginalidad de las ciudades latinoamericanas.

Por último, el tercer eje aborda la crítica de “sustentabilidad” dominante como modelo para su reproducción en América Latina ignorando características y especificidades que dificultan –o hacen incompatible– su implementación. Aquí se hace un recuento de lo que significa para los órganos y organismos internacionales la “sustentabilidad” y su abordaje como una forma única de entenderla e implementarla, como si se tratara de pasos a seguir para ser una ciudad “sustentable” dejando fuera cada una de las especificidades presentes dentro de las ciudades de América Latina, como lo son: su territorio, su historia, sus objetivos, sus necesidades y su cosmovisión, por sólo nombrar algunos.

De esta manera, se pretende ejecutar en este artículo un esbozo general de las cuestiones abordadas en la investigación, así como presentar los resultados preliminares que han arrojado los trabajos dentro del análisis llevado hasta este momento. Los segmentos presentados corresponden a los distintos ejes de análisis e incluye a cada una de las categorías de análisis.

LAS CIUDADES LATINOAMERICANAS Y LA CUESTIÓN DEL PODER

El desenvolvimiento de las sociedades alteradas con la irrupción e imposición cultural española se dio bajo los términos de lo que Aníbal Quijano llama la colonialidad del poder, la cual se verá reflejada en todos los ámbitos de la vida erigiendo nuevas relaciones de convivencia con la premisa dominación-explotación y que permitirán crear una nueva clasificación, la "raza". El análisis de Quijano se basa en la verticalidad de la posición que ocupa el sujeto y el "objeto" en superioridad e inferioridad a partir de la jerarquización emanada de la idea de "raza", la cual carece de sustento biológico. Además, apunta que el poder se asienta en cinco ámbitos de existencia que son: el trabajo, la naturaleza, el sexo-género, la subjetividad y la autoridad colectiva (Estado), a partir de ellos, es posible reconocer la estructura utilizada para el asentamiento del nuevo modelo de la vida, es decir, el nuevo patrón de poder mundial.

Por ello, América se entiende como el primer espacio tiempo en el que se implementó este nuevo patrón de poder; en consecuencia, permite colocar a nuestras tierras como el génesis de un patrón que actualmente sigue rigiendo al mundo. Con este nuevo patrón de poder mundial, se crean nuevas identidades sociales (indios, negros, mestizos) que permiten la clasificación básica de la población, fundada en el imaginario de la raza y con ella, la identidad europea como algo más que una identidad geográfica, será el nuevo referente que indica lo "avanzado", la "civilización", el "avance" y, posteriormente, la "modernidad". La notable superioridad de todo 'lo europeo', permitirá la sustitución de las formas de vida y su reproducción en los nuevos territorios, surgirán conceptos como "aborígenes", "atrasados" e "incivilizados", que justificará la conquista e imposición todo una nueva forma de mirar el mundo, vivirlo y explicarlo. Dicho nuevo patrón global de poder, tendrá su mundialización por medio del eurocentrismo y del capitalismo, que origina las formas de control y explotación de trabajo alrededor de la relación producción-apropiación-distribución de productos (la mercantilización de las colonias no se restringió a metales, también se trata con esa relación a personas, sus cuerpos y conocimientos). De ahí, la división del trabajo sumado a la nueva idea de raza, permitirá la estructura de dominación y explotación.

Dentro de los ámbitos de poder se encuentra la subjetividad entendida como el conocimiento, el imaginario colectivo y la memoria histórica. Por tanto, la subjetividad se entiende como la re-identificación política, cultural e intelectual, proporcionada por los colonizadores controlando la producción de conocimiento. A partir de esto, América fue vista como una subcultura iletrada frente al etnocentrismo con los europeos siendo "naturalmente" superiores; la racionalidad como la única forma válida de conocimiento; y a la modernidad como una característica únicamente europea.

Como menciona Aníbal Quijano (2000) "América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera identidad de la modernidad.", todo ello cimentado por recién acuñada idea de raza. Es precisamente la idea de "modernidad", la que pondrá la pieza fundamental que justifica la imposición de la Corona Española como autoridad máxima para reordenar la vida en las tierras recién descubiertas. Es decir, la Corona Española actuó como si fuese un "salvador" frente a costumbres que ellos creían "bárbaras" de los habitantes del Abya Yala, en palabras de Quijano (2000), los europeos no son sólo los portadores exclusivos de la modernidad, también son los creadores y protagonistas, los ejemplos de un proyecto acabado que va desde el estado natural de la vida hasta la "civilización" con pensamientos y acciones avanzados.

Si observamos los relatos de conquistadores españoles es común que se le atribuyan características monstruosas o místicas a los nativos (CITA). De esta manera, la "modernidad" será un bien necesario para la vida naciente en –la nueva– América, se guiará hacia la correcta forma de entender y conducir la vida, el modelo a seguir y a reproducir. Por tanto, la subjetividad del modelo eurocéntrico permitió el arraigamiento. A partir de esto es posible observar a las ciudades como una ampliación de la dominación europea que ha permeado en América Latina por medio del modelo a seguir de la "sustentabilidad" en las ciudades.

Primer Eje: El cambio del orden y la heterogeneidad de las ciudades latinoamericanas

Las fundación de ciudades en el nuevo espacio continental que posteriormente llamaremos América Latina, estuvo guiada por intereses económicos emanados del despojo y explotación de tierras colonizadas. Es decir, la intención elegir de las ciudades en América Latina siguió la línea de la mercantilización de productos y recursos; es por esto, que las principales ciudades latinoamericanas tienen su esplendor cerca de los recursos hídricos que perdía la entrada y salida de navíos hacia Europa con los productos de la explotación de nuevas tierras.

Sin embargo, es erróneo creer que la llegada europea permitió el nacimiento de ciudades estructuradas como si, anteriormente, no hubiera presencia de población estructura y organizada bajo normas de cada cultura nativa. Al contrario, en el momento de la irrupción española, se detiene y rompe un proceso que podríamos llamar urbanístico propio de los pueblos pertenecientes al Abya Yala. De esta manera se tenían asentamientos importantes en América que seguían una estructura y organización guiada por la cosmovisión originaria de los pueblos y comunidades, como lo son Tenochtitlán y Chichen Itza en México, Cuzco y Machupichu en Perú, por solo nombrar algunos centros emblemáticos. Cada uno de ellos cuenta con una configuración específica nutrida por las necesidades y características del lugar en donde fue asentada. De esta forma, había ciudades construidas a partir de círculos concéntricos como la ciudad azteca de Tenochtitlán haciendo alusión a ; o ciudades en desniveles que seguían el escenario accidentado donde se asentaban como Machupichu en Perú que siguieron el desnivel del terreno entendiendo el espacio y su geografía como lugar sagrado dentro de la cosmovisión andina¹

Para entender la heterogeneidad de las ciudades latinoamericanas incluso entre ella mismas es necesario recapitular en los procesos de fundación y urbanización que se llevaron en la región. En cuanto a su fundación se encuentran dos procesos, el primero a partir de las culturas originarias del Abya Yala como las ciudades aztecas o mayas; y, el segundo, a partir de la dominación del territorio por los europeos los cuales trazan la reproducción de las urbes de sus tierras natales. Sin embargo, como nos dice Ángel Rama

Tal comportamiento permitía negar ingentes culturas [...] y comenzar el ex-hilo el edificio de lo que pensó que era mera transposición del pasado, cuando en verdad fue la realización del sueño que comenzaba a soñar una nueva época del mundo. América fue la primera realización material de ese sueño y, su puesto, central en la edificación de la era capitalista. (Rama: 1998).

Es decir, ni siquiera en Europa se había aplicado este orden para fundar sus ciudades, era el modelo perfecto instaurado en su modo perfecto, como lo muestra Fernando de Terán (1989) en su texto "El sueño del orden", haciendo un recuento del contraste que brinda las nuevas ciudades fundadas en América con las antiguas ciudades de donde provenían los colonizadores, explicando que "(...)es un hecho tan importante como la magnitud y extensión del impulso fundacional, ya que ello ha condicionado en gran medida la fisonomía urbana de todo ese continente, caracterizada por el orden y la racionalidad de su organización básica."

El proyecto universalizador de las ciudades sustentables presentadas desde el pensamiento dominante y eurocéntrico de las Naciones Unidas, se contraponen a la heterogeneidad histórico-estructural presentada por los asentamientos en la región latinoamericana que se complejiza al presentar desequilibrio, desigualdad y sobre todo dependencia como lo advierte Quijano (1968), las relaciones dependientes de las sociedades latinoamericanas tiene que ver con una cuestión histórica y, a su vez, crean "sociedad marginalizada en cada uno de los sectores económicos por su integración al sistema capitalista de producción" (Quijano 1971). Por otro lado, Castells (1973) establece que las relaciones de dependencia presentes en la urbanización

¹ La cosmovisión andina se refiere a la forma de mirar e interpretar el mundo y el universo desde los ojos de los antiguos peruanos donde se entrelazan condiciones de reciprocidad, complementariedad, dualidad, geografía sagrada, veneración y respeto por la vida de los seres vivos, etc. (Guzman, 2012).

latinoamericana responde a las siguientes características: una urbanización creciente acelerada; construcción de grandes concentraciones de población sin el desarrollo equivalente de la capacidad productiva, lo que responde a la migración a la ciudad; y la formación de una red urbana trunca y desarticulada, esto es, la concentración en la metrópolis y la diferenciación entre los residentes nuevos y los antiguos, así como la segregación espacial y social.

Entonces, la heterogeneidad histórico-estructural exige un entendimiento de la realidad como un conjunto de procesos históricos paralelos que se desenvuelven de manera diferenciada y condicionada por factores propios como contexto, historia o estructura. La estructura latinoamericana se visualiza desde la imposición del patrón de poder capitalista moderno-colonial que acarreó un control y dominación de las relaciones de poder pero que, ni en su fase más álgida, se encuentran en condiciones idénticas de desenvolvimiento. De esta manera, la urbanización en los territorios controlados de la época colonial es llevada a cabo por una política de la administración europea, pero también por la ubicación de los metales (Quijano, 1968) que propiciaban el extractivismo hacia la metrópoli.

Segundo Eje: La marginalidad como resultado de la industrialización capitalista dependiente

El estudio de la urbanización en América Latina, ayudan al entendimiento de paralelo en las ciudades latinoamericanas, incluyendo el estudio del surgimiento de fenómenos como la dependencia y la marginalidad. Quijano (1972) hablará del polo marginal haciendo referencia al estrato social expulsado por cada sector de la economía y que no sería parte de los sectores de mayor productividad por no tener función en la producción capitalista. Para Quijano, la marginalidad es independiente del individuo que la experimenta y da cuenta de la inserción indirecta e inestable de segmentos de la población en el modo capitalista dependiente. De igual manera, la urbanización latinoamericana es un proceso puramente dependiente marcado por las tendencias de las relaciones de poder entre las sociedades, una urbanización dependiente es excluyente y trae consigo inevitablemente la marca de la marginalidad (Cortés 2017). A lo largo de su historia, América Latina tiene sucesivas transformaciones en su dependencia, lo que condiciona el desarrollo urbano de ésta estando marcadas por las metrópolis externas.

El establecimiento y expansión de las ciudades coloniales estuvo condicionada por su posición geográfica, es decir, las primeras ciudades se establecieron en los puertos para permitir la comercialización de los productos hacia Europa. Posteriormente, los procesos de urbanización en América Latina surgen como resultado del cambio de la economía en los territorios conquistados (Quijano, 1968), de esta manera se comienzan a desarrollar paralelamente y en economía diferentes, las ciudades del Pacífico a las asentadas del lado del Atlántico, por un lado el Pacífico comenzó un capitalismo comercial agropecuario dependiente impulsado en su mayoría por Gran Bretaña; mientras que, el Pacífico se quedaba en una completa agrarización y estancamiento de su economía con un Estado burgués (Quijano, 1968).

Lo que caracteriza a todas estas áreas que hoy concentran el proceso de urbanización, sea en términos de ciudad o en términos de una región entera dentro de un país, es el hecho de que todos los casos funcionan como auténticas cabeceras de puente de las relaciones de dependencia de su país con las metrópolis externas, y como focos de concentración de esa relación y de sus grupos de poder correspondientes, en todos los órdenes. (Quijano, 1967).

Es así como los polos de marginalidad son producto de los procesos heterogéneos de expansión del capitalismo y modernización en las sociedades latinoamericanas claramente visibles dentro de las urbes debido a la creciente tendencia de metropolización de la región concentrando el mayor crecimiento poblacional y flujos migratorios. El cambio de la economía urbana y la expansión de la producción juega el papel de atrayente para la migración que, a su vez, es expulsada de sus propias localidades debido a la degradación económica; Quijano (1967) lo nombra doble dependencia.

La marginalidad en las ciudades latinoamericanas se presenta como el resultado de los procesos de urbanización e industrialización dependiente de los capitales extranjeros que han ingresado a los territorios comprometiendo el desenvolvimiento de la sociedad, creando los llamados círculos de marginalidad y miseria, que no son más que el resultado del desplazamiento social que produce la inyección de capital donde la población busca condiciones de vida que pueda costar. Simplemente se busca sobrevivir.

Tercer Eje: La “sustentabilidad” dominante

Según cifras dadas por la ONU, la mitad de la población total del mundo vive en entornos urbanos, siendo esta aproximación de unos 3.500 millones de personas que han buscado, infructuosamente la mejora de vida en las ciudades y la cifra aumentará en un 95% para 2030 (Naciones Unidas 2016). La confrontación a los problemas en las ciudades impactará directamente en la calidad de vida de las personas que habitan en ellas y se ven afectadas diariamente por el crecimiento de los asentamientos humanos sin la planeación adecuada. En palabras de Maurice Strong, Presidente de la Cumbre de Río 1992 y uno de los fundadores del Club de Roma “Si el desarrollo sostenible no comienza en las ciudades, simplemente no funcionará. Las ciudades tienen que marcar el rumbo”².

La exportación del modelo “ciudad sustentable” hacia todo el mundo está enfatizada por la Nueva Agenda Urbana presentada por ONU-Habitat durante la Conferencia Habitat III en Quito, Ecuador. En ella se reconoce la correlación entre urbanización y desarrollo con el fin de alcanzar la renovación urbana en sintonía con la Agenda 2030 y el Objetivo 11 de los ODS (Naciones Unidas-Habitat III 2017). En esta nueva agenda se enfatiza la necesidad de crear normas o principios que atiendan el desarrollo, gestión, planificación, construcción y mejora de las ciudades a partir de políticas y normativas nacionales y locales (Naciones Unidas-Habitat III 2017). Con ello se deja únicamente a manos del Estado la creación de la “sustentabilidad” en las ciudades por medio de políticas públicas que involucren mejoras en la calidad del transporte, recolección de desechos, saneamiento, planificación y áreas verdes, siendo estas categorías parte de la conceptualización dominante de la “sustentabilidad”, que es una racionalidad con el medio ambiente, invalidando formas otras de relacionarse con la Madre Tierra.

Desde la perspectiva subjetiva occidental encontramos una definición de una ciudad “sostenible” (para nosotros, “sustentable”) realizada por una corporación financiera de Colombia que se dedica a la financiación y creación de proyectos de infraestructura. Para Financiera de Desarrollo Nacional (FDN, s/fecha), una ciudad “sostenible” (“sustentable”) es aquella que reduce sus impactos sobre el medio “natural” y que cuenta con un gobierno local con capacidad fiscal y administrativa para mantener su crecimiento económico y llevar a cabo sus funciones urbanas con una amplia participación ciudadana; debe atender de manera prioritaria el manejo de los recursos “naturales” y mitigar los efectos del “cambio climático”; controlar su crecimiento y promover la provisión de un hábitat para sus ciudadanos; promover el transporte y la movilidad sostenible; promover el desarrollo local y el suministro de servicios sociales de calidad; aplicación de mecanismos adecuados de buen gobierno (gobernanza)³. Esta interpretación de la ciudad “sustentable” permite que, la tarea del Estado se concentre en realizar mejoras urbanas.

A partir del año 2015, los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS)⁴ marcaron el eje rector internacional del nuevo paradigma con miras en la “sustentabilidad” de los asentamientos humanos para la mejora de la relación con su entorno presentándose como una alternativa de implementación ante la necesidad de un nuevo tipo de “desarrollo” que garantizara a las generaciones futuras, la herencia de una reserva de capital natural (Vargas, s.f., 9). Dentro de estos Objetivos, el número 11 se fija en virtud que las ciudades y los

² Citado a través de SEMARNAT (2003), *Ciudades sustentables*.

³ Véase Findeter. Financiera de Desarrollo (s.f.) “¿Qué es una Ciudad Sostenible?” [en línea] https://www.findeter.gov.co/publicaciones/_que_es_una_ciudad_sostenible_pub

⁴ Al cumplirse el plazo de tiempo para los Objetivos del Milenio (ODM) se planteó a partir de una nueva reunión, la Agenda 2030 con la creación de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) que consta de 17 objetivos con 169 metas en un plazo de 15 años. Estos objetivos tienen mayor alcance que los anteriores y no se centran únicamente a los países desarrollados.

asentamientos humanos sean inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles⁵. Para lograr esto se han realizado distintos estudios por órganos y organismos dependientes e independientes de Naciones Unidas, con el fin de lograr una metodología adecuada que permita la creación de políticas públicas enfocadas al nacimiento de una región (América Latina) con ciudades “verdes”. El Índice de Ciudades Verdes en América Latina (2010), nos apunta las acciones de 17 ciudades motivadas por las preocupaciones del ambiente urbano, como lo son “la congestión de tráfico, las políticas de uso de tierra, la disposición de desechos y la calidad del aire” (Economist Intelligence Unit 2010) basando su análisis en las problemáticas más visibles -desde la visión antropocéntrica eurocéntrica- de las ciudades.

Si bien, diversos organismos apuntan que la transformación de la urbe puede significar un factor de “desarrollo”, la propia idea del “desarrollo” y “progreso” ha sido entendida como un proceso lineal que tiene una única forma de alcanzarlo⁶, esto es bajo los preceptos que sugiere la experiencia histórica europea. Siguiendo esta lógica, podemos hablar de un carácter universalizador de conceptos que se esparcen por el mundo gracias a la presencia de un patrón global de poder⁷ y su forma específica de producción de saberes científicos (el eurocentrismo) que legitima la dominación hacia nuestros pueblos con el establecimiento de la forma “correcta” y “aceptada” de ver, entender y “desarrollar” la vida. Por ello, los Estados Latinoamericanos se han adherido a protocolos y conferencias para realizar el tránsito a, lo que ellos denominan, “desarrollo sostenible”⁸ y encajar en un modelo que, de nueva cuenta, no responde a características de nuestras sociedades. Bajo la configuración hegemónica de la “sustentabilidad” se reconoce las necesidades y contextos que colocan a la lógica europea como el modelo a seguir, lo que permite la formulación de políticas públicas en Latinoamérica para alcanzar situaciones sustentabilidad que no responden a nuestras necesidades, contextos e intereses, debido a que no corresponden a nuestra heterogeneidad histórico-estructural, nuestra totalidad, historia y senti-pensar.

Ahora bien, desde la mirada crítica que proporciona la teoría de la Descolonialidad del poder, se argumenta que esta visión de la “sustentabilidad” es doblemente unilateral, porque a) no toma en cuenta las otras visiones, no occidentales, de sustentabilidad y b) por su reduccionismo económico. Esto se debe a que la visión hegemónica de la “sustentabilidad” está basada en una racionalidad sujeto-objeto (racionalidad instrumental que legitima el capitalismo), y en el imaginario del “Desarrollo” y su relación de explotación y dominación con la “naturaleza”, concentrándose únicamente en el ámbito económico.

Autores como Edgardo Lander (2011) hace una crítica al reduccionismo a la economía que presenta conceptos como “desarrollo sostenible” y posteriormente, la “economía verde” emanados de informes que dan pie a protocolos y conferencias donde se añaden los Estados. Al respecto de esto nos dice que

(...)[Son] incapaces de mirar un poco más allá del fundamentalismo neoliberal, no pueden siquiera plantearse la posibilidad de que puedan existir otras formas de relación de los seres humanos con su entorno, y explorar el significado de otras cosmovisiones y/o patrones culturales como los basados en el reconocimiento de los derechos de la naturaleza o de la Madre Tierra. (Lander: 2011).

La “economía verde” y el “desarrollo sostenible” basan su argumento en el mantenimiento de altas tasas de crecimiento para reducir la pobreza y la destrucción “ambiental”. Por tanto, solucionarán los retos a los

⁵ Véase PNUD en México, Agenda Post 2015. Consultado el 10 de octubre de 2017 [en línea] <http://www.mx.undp.org/content/mexico/es/home/post-2015/sdg-overview.html>

⁶ Esto puede ser ejemplificado por la epistemología de la modernidad europea de Hegel y que se confronta con la producida desde el pensamiento de Dussel Véase Dussel, Enrique (s.f.) “Transmodernidad e interculturalidad: interpretación desde la filosofía de la liberación”, UAM, México. [en línea] <https://enriquedussel.com/bxt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf>

⁷ En palabras de Quijano, el patrón global de poder ha sido la estructura por la cual se fundamenta la dominación del sistema eurocéntrico –ahora occidentalizado– en los territorios invadidos (colonizados). Véase Quijano, Anibal “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, Buenos Aires, Argentina.

⁸ Si bien no todos los Estados latinoamericanos han adoptado medidas dirigidas a la sustentabilidad, la mayoría ha implementado programas y proyectos que son reportados anualmente en los reportes de avances de los ODS.

que nos enfrentamos actualmente y a partir de la generación de tecnologías que permitan producir cada vez más insumos materiales y energéticos conceptos fueron desarrollados por el modelo eurocéntrico moderno-colonial se enfocan en la continuación del capitalismo, no compromete el crecimiento y crea medidas que no cuestionen la producción.

En este sentido, el “desarrollo sostenible” es criticado basándose en su manera de interactuar con el entorno natural o la Madre Tierra a quien se sigue considerando sólo como un conjunto de recursos disponibles para explotar. Autores como Eduardo Gudynas han apuntado al desarrollo sustentable dominante como una pequeña escala de lo que se necesita lograr para tener una armonización del desequilibrio ecológico. Gudynas (2009) nos habla de tres tipos de sustentabilidad, débil, fuerte y súper fuerte. Dentro de la sustentabilidad débil se entiende a la sustentabilidad donde se mira a la “Naturaleza” como un recurso o capital natural y acepta que se modifiquen los procesos productivos para la reducción del impacto ambiental apostando por la reforma técnica pero priorizando la rama económica; por otro lado, la “sustentabilidad” fuerte nos habla de la eliminación de la visión de la “Naturaleza” como capital, es decir, no acepta únicamente las valoraciones económicas, al contrario, enfatiza que la preservación de la misma va más allá de su uso; por último, la “sustentabilidad” súper fuerte mira a la Naturaleza como un ser valorado que integra diferentes formas de mirarla como la cultural, ecológica o espiritual, no sólo la visión económica. Dentro de la sustentabilidad súper fuerte se habla del “Patrimonio Natural” que es la herencia que recibimos de nuestros antecesores y es el legado a las generaciones futuras⁹, es decir, la valoración de la naturaleza en sí misma, como fuente de toda vida y que tiene el derecho a la existencia y reproducción (Madre Tierra).

Como hemos visto, las ciudades sustentables tienen correspondencia con el paradigma del “desarrollo sostenible” o “sustentable”, sin embargo, esta ambigüedad del concepto provoca confrontaciones entre ellos. A partir del discurso internacional liberal emitido por las Naciones Unidas con el Informe Brundtland titulado “Nuestro Futuro Común” publicado en 1987, se articula la relación entre sociedad y naturaleza (Escobar, 1993); se generan los mecanismos que impulsan la nueva visión del desarrollo. Sin embargo, el reconocimiento del “desarrollo sustentable” como una característica que deben poseer las ciudades “sustentables”, cae en una problemática conceptual cuando se confrontan los términos “sostenible” y “sustentable”.

Autores como James O’Connor (2000), quien argumenta desde el debate entre “sostenible” y “sustentable”, sostiene que la “sostenibilidad” es, principalmente, una cuestión ideológica y política antes que un problema ecológico y económico. La “sostenibilidad” posee características que mantienen al modelo capitalista en supervivencia y persisten en la objetivación de la Madre Tierra para su continua explotación. Pero el verdadero problema se presenta cuando el concepto universalmente aplicado, no posee una definición reconocida y su uso se haya extendido hasta la dimensión social y económica hablando de regiones, ecosistemas o, como en este caso, de un asentamiento urbano. Sobre esto nos apunta Eduardo Gudynas (2011) mencionando que “su polisemia [del concepto “sustentabilidad”] permite un uso muy variado, los defensores de las definiciones parciales se sienten cómodos con ella, y tiene un contenido positivo y proactivo”, lo que provocaría diferentes enfoques del desarrollo involucrado en este adjetivo¹⁰.

De igual manera, Carlos Mario Yory (2013) nos hace una diferenciación entre ambos términos, él nos apunta que, el término “sustentabilidad” es aplicable a América Latina mientras que el concepto de “sostenible” tiene su aplicación para escenarios como el europeo donde ya se cuenta con un paradigma de la “sustentabilidad” planteada y su objetivo se focaliza en sostener esa dirección de desarrollo urbano; por otro lado, para el caso de América Latina, las necesidades apuntan hacia la construcción de esta “sustentabilidad” a partir de cero.

⁹ Para Gudynas, las corrientes de la sustentabilidad mencionadas no son contrarias, en lugar de ello, se contienen una a la otra. Véase Gudynas, Eduardo (2009) “Desarrollo Sostenible: Posturas contemporáneas y desafíos en la construcción del espacio urbano”, Centro Latinoamericano de Ecología Social, Montevideo, Uruguay.

¹⁰ Véase Gudynas, Eduardo (2011) “Ambiente, sustentabilidad y desarrollo: una revisión de los encuentros y desencuentros”, Contornos educativos de la sustentabilidad, Universidad de Guadalajara, México, pp. 111- 144.

Para Latinoamérica es claro que de lo que se trata es de 'sustentar', sinónimo de 'alimentar', 'cuidar' y, en alguna medida, 'hacer medida', 'hace crecer en el sentido de 'madurar'; para Europa el asunto pasa por la idea de 'sostener', 'preservar', en última instancia, 'mantener'; es decir, insistir en la perpetuación del modelo actual, como lo demuestra la definición de desarrollo sostenible que aparece en el informe Pearce¹¹.

Aunque el debate entre lo que es sustentable o sostenible sigue activo y se ha enraizado con el paso del tiempo —o incluso lo han finalizado argumentando que se ocupa para hablar de sinónimos—, para fines de esta investigación se hablará de "sustentabilidad" por el acercamiento que presenta a las condiciones de la Madre Tierra dejando de centrar a la economía con características de dominación y explotación a lo "natural", como sí lo genera la utilización del concepto de "sostenibilidad".

CONCLUSIONES

A partir de lo que se ha obtenido en el inicio de esta investigación, entendemos que las ciudades "sustentables" impulsadas por las Naciones Unidas se han creado desde un punto de vista privilegiado donde se interpreta la realidad desde la mirada del polo dominante social. Es decir, se plantea la realidad urbana acorde a los contextos que se viven en Europa. Por tanto, no se reconoce características propias de América Latina (u otras latitudes) que varían según la cultura, el espacio, el tiempo y la historia.

Al establecer la dificultad de estudiar a América Latina como una región homogénea con proyectos —como el de ciudades sustentables— que no toman en cuenta la especificidad de éstas, tanto en su historicidad como en los fenómenos presentados actualmente, la propuesta de implementación de una ciudad sustentable cae en incompatibilidad. Autores como Gian Carlo Delgado (2018) han apuntado la dificultad del establecimiento de una "ciudad sustentable", al argumentar que existe una complejidad en la formación y transformación urbana por las "especialidades biofísicas, económicas, socioculturales y políticas de cada asentamiento urbano"¹². Es decir, la ciudad sustentable debe crearse a partir de especificidades propias de la totalidad que incluyen a la comunidad, territorio, cosmovisión y modos de vida.

En las ciudades de América Latina se han presentado históricamente fenómenos que condicionan su desenvolvimiento. Uno de ellos es la dominación del territorio, donde se observa desde un punto más allá de la cuestión geográfica, se habla de la instauración de relaciones de poder para la explotación instaurada a partir de la llegada de los conquistadores que imponen una nueva forma de instaurar ciudades y por lo tanto, se altera el orden de la vida que trae consigo la cosmovisión. Otro es la marginalidad y urbanización/industrialización dependiente que, como nos apunta Quijano, es una cuestión nata de América Latina al no poder desprenderse de la dependencia de capital europeo, a partir de ello se crea el polo marginal que se extiende por todo el continente y que sigue siendo un factor sin resolver.

Por último, la heterogeneidad histórico-estructural se emplea como una categoría de análisis para entender la diferenciación entre las sociedades, ya sea con la eurocéntrica o entre las mismas sociedades latinoamericanas. Este concepto se toma desde el pensamiento de José Carlos Mariátegui el cual ayuda a argumentar la estructuración de la sociedad latinoamericana con sus fenómenos consecuencia de la colonialidad-modernidad.

¹¹ Véase Yory, Carlos (2003). "El desarrollo territorial integrado: una estrategia sustentable de construcción social del territorio en el contexto de la globalización, a partir del concepto de topofilia", *El Desarrollo Territorial Integrado*, Universidad Piloto de Colombia, p. 205.

¹² Véase Delgado, Gian Carlos (2018) *Transición Urbana, Sustentabilidad y Cambio Climático: Una lectura de las resistencias, tensiones y contradicciones desde la actual política estadounidense*, *Del Oasis al Desierto: La política anti-climática de Donald Trump*, Programa de Investigación sobre Cambio Climático, UNAM, pp.95- 114.

Como se ha apuntado “sustentabilidad” dominante ejemplifica la manera de relacionarse con el medio ambiente desde la racionalidad instrumental, es decir, conceptualizando los recursos naturales como materia dispuesta para explotación humana. Por ello, desde la “sustentabilidad”, la “economía verde” y el “desarrollo sostenible”, se intenta mantener la producción y el crecimiento acelerado haciendo más eficiente el aprovechamiento de los recursos. En seguida de esto, la “sustentabilidad” dominante invalida prácticas que sí cuestionan el modo de producción capitalista eurocéntrico-moderno-colonial

BIBLIOGRAFÍA

- LANDER, Edgardo. (2011) “La economía verde: el lobo se viste con piel de cordero”. URL: https://www.tni.org/files/download/green-economy_es.pdf.
- CASTELLS, Manuel. (1973) “La Urbanización Dependiente en América Latina”, Revista Planificación.
- CEPAL. (2010) Notas de la CEPAL. URL: <https://www.cepal.org/notas/73/Titulares2.html>.
- CORTÉS, Alexis. (2017) “Anibal Quijano: Marginalidad y urbanización dependiente en América Latina”, POLIS. Revista Latinoamericana, pp. 221-238.
- DELGADO, Gian Carlo (2018) “¿Hacia una transición urbana sustentable en América Latina?” Observatorio de Desarrollo pp. 7-24.
- DE TERÁN, Fernando. (1989) “Introducción a El sueño del orden: la ciudad hispanoamericana. En El sueño del orden: la ciudad hispanoamericana, de Fernando De Terán”, pp. 13-21. Madrid: Centro de Estudios y Experimentación de Obras Públicas.
- DUSSEL, Enrique (s.f.) “Transmodernidad e interculturalidad: interpretación desde la filosofía de la liberación”, UAM, México. URL: <https://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf>
- ECONOMIST INTELLIGENCE UNIT. (2010) “Índice de Ciudades Verdes en América Latina”. URL: https://www.siemens.com/press/pool/de/events/corporate/2010-11-lam/study-latin-american-green-city-index_spain.pdf.
- ESCOBAR, Arturo. (1993) “El desarrollo sostenible: diálogo de discursos.” en: Ecología Política.
- GARCÍA, Carlos M. Yory. (1961) “El desarrollo territorial integrado: una estrategia sustentable de construcción social del terreno en el contexto de la globalización, a partir del concepto de topofilia” Universidad Piloto de Colombia, Colombia.
- GUDYNAS, Eduardo. (2011) “Ambiente, sustentabilidad y desarrollo: una revisión de los encuentros y desencuentros”, Contornos educativos de la sustentabilidad, pp. 111-144.
- GUDYNAS, Eduardo. (2009) “Desarrollo Sostenible: Posturas contemporáneas y desafíos de la construcción del espacio urbano”, Centro Latinoamericano de Ecología Social, Montevideo.
- GUZMAN, Carlos Enrique. (2012) “Ciudades incas. Lactas, Apus y formas en la Geografía Sagrada.”, pp. 35-40.
- NACIONES UNIDAS. (2018) “La Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible: una oportunidad para América Latina y el Caribe” Naciones Unidas, Santiago. URL: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/40155/24/S1801141_es.pdf
- NACIONES UNIDAS. (2016) “Objetivo 11. Ciudades Sostenibles, ¿por qué son importantes?”, Santiago, Chile. URL: http://www.un.org/sustainabledevelopment/es/wp-content/uploads/sites/3/2016/10/11_Spanish_Why_it_Matters.pdf
- NACIONES UNIDAS-HABITAT III. (2017). “Nueva Agenda Urbana”, Quito, Ecuador.

- NUN, J. (2001) "Marginalidad y Expulsión Social", Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina.
- O'CONNOR, James. (2000) "¿Es posible el capitalismo sostenible?" en: Papeles de Población.
- PACHECO, Margarita. (1992) "La ciudad sostenible", Ecología, pp. 72-75.
- QUIJANO, Anibal. (1972) "La Constitución del 'Mundo' de la Marginalidad Urbana", EURE- Revista de Estudios Urbano Regionales, pp. 89-106.
- QUIJANO, Anibal. (1971) "La formación de un universo marginal en las ciudades de América Latina", en: Imperialismo y Urbanización en América Latina, de Gustavo Gill, Barcelona, España.
- QUIJANO, Anibal. (1967) "Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica", CEPAL, Santiago de Chile.
- QUIJANO, Anibal. (1968) "Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamericana", en: Revista Mexicana de Sociología pp. 525-570.
- RAMA, Ángel. (1998) "La ciudad letrada", ARCA, Montevideo, Uruguay.
- SEMARNAT. (2003) "Ciudades Sustentables", URL: http://ccds.semarnat.gob.mx/regiones/ccnds/2002-2004/sesiones_ordinarias/5a_sesion/docuemntos_presentados_pdf/ct-c-sust-5- so-nac.pdf .

BIODATA

Michelle Antoniette FORTANELL RUIZ: Egresada de la Licenciatura de Relaciones Internacionales por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), colabora en el Instituto de Investigaciones Económicas (IIEc) de la UNAM y forma parte del Seminario Permanente Buen Vivir y Descolonialidad del Poder. Su línea de investigación incluye la sustentabilidad, urbanismo, medio ambiente y des/colonialidad. Actualmente se encuentra desarrollando la investigación "La propuesta de ciudades sustentables en América Latina. Un estudio teórico-crítico desde la Des/colonialidad del Poder (1992-2018)" para obtener el título de Licenciada en Relaciones Internacionales por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.



ENSAYOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 243-252
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Lo entrañable y la voz como claves para una definición de la cultura

The endearingness and the voice as key aspects for a definition of culture

Marco SANZ

<http://orcid.org/0000-0002-1422-3382>

marco.sanzp@uas.edu.mx

Universidad Autónoma de Sinaloa, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4003336>

RESUMEN

El presente artículo elabora un marco de reflexión filosófica para intentar acceder a la esencia de la cultura. Tras señalar una falta de consenso en relación con la definición de la cultura, se presenta un esquema de trabajo basado en los conceptos de «lo entrañable» y «la voz» para contribuir en la solución de este problema. En último término, el objetivo consiste en definir la cultura como una acústica del ser destinada a sumir a los sujetos dentro de ciertos límites afectivamente discernibles.

Palabras clave: cultura, filosofía, ontología, afectividad.

ABSTRACT

This paper elaborates a philosophical reflection framework in order to access the essence of culture. After pointing out a lack of consensus regarding the definition of culture, it presents a work scheme based on the concepts of both «the endearingness» and «the voice» to contribute to solve this problem. The objective, thus, will be to define culture as an acoustic of the being intended to plunge the subjects into some affectively discernible limits.

Keywords: culture, philosophy, ontology, affectivity.

Recibido: 15-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



INTRODUCCIÓN

El episodio es conocidísimo: en 1952, Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, dos de las figuras más representativas de la antropología estadounidense del pasado siglo, compilaron una lista de 164 definiciones de «cultura» en una obra intitulada *Culture: a critical review of concepts and definitions*. De entonces a la fecha, han corrido ríos de tinta: el tema de la cultura no ha dejado de atraer la atención de etnógrafos, sociólogos e historiadores, pero no menos que la de filósofos y hasta de neurocientíficos. E incluso se ha convertido para muchos en una tarea ineludible, sobre todo después de que la modernidad capitalista se empeñara en esculpir nuestra identidad según el poco sustentable modelo del consumidor. Porque, en efecto, ante esas caprichosas pretensiones de homogeneizar el espectro de la diversidad humana, la cultura quizás sea el último bastión para organizar la resistencia, y esto en la medida en que el concepto de cultura, cualquiera que sea su extracción teórica, nos remite a ese espacio donde nosotros —los seres humanos— hacemos de nuestra presencia en el mundo un motivo particular de autorreferencialidad un punto menos biológico que metafísico.

Así pues, los manuales y las definiciones estarán siempre a la carta: si así lo desea, uno puede encontrar prácticamente de todo en internet y, cuanto más, en las estanterías de librerías populares —no se diga ya en las de corte especializado—; y la historia parece repetirse tristemente: entre decenas de corrientes que, por lo regular, no discrepan entre sí, y a la zaga de autores que lo mismo han hecho escuela y son refutados por detractores inconformes, al final el investigador decide leer y discutir lo que mejor se apega a sus propios proyectos e inclinaciones heurísticas. Y justo esta es la razón de que no exista al respecto un consenso: da la impresión de que, por estar en boca de todos, de la cultura no podemos tener sino una colección infinita y variopinta de conceptos; algo que, por otro lado, desilusiona a más de un lector que espera encontrar en sus lecturas un grado solvente de cientificidad. Es así que algunos autores como Carlos París, por ejemplo, insisten en que, a este respecto, enfrentamos una situación paradójica epistemológicamente hablando: «Una paradoja definida por el acuerdo respecto al objeto, nombrado o designado, el territorio descubierto, y, en contraste, el desacuerdo respecto a su definición, que [...] no deja de hacer problemática la identidad del objeto» (París: 2000, pp. 97-98). De esta situación, pues, parte el presente trabajo, el cual se propone, con miras a contribuir filosóficamente al consenso, cartografiar algunas coordenadas ontológicas que nos llevarían a ceñir aún más el concepto de la cultura.

Y un método que creo resulta filosóficamente idóneo para realizar dicha tarea consiste en rastrear indicadores formales que ayudarían a discernir ontológicamente el problema, si bien no es un procedimiento que haya hecho carrera en filosofía de la cultura, por cuanto se suele asociar con un universalismo anticuado o con la puridad idealista. Sin embargo, el hecho de que la predominancia de cierto formalismo en la filosofía durante gran parte del siglo xx haya derivado en aplicar a los problemas filosóficos el rigor descriptivo, continúa siendo un baluarte de la —a menudo inconfesada— aspiración científica que prevalece aún entre muchos filósofos. Mantengo la convicción de que de esta manera, es decir, volviendo sobre estrategias descriptivas, es posible establecer puentes entre la filosofía y otras ramas de la ciencia que, como la antropología principalmente, hacen de la cultura su objeto de estudio.

El plan de trabajo se estructura, entonces, en tres párrafos. En el primero de ellos intentaremos plantear la noción de «lo entrañable» como clave inicial de acceso a la esencia de la cultura. Después acudiremos al término de «voz» para profundizar en la idea de que la cultura es una especie de acústica del ser, con lo cual terminaremos de acercar el problema a un ámbito de reflexión filosófica. Por último, con base en los resultados obtenidos, trataremos de delinear la silueta ontológica del fenómeno de cara a elaborar una definición de la cultura.

VENIR AL MUNDO, AVECINDARSE EN EL SER

Ante la pregunta sobre qué es la cultura, lo primero que uno tendría que hacer es quizás replantear los términos de la cuestión e interrogarse, por ejemplo, si todo aquello que de ordinario consideramos una manifestación cultural, realmente lo es. Puede que este sea uno de esos trucos o malabarismos que se estilán entre filósofos, sin embargo, creo que al poner así las cosas, obtenemos rápidamente un elemento en que fijar nuestra atención: a la cultura sólo la captamos o aprehendemos por medio de sus manifestaciones —otra perogrullada si se quiere, pero que, como más tarde veremos, tiene cierto valor descriptivo—; o dicho de otra manera: no nos percatamos de lo que la cultura es como no sea a través de un comportamiento o un acto de indubitable influjo cultural. Y acaso sin querer, esto a su vez nos coloca sobre otra pista: una definición de la cultura como la que aquí buscamos no puede desarrollarse —única ni exclusivamente— en el ámbito unilateral de las ideas, sino que debe atender —y nunca perder de vista— la contracara o el correlato natural de todo pensamiento, a saber: los hechos, esa dimensión de la realidad cuyo espesor nosotros producimos —consciente o inconscientemente— y a donde vamos a materializar todo lo que en nosotros no tiene la misma consistencia que una piedra.

Tras esta brevísima incursión, advertimos que la cultura, por así decirlo, es algo que se ve, algo que se palpa, algo que se siente y se mantiene adherido a la piel. Más aún: la cultura es aquello donde mi sensibilidad se sabe en casa. Dicho sea en otros términos: sé de lo que va la cultura porque ésta es un dato pleno en su manifestación sensible, aparece ante nosotros como un hecho consumado, y esto en la medida en que la cultura es el trámite después del cual el individuo adquiere su carta de ciudadanía en el mundo. Pero la palabra «mundo» no puede abandonarse aquí a su vaguedad y aludir indiscriminadamente lo mismo al plantea Tierra que a lo que una persona cualquiera considera “su mundo”. Si nos apegamos a los lineamientos del análisis formal, mundo sólo puede ser aquello en y desde lo cual mi vida adquiere el sentido de un quehacer. Y que mi vida tenga semejante carácter hacedero ha de significar que yo nunca me encuentro conmigo mismo ni con mi entorno ni con nadie como si cada ocasión fuera inédita, o bien, como si fuera necesario partir siempre de cero. Una vez que venimos al mundo, no hay vuelta de hoja: nos avecindamos en el ser, lo cual en suma quiere decir que, si bien nos alojamos en determinada porción de la realidad y discurrimos en un periodo concreto de la historia, lo que termina definiendo nuestra existencia en su nivel más radical es un sentimiento de familiaridad hacia el hecho mismo de estar y saberse aquí, existiendo.

Ahora bien, para evitar malentendidos, este sentimiento de familiaridad poco tiene que ver con una sensación de imperturbable comodidad, más bien se refiere a la pericia con la que nos conducimos por la vida: porque tan familiar es sentirse extrañado al visitar por vez primera un lejano país como enfadarse porque las cosas no salen como uno esperaba, basta con que subrayemos que una y otra cosa resultan familiares en la medida en que ambas inervan un plexo de significatividad. Visto desde la óptica de cierta corriente antropológico-cultural, se trata del modo en que «la acción de la naturaleza se despliega en los términos de la cultura, es decir, bajo una forma que ya no es la propia sino que se encarna en un significado» (Sahlins: 2017, p. 207). De suerte que el orden de la familiaridad, confundándose en el sustrato ontológico fundamental de la vida humana, no tiene por qué ser necesariamente agradable o placentero —pues puede incluso lucir con aspecto terrible—, sino que remite a esa base empírica común que hace de nosotros, por decirlo así, criaturas expertas en *existir*. Uno está, por así decirlo, familiarizado consigo mismo y, de hecho, con todo lo que implica estar avecindado en el mundo. Con esta determinación en mente, si retornamos ahora al ámbito de la antropología para citar una de las definiciones más usuales de cultura, encontraríamos algunos interesantes paralelismos. «*Cultura* es —plantea un reputado especialista— el conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar (es decir, su conducta)» (Harris: 2017, p. 28). Llevado al denominador más breve, es posible decir que la cultura es un complejo sistema de instrucciones: ella enseña que para cada ocasión hay un modo de ser. ¿Y esto no se corresponde acaso con lo que hemos dicho a propósito de lo

familiar? ¿No actúa la cultura como un dispensador de familiaridad, en la medida en que nos guarda de tener que inventarse las cosas a cada rato y, sobre todo, de pensar cuál es la forma “correcta” en que habremos de salirle al paso a la vida?

Si la cuestión es realmente así, si entre cultura y familiaridad existe un nexo de fundamentación, restaría conectar el nivel filosófico de reflexión con la idea antes citada de cultura. Para ello he pensado en lo entrañable. La «entrañabilidad» sería, pues, una condición de posibilidad de la cultura si convenimos que no hay manifestación cultural que no resulte en mayor o menor medida entrañable; un término que, por otra parte, me gustaría que el lector entroncara con lo que Juan Rof Carballo llama «urdimbre afectiva»¹. Así, lo entrañable se convierte para nosotros en una categoría ontológica bastante útil para señalar un primer momento afectivamente significativo para una definición de la cultura. Mantiene la RAE que entrañable equivale a íntimo, afectuoso —asimismo es sinónimo de cercano, próximo—, y quiero aprovechar que no especifica en qué sentido es usada ahí la palabra «afectuoso» para permitirme así cierta licencia filosófica. Desde Spinoza sabemos que no hay sino dos clases de afectos: están, por un lado, los que incrementan la potencia de actuar y, por otro, los que la disminuyen. (Entre ambos extremos podemos desplegar la amplia gama de tonalidades afectivas que ya todos conocemos). Lo entrañable, entonces, constituye un marco último de referencialidad afectiva dentro del cual los individuos experimentan su arraigo cultural. Más aún: lo entrañable describe un punto de vibración cuya intensidad es, por cierto, fluctuante, aunque siempre con respecto al hecho de que el sujeto se sabe ya dentro de ciertos límites afectivamente discernibles. En ese sentido, al mirar el fenómeno a la luz de la categoría de lo entrañable, se trata de esclarecer *cómo* la cultura representa para los seres humanos un espectro de radiofrecuencia antes del cual tal vez no haya sino un mero drama de indigencia y escasez o, si se prefiere, un pasado natural inaccesible como no sea a través de mitos o hipótesis, es decir, la más radical de las otredades.² A donde deseo llegar es a lo siguiente: si, de buena gana, admitimos que constitutivamente la cultura es entrañable, ello no ha de significar, sin embargo, que cultural es todo aquello que despierta en mí un ánimo positivo o que alienta emociones benignas; no, lo que intento decir es más bien que, si es de suyo inducir sensaciones de cercanía y proximidad —recrear, pues, una atmósfera entrañable—, la cultura no puede ser otra cosa más que la respuesta enfática a una pregunta que, por paradójico que esto se escuche, nunca fue planteada por nadie explícitamente y que, a causa de ello, no puede ser en rigor respondida —me refiero, desde luego, a la pregunta por el origen—. Culturales son, entonces, los modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar, sí, pero sólo a condición de que cada uno de ellos sea una forma de disimular inconscientemente la imposibilidad de dar una respuesta definitiva a la pregunta por el origen.

Con todo, aún no sabemos cómo se manifiesta lo entrañable, más allá de que hayamos dicho que constituye un marco de referencialidad afectiva. Tal es la tarea que tenemos por delante, y la forma en que la acometeremos será recuperando algunos de los resultados obtenidos.

¹ Para Rof Carballo, galeno ilustre y promotor de la antropología médica en el mundo de habla hispana, el humano es un ser simbiótico en la medida en que, «desde el punto de vista zoológico, el vástago de hombre es un ser inerte que busca amparo» y que, para su subsistencia, «es esencial [...] que una generación “cuide” de la otra» (Rof, 1961: pp. 87, 89). Los mecanismos que el autor considera cruciales para el establecimiento de esta simbiosis generacional, reproducida a pequeña escala en el ámbito de la familia —fundamentalmente en la relación madre-hijo—, son de índole afectiva. Así pues, la atmósfera emocional o la trama que se teje para garantizar el desarrollo de un ejemplar de la especie humana es justo lo que Rof denomina «urdimbre afectiva».

² Para una crítica de este planteamiento, es decir, de la idea de cultura que extrae su fecundidad de su oposición a la naturaleza, véase Descola (2012). El autor parte de que la antropología occidental no ha sabido apreciar cómo en la definición misma de su objeto de estudio —la cultura— lo que hace en realidad es perpetuar una oposición —cultura/naturaleza— que los pueblos por ella estudiados no establecen, con lo que esta disciplina se vuelve sospechosa de etnocentrismo. Ante la pregunta de si es posible pensar un mundo sin oponer la cultura a la naturaleza, Philippe Descola propone un enfoque que permite ver a otra luz las maneras de repartir las continuidades y discontinuidades entre el ser humano y su medioambiente. Sería sin duda interesante —y provechoso— traer aquí a discusión lo que Descola tiene que decir al respecto, pero me temo que excedería con mucho los fines del presente trabajo. No obstante, debo decir que en la elaboración conceptual de lo entrañable ha sido fundamental el libro de Descola, sobre todo la quinta parte, «Ecología de las relaciones», donde se describen, entre otras cosas, lo que al autor llama las formas del apego y el comercio de las almas (véase Descola: 2012, pp. 445-521).

LO QUE SE HACE OÍR ES LO QUE SE SIENTE

Para tratar de ir al meollo del asunto, me permitiré contar aquí un ejercicio que mis alumnos y yo realizamos en clase. Se trataba de identificar un valor cultural en común. Y fue así que elegimos el tema de la música. Tras varios intentos, nadie en el aula pudo negar al final que el mariachi identifica culturalmente al mexicano, sin embargo, si apareciera alguien y nos preguntara por qué, nos dimos cuenta de que no seríamos capaces de dar de inmediato una respuesta igual de concisa que la que daríamos si nos preguntaran la hora o nuestros nombres. No obstante —dije cuando me tocó intervenir—, aun cuando yo sea de Sonora o de Yucatán, incluso si entre mis gustos están otros géneros musicales con los que me siento más identificado, es casi seguro que al escuchar de cerca o a lo lejos «El son de la negra», por poner un ejemplo, cada nota tendrá para mí cierto aire de familia —y acaso lo tendría todavía más si, al pensar en otros escenarios, la escuchara estando yo vacacionando en un país extranjero—. La canción se volverá para mí un punto de referencia, tanto si me complace escucharla como si me inspira un sentimiento de vivo rechazo.

Según esto, la cultura, además de un dato pleno en su manifestación sensible y de aparecer como un hecho consumado, es algo espontáneamente asumido. A la luz de nuestro ejercicio y pensando en esto que acabo de subrayar, mis estudiantes y yo pudimos advertir que la cultura es una especie de melodía de fondo, para la cual nuestros actos individuales representan un mero acompañamiento —un acompañamiento, insisto, que no siempre ni necesariamente armoniza con aquélla, sino que puede orquestarse incluso con decididas pautas subversivas—. Porque, como Bolívar Echeverría observa, la cultura,

(...) el cultivo crítico de la identidad, quiere decir, por lo que se ve, todo lo contrario de resguardo, conservación o defensa; implica salir a la intemperie y poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora, aventurarse al peligro de la “pérdida de la identidad” en un encuentro con los otros realizado en términos de interioridad o reciprocidad (Echeverría: 2010, p. 164).

Y el modo en que esto parece manifestarse, es decir, el modo espontáneo en que uno asume o se relaciona con su herencia cultural poniéndola constantemente a prueba, es “escuchando” lo que ésta tiene que decir acerca de la realidad en la que a uno le ha tocado en suerte vivir. Ahora bien, no creo que sea necesario, pero por si hiciera falta me apuraré a señalarlo: cuando digo que el modo en que se manifiesta la asunción de la cultura es a través de la escucha no estoy insinuando que se trata de un auténtico acto de oír; no, querría más bien que esto se leyera como una indicación formal de un hecho antropológicamente contrastado: el hombre sólo ha llegado a ser el que es gracias a la invención de lo que Roger Bartra (2014) llama «exocerebro», o sea, de un sistema simbólico destinado —en un principio— a compensar o deshacer ciertos desajustes relativos a la supervivencia de la especie. Porque, en efecto, al hablar de símbolos, de circuitos de carácter simbólico generados para contrarrestar y/o resistir la fuerza exterminadora del azar o de una naturaleza indiferente a los deseos de un homínido con delirios de grandeza, lo que estamos sugiriendo es que el éxito evolutivo del ser humano radica en gran medida en su formidable capacidad de codificar su presencia en el mundo —o de articularla semióticamente—, con lo que aducimos que todo lo que el hombre se siente llamado a hacer tiene originariamente una estructura “transmisional” o, mejor, comunicable, por lo tanto, capaz de proporcionar lenguajes aptos para «empalabrar» la realidad (Duch, 2004). Así, la clave está en eso que ya hemos avanzado: el hombre se transforma en un animal cultural desde el preciso instante en que, ya sea por medio de un imperativo verbal o a mediante una imagen acústica instructora de lo que cabe hacer, se *siente llamado* a comportarse de tal o cual manera y no, meramente a dejarse llevar por sus instintos.

Con la intención de aclarar un poco más este punto, propongo reflexionar sobre lo siguiente: ¿en qué momento comienza uno a percatarse de sí: cuando por fin la conciencia destila la noción de un «yo» —que, vista de cerca, no es sino la partícula verbal donde la subinteligencia de los «instintos» se disputan la soberanía del cuerpo—, o bien, cuando, por así decirlo, uno transforma su ser en un auditorio donde se escuchan las

voces de otros antes que la propia? Como quiera que sea, lo cierto es que somos voces —voces que con el paso del tiempo transmutan en ideas. En el principio, pues, fue la idea, y por idea entiendo una voz: una voz que “me dice algo” (a veces me mueve a la acción) y de la que nadie se apercebo más que mi cuerpo, pero que a fin de cuentas se expande hasta allanar al mínimo la distancia habida entre lo que soy y todo lo que me siento capaz de aprehender. Después vienen otras: las ideas son de una virulencia —diría— incontinente. Y con frecuencia ocurre que, al aglomerarse todas estas ideas en la conciencia, se produce un diálogo que no necesariamente es siempre amistoso. Así, la pregunta se vuelve inevitable: ¿soy el atrio en el que estas y otras voces se disputan el papel de concertista o es que me identifico con una sola de ellas? Sin embargo, ¿con cuál termino identificándome y por qué? Más aún: ¿acaso hay alguien dentro de mí que mira o más bien que escucha estas voces y que trata —acaso inútilmente— de organizarlas? Pero, ¿cómo? ¿Quién soy yo? Obviando los posibles contenidos metafísicos de estas cuestiones, el fenómeno parece bastante manifiesto: soy voces. ¿Y de dónde vienen estas voces? Diremos aquí que de la cultura, con lo cual, por supuesto, no se explica casi nada, si bien resulta descriptivamente provechoso y permite delinear otras aristas del problema; como esta: si la procedencia de las voces que nos constituyen es de índole cultural, la cultura es una operación por la que nos dejamos avasallar por algo que no somos nosotros, pero sin lo cual no podríamos ser nosotros. Por lo tanto, la cultura surge cuando ciertas voces revisten para nosotros ciertos grados de entrañabilidad.

Es curioso que sea de una voz de lo que pende nuestra existencia, y que, en último término, lo entrañable tenga un carácter audible. Aunque salta de pronto una duda: ¿será, en un principio, esta voz la de la especie, quiero decir, querrá esta voz instruirnos en relación con lo que la naturaleza espera de nosotros? Más aún: ¿son estas voces que escuchamos las de la filogenia? Porque de alguna manera esto contraviene lo que decíamos a propósito de la familiaridad, preciso es preguntarnos, antes de continuar siquiera por esa línea, si existe acaso algo así como la «Naturaleza»; ¿no se tratará, en cambio, de un empalabramiento más, de otro ingenioso tropo con el que solemos desplazar metafóricamente el núcleo inaccesible de la otredad? “Natural es sentir hambre”, alguien podría objetar. Y tal vez lleve razón. Pero en el hombre, en la medida en que las «necesidades fisiológicas» no están orientadas única ni exclusivamente al acierto vital, por cuanto es imposible discernir una opción que se sustraiga a un horizonte cultural, el «instinto de supervivencia» —si acaso hay algo en nosotros que pueda llamarse así— no aparece ni se desarrolla en franco interés de la especie, sino que se manifiesta para formalizar —y al pronto me veo tentado de escribir «legalizar»— el tórrido romance que, decenas de miles de años atrás, se dio entre el logos y el Ser, y esto en la medida en que el logos es el prisma donde la luz del Ser se descompone en haces culturales, o bien, la antena con la que el hombre sintoniza con éste.³ Así, la forma inaugural de la cultura, su causa primigenia, o bien, el mecanismo por medio del cual ésta prorrumpie en el vasto foro de la evolución, poco a nada tiene que ver con tragedias endopsíquicas, coincidiendo por el contrario con ese momento, prodigioso por donde quiera mirárselo, en que una temeraria banda de homínidos y el Ser terminaron profundamente enamorados; de ahí que no haya formación cultural que no constituya al mismo tiempo «estructuras de acogida».⁴ Desde aquí, entonces, se torna más visible el nexo de fundamentación que habría, pues, entre la cultura y el concepto de lo entrañable tal y como ha sido caracterizado aquí, y cómo la voz, o el carácter comunicable o transmisible de toda acción humana, representa

³ Para evitar confusiones, resumo en la palabra logos todo aquello que hace del ser humano una criatura peculiar, a saber: una capacidad cuasi infinita de aprendizaje y la posibilidad real de diversificar su comportamiento ante la evidencia de determinadas tareas; asimismo la creatividad y la planificación con respecto a la elusión de situaciones desventajosas y, por ende, la creación de otras más favorables para su supervivencia y eventual desarrollo; y, por último, el hecho de que los contenidos mentales en el *sapiens* son comunicables a través de un sistema complejo de símbolos.

⁴ Tal es el concepto con el que Lluís Duch une la dimensión comunicativa del ser humano con su necesidad esencial de estar bajo el cobijo formativo de dispositivos culturales. Las «estructuras de acogida», dice el autor en un texto escrito junto a Joan-Carles Mèlich, «*acogen* en la medida que *transmiten*, ya que la *comunicación* —que es necesario diferencias de la mera ‘información’ y que incluye en un mismo movimiento la *comunidad* y la *comunidad*— constituye el centro neurálgico de las auténticas transmisiones. Esto significa que, básicamente, las ‘estructuras de acogida’ son configuraciones pedagógicas (educativas) que posibilitan (deberían posibilitar) el *paso* progresivo de la ‘aculturalidad’ del mutismo propios del *infans* al despliegue de su capacidad de empalabrar la realidad. Expresándolo de otra manera: las ‘estructuras de acogida’ tienen como misión fundamental que el ser humano llegue a ser apto para instalarse armónicamente—siempre de manera provisional y en contraste proceso de contextualización—en la espaciotemporalidad que le es propia» (Duch y Mèlich: 2005, p. 214).

la clave de acceso a la esencia de la cultura. Con lo que se infiere finalmente que en el umbral de la cultura no puede haber, por lo tanto, nada de lo que pueda hacerse cargo ningún psicologismo —ni aun en sus versiones *hardcore* de herencia vienesa—, pues lo que tuvo lugar ahí es algo completamente singular y distinto. Hablamos, en rigor, de un auténtico acontecimiento, algo de suyo imposible de reducir a dramas idiosincrásicos, y de cuyo carácter, por ende, solo podemos decir que es —antes que nada— eminentemente ontológico.

De donde se sigue que, como la vida misma, la cultura es algo que no cae en nuestras manos elegir: uno no decide bajo qué contexto cultural habrá de nacer, viene a él sin que pueda hacer nada al respecto. Podríamos ser todavía más tajantes y sostener que nuestro perfil cultural se falla en buena medida incluso antes de nuestro nacimiento.⁵ En ese sentido, que yo haya podido desarrollarme como individuo y alcanzar cierta madurez, nos habla de que el secreto del éxito de cualquier cultura consiste en la creación de dispositivos destinados a controlar las fuerzas contrarias a su autorregulación; una idea, por cierto, que se hace eco de la tesis de Mühlmann (2005) según la cual habría que entender la cultura en términos de lo que él llama «unidades de cooperación ante situaciones de máximo estrés», pero a la que cabría añadir que los mecanismos a través de los cuales la cultura nos guarda de la penosa situación de que la existencia sea cada vez única, tienen que ver con el establecimiento de lazos entre lo entrañable y la voz.

Si hacemos, entonces, una breve pausa y repasamos lo que hemos dicho hasta aquí, podríamos comenzar a redondear aquellas coordenadas ontológicas de las que hablábamos al principio: la cultura es, por tanto, aquello que se manifiesta a nuestros sentidos con cierto aire de familiaridad, algo que para mí tiene el carácter de lo que «se me hace conocido», de lo que me resulta familiar porque se confunde con el idioma mismo con el que me han enseñado y he sabido empalabrar el mundo, pero en cuya factura, paradójicamente, yo en lo personal no he intervenido en un inicio. Aun así, sin la cultura yo no podría ser el que ahora soy; sin la cultura, pues, nadie sabría a qué atenerse y, en ese sentido, no podría tener de sí ni de nada una percepción que se distinguiera precisamente por revestir las unidades vocales que constituyen la conciencia de grados relativos de entrañabilidad.

LA CULTURA: HACIA UNA ACÚSTICA DEL SER

Lo que resulta filosóficamente interesante de todo esto tiene que ver con ese profundo carácter impersonal de nuestra existencia, una cuestión que, si profundizamos en el marco de una reflexión acerca de la cultura, nos permitiría aducir que, aun para nosotros mismos, somos unos perfectos desconocidos. Si la cultura es, pues, aquello que nos guarda de llevar una vida sometida constantemente al estrés de tener que inventárnosla a cada paso, bajo su conceptualización cabría todo aquello que el ser humano ha creado para conjurar el aspecto aterrador de la otredad. Con todo, mucho me temo que esta idea de cultura sólo tiene sentido para nosotros, «hijos terribles de la modernidad», para quienes, después de que surgiera el individualismo y fuera exacerbado después por influjos de la Ilustración, la historia es vivida como promesa —por lo visto incumplida infinitamente— de un futuro mejor.

Pero, ¿por qué digo esto? ¿A qué viene este giro?

Para comenzar a dar una respuesta, considero oportuno volver en este punto a los griegos. Sin embargo, cuando redirigimos la mirada hacia la Hélade con la intención de profundizar una discusión sobre la cultura, nos encontramos con que, por principio de cuentas, para aquellos hombres y mujeres del pasado la cultura no

⁵ Lo cual, dicho sea de paso, remite a la polémica sobre el predominio de la herencia o del medio, esto es, de lo biológico o de lo cultural, que, en palabras de Jacinto Chozza, «no afecta sólo al sujeto a partir del momento de su nacimiento, sino a partir del momento en que comienza el proceso embriológico. En efecto —continúa el autor—, la programación genética despliega una u otra estrategia según cuáles sean las características del medio en el cual se desarrolla. para un subsistema del organismo el organismo completo en cada fase de su desarrollo es un medio del que recibe mensajes y con arreglo al cual se configura. pero además, el líquido amniótico es un medio para el embrión, y un medio cuyas características vienen en parte condicionadas por factores culturales como son el tipo de dieta, el régimen de vida sedentaria o nómada, etc.» (Chozza: 1988, p. 422).

era una preocupación real como sí puede serlo para nosotros; es más: ni siquiera existía en la lengua que alguna vez hablara Platón una palabra para designar lo que ahora entendemos por cultura. A este respecto, una observación de Heidegger resulta especialmente llamativa: «Desde el punto de vista de los griegos — argumenta el filósofo—, lo que es llamado 'cultura' en la época moderna es una organización del 'mundo espiritual' producida por el poder obstinado del hombre» (Heidegger: 2005, p. 92); aclaración que le permite afirmar enseguida que la cultura es esencialmente lo mismo que la técnica moderna. Con lo que venimos a corroborar que la noción de cultura como perfeccionamiento y autorrealización es de manufactura reciente; y el que haya sido entendida así la convirtió finalmente en un problema teórico.⁶ Con todo, si existiese la posibilidad de pedirle a un griego de la Antigüedad que tradujera a sus propios términos lo que aquí, en el presente trabajo, estamos queriendo entender por «cultura», me gusta pensar que nuestro personaje sería tajante; de sus labios escucharíamos la palabra: *paideia*. Cultura y *paideia*, en ese sentido, aludirían a un modelo al que, por razones fáciles de aducir, es recomendable adherirse o apegarse, de ahí que se antoje lícito comprender ambos conceptos en función de un denominador común: cultura y *paideia* indicarían, pues, «programas civilizatorios» que, por otra parte, son dignos de legar porque portan en sí grados relativos de entrañabilidad.

En efecto, sabido es que la *paideia* fue ingenjada por los pedagogos helenos para preservar y defender su programa civilizatorio justo después de que empezaron a detectar signos alarmantes de que las nuevas generaciones ya no querían seguir los pasos de sus predecesoras. Ahora bien, hasta finales del siglo XIX al menos, era bastante usual hablar de la «cultura» como sinónimo de «vida espiritual», donde el adjetivo — «espiritual»— trataba de dar cuenta del carácter hereditario, pero también creador y específicamente humano, del fenómeno cultural. Así, una persona culta era quien heredaba y consumía objetos o *bienes* culturales, en el sentido de que «el valor en ellos residente, o es reconocido por todos los miembros de una comunidad o su reconocimiento les es exigido a todos» (Rickert: 1956, p. 48). Esto, además de que nos sirve para refrendar el hecho de que la cultura no se elige, sino que espontáneamente se asume, nos da la pauta para ahondar en un aspecto interesante.

Y para tratar de elucidar esta cuestión, volveré sobre el ejemplo del mariachi.

Inobjetable es que el mariachi representa un *bien* cultural; y un bien cultural que para nosotros es valioso porque 1) o bien es reconocido felizmente por todos los mexicanos como tal, o bien 2) su reconocimiento nos es exigido —y subrayo la palabra «exigido»— por una comunidad que, cuando nosotros venimos al mundo, ya estaba aquí y para la cual el mariachi es un ingrediente indispensable en la elaboración cultural del mexicano. Por supuesto, al subrayar que el reconocimiento de este o aquel bien cultural nos exigido, no intento decir que alguien en concreto —nuestros padres, tutores o quien se encuentre y se haga cargo de nosotros durante nuestros primeros años de vida— nos obligue a comulgar y consumir a la fuerza esos bienes culturales. Aunque la tentación es grande, no será esta la ocasión para indagar en qué medida la cultura es el resultado de una coacción; basta con que suscribamos la idea de Roy Wagner (1981) de que la cultura no es fundamentalmente convención, sino que ella surge sólo hasta que se ve confrontada con su propia vigencia y consideración. En cualquier caso, lo que me interesa destacar es algo quizás más sencillo, pero tremendamente decisivo para comprender y continuar el camino hacia una definición de la cultura en los términos aquí propuestos.

Pues bien, si hemos dado a entender que nuestra idea de cultura es de cierta forma una versión del ideal griego de *paideia*, y si, por otra parte, convenimos que no hay bien cultural cuyo consumo de cierto modo nos sea exigido, entonces la cultura para nosotros no puede ser otra cosa más que un espacio de tensión fundamental, por cuanto ella representa el lugar donde se libra una batalla campal entre vivos y muertos. Dicho de otra manera: la cultura es el escenario donde se desarrolla el conflicto generacional entre padres e hijos o,

⁶ Algo que recuerda, dicho sea de paso, la perspectiva de un intelectual de enorme influencia social durante la primera mitad del siglo XX — me refiero a Georg Simmel—. Para Simmel (2001), la cultura se produce gracias a la acción de ciertas fuerzas teleológicas que tienen como meta, precisamente, sobre-estimular las posibilidades latentes en un supuesto estado natural llevándolas a su punto máximo de perfección, y un criterio para medir si semejante proceso ha tenido éxito o no lo constituye el desarrollo de bienes objetivos.

para ser más precisos, entre un programa civilizatorio defendido principalmente por adultos y otro en cuya hechura trabaja gente en la que en su espíritu aún no se han fosilizado los patrones culturales heredados. A la luz de estas ideas, que el mariachi sea un bien cultural, ello sólo se explica porque ha habido instituciones sociales preocupadas por *transmitirlo* como tal a las siguientes generaciones, las cuales, desde luego, al no tener o eventualmente no sentir la obligación de perpetuar semejante legado cultural, sobre todo si han crecido en un contexto individualista, pueden incluso actuar con la decidida intención de romper con la cadena de transmisión, de enmudecer las voces de un pasado cultural que, por múltiples razones, ha dejado de ser entrañable. Y esto es algo que a día de hoy, insisto, resulta a todas luces visible, pues acaso como nunca nos vemos continuamente expuestos a un intenso influjo cultural que incluso proviene de lejanas latitudes. Comoquiera que sea, si bien es verdad que la cultura constituye un llamamiento a ser lo que la generación que me precede espera que yo sea, no lo es menos que en la era del individualismo esta relación entre los que llegan y los que se van no puede ser sino problemática, por cuanto propicia el que la entrañabilidad se vuelva un tema de disputa.

El problema reside, como ahora vemos, en que no siempre el modelo cultural asociado a la generación que va de salida satisface las inquietudes ni comprende la preocupación de los sucesores —lo cual no puede generar sino conflictos, espacios de incomprensión mutua que, de entrada, son de carácter discursivo—. Por eso, repito, la cultura dibuja un ámbito de tensión fundamental, uno que me temo nunca podrá ser resuelto si en ese juego de reciprocidad vocal unos terminan renegando de ese peso que, nada más al nacer, se han echado al hombro —me refiero, por supuesto, al peso de una o varias generaciones de cuyos miembros la mayoría o bien están ahora muertos o bien muestran claros signos de envejecimiento.

¿Hasta qué punto, entonces, podemos seguir sosteniendo lo que decíamos al principio: que la cultura, al ser un dato pleno en su manifestación sensible, es un hecho consumado y que no sólo asumimos espontáneamente, sino que reviste cierto aire de familia? Lo cierto es que resulta difícil negarlo, pues aun cuando yo sea una persona para la cual el mariachi resulta completamente indiferente, si al encontrarme en un país lejano escucho de pronto «El son de la negra», no dejaré de sentir ese aire de familiaridad característico de la cultura, por más que la actitud que yo adopte al respecto sea de desafecto. He ahí el carácter tremendamente conflictivo y hasta contradictorio de la cultura. La prueba de que se trataría de un rasgo ontológicamente fundamental radicaría en experiencias de ese tipo.

CONCLUSIONES

La cultura es algo que he heredado —de eso no cabe ninguna duda—; más aún: se trata de un módulo de ritual al que en buena medida me veo inclinado por el sólo hecho de que mi ser es el resultado de una repetición de voces codificadas en pautas complejas de comportamiento. Pero ello de ninguna manera impide que la cultura represente para mí una oportunidad de recoger activamente el pasado para dejarlo orear por las brisas del futuro. Sobre pocas cosas podemos decir que todo está escrito. De ahí que, para finalizar, me sienta tentado de definir la cultura como una acústica del ser, en un doble sentido: en el de una asimilación o familiarización vocal, pero también en el de una peligrosa exposición de esas voces a la intemperie, un riesgoso poner a prueba el legado material e intangible que mis progenitores, al igual que yo ahora, asumieron espontáneamente por considerarlo entrañable y que, justo por esa razón, se sintieron “obligados” a *transmitir* a las siguientes generaciones. Ahora bien, qué tan benéfico sea esto para la salud de las civilizaciones y, por ende, de los individuos, es una pregunta que convendría hacer justo después de lo dicho —pero cuya discusión, desafortunadamente, tendremos que dejar para otra ocasión, en la medida en que se requiere de un estudio de mayor profundidad.

BIBLIOGRAFÍA

- BARTRA, R. (2014). Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío. FCE, México.
- CHOZA, J. (1988). Manual de antropología filosófica. Ediciones Rialp, Madrid.
- DESCOLA, P. (2012). Más allá de naturaleza y cultura. Trad. cast. Horacio Pons. Amorrortu, Buenos Aires.
- DUCH, L. (2004). Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología. Herder, Barcelona.
- DUCH, L. y MÈLICH, J.-C. (2005). Antropología de la vida cotidiana 2/1: Escenarios de la corporeidad. Trotta, Madrid.
- ECHEVERRÍA, B. (2010). Definición de la cultura. FCE/Itaca, México.
- HEIDEGGER, M. (2005). Parménides. Trad. cast. Carlos Másmela. Akal, Madrid.
- MÜLHMANN, H. (2005). MSC. The Driving Force of Culture. Springer-Verlag/Wien, Wien.
- PARÍS, C. (2000). El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana. Crítica, Barcelona.
- RICKERT, H. (1956). Ciencia cultural y ciencia natural. Trad. cast. Manuel García Morente. Espasa-Calpe, Madrid.
- ROF CARBALLO, J. (1961). Urdimbre afectiva y enfermedad. Introducción a una medicina dialógica. Labor, Barcelona.
- SAHLINS, M. (2017). Cultura y razón práctica. Trad. cast. Gregorio Valdivia. Gedisa, Barcelona.
- SIMMEL, G. (2001). "De la esencia de la cultura", en: El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura. Trad. cast. Salvador Mas. Península, Barcelona.
- WAGNER, R. (1981). The Invention of Culture. The University of Chicago Press, Chicago.

BIODATA

Marco Sanz: máster en historia de la ciencia y doctor en filosofía, ambos por la Universitat Autònoma de Barcelona. Actualmente se desempeña como profesor de antropología filosófica en la Universidad Autónoma de Sinaloa (México) y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores.



NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 253-265
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Protegiendo la autonomía de la democracia

Protecting the autonomy of democracy

Gustavo ESTEVA

gustavoesteva@gmail.com
Universidad de la Tierra, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4003344>

RESUMEN

Se muestra el carácter despótico y oligárquico del estado-nación democrático y de las ideas dominantes sobre la democracia. A partir de una crítica radical de esa historia de dominación, se analizaron los caminos diversos donde mujeres y hombres comunes, a ras de tierra, construyen democráticamente su autonomía, en un empeño decolonial. Su lucha contra el patriarcado, el capitalismo, el estatismo y el antropocentrismo, está creando el mundo donde caben muchos mundos desde donde sugirieron los zapatistas. En suma, se hizo un análisis teórico e histórico de la democracia occidental compartiendo experiencias derivadas de mi participación en diversos movimientos sociales y políticos que construyen desde abajo nuevas formas de existencia social.

Palabras clave: Autonomía, democracia, pluralismo radical, patriarcado.

ABSTRACT

I will describe the despotic and oligarchic nature of the "democratic nation-state" and the dominant ideas about democracy. After a radical critique of that story of domination, I will examine diverse paths through which ordinary men and women, the salt of the earth, democratically construct their autonomy, in a decolonial effort. Their struggle against patriarchy, capitalism, statism and anthropocentrism is creating a world in which many worlds can be embraced, as the Zapatistas suggested. In sum, I will examine theoretically and historically western democracy and I will share experiences derived from my participation in very diverse social and political movements that are constructing, from the bottom-up, new forms of social existence.

Keywords: Autonomy, democracy, radical pluralism, patriarchy.

Recibido: 15-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



INTRODUCCIÓN

Exploro en este ensayo por qué la palabra ‘democracia’ se ha aplicado continuamente a sociedades y regímenes que nada tienen que ver con el significado original de la palabra: gobierno del pueblo. Argumento que las formas de organización social que se han denominado democráticas a lo largo de la historia están diseñadas para impedir el gobierno del pueblo. No se trata de fallas circunstanciales o de aspectos que pueden ser corregidos mediante reformas o perfeccionamientos. Tanto la versión griega original como la versión norteamericana moderna que se convirtió en modelo universal, así como las innumerables variantes socio-políticas que han adoptado la etiqueta democrática en los últimos dos siglos, son regímenes en que se otorga a diversas elites el manejo de dispositivos de control para impedir que “el pueblo”, en cualquiera de sus definiciones posibles, pueda asumir el gobierno de los asuntos comunes.

Argumento también que, en el siglo XXI, cuando se experimenta la agonía del estado-nación democrático como forma política del capitalismo y cunde una ola autoritaria que ya no requiere la fachada democrática para operar, se está produciendo también la emergencia de empeños localizados, a ras del suelo, que dan nueva vida a la palabra en lo que podría ser anticipo de una nueva era efectivamente democrática.

LA TRADICIÓN FORMAL

La idea de la democracia como forma de gobierno fue concebida en Grecia por varones misóginos que dieron a ese régimen político un diseño racista, sexista y excluyente. Se dio cierta intervención en los asuntos de gobierno a un número restringido de ciudadanos, todos ellos varones. Mujeres, esclavos y quienes no hablaban una lengua griega (los “bárbaros”) quedaban excluidos. Aristóteles ofreció muy buenas razones contra la democracia, al considerarla un régimen oligárquico propenso al despotismo.

Cuando se adoptó en Estados Unidos la idea democrática se respetó esa tradición. Fueron también varones misóginos quienes construyeron el régimen que se convirtió en modelo universal de democracia en la era moderna. En el nuevo régimen político, como expresaron los llamados Federalistas, no se debía entregar al pueblo el poder de gobernar. Consideraban irresponsable hacerlo, pues bajo esas condiciones ese poder caería en manos de demagogos separatistas y nunca se formaría la Unión Americana. Pensaban, además, que el pueblo no sabría cómo ejercer las complejas funciones de gobierno. Se le daría la posibilidad de influir hasta cierto punto en la orientación general del ejercicio del poder gubernamental, mediante su periódica participación electoral. Definieron el pueblo en forma racista y sexista, excluyendo a las mujeres y a las personas de color. Su diseño conservó buena parte de las estructuras coloniales que estaban abandonando.

Cuando se abolió la esclavitud en Estados Unidos, en la segunda mitad del siglo XIX, se empezó a llamar “democracia” al régimen republicano vigente y se incluyó a las personas de color en el procedimiento electoral. Las mujeres tuvieron que seguir luchando para conseguir el derecho al voto, que finalmente obtuvieron. Nada de esto democratizó el régimen político. Tampoco lo consiguió el sistema de frenos y contrapesos entre los tres poderes a cargo de los aparatos estatales, lo cual fue útil para equilibrar fuerzas entre los grupos de la elite que mantenían el control del sistema de gobierno pero en nada contribuyó a la “democratización” del sistema. En él, el poder del pueblo se transfiere siempre a una pequeña minoría del electorado, cuyos votos deciden el partido que ejercerá el poder gubernamental (no más del 25% del electorado elige al presidente de Estados Unidos). Un pequeño grupo, generalmente reclutado en las élites, promulga las leyes y toma todas las decisiones importantes.

En el curso del siglo XX aumentó continuamente la presión pública para democratizar la llamada democracia representativa y se establecieron poco a poco diversos procedimientos para aumentar la influencia del pueblo en los asuntos de gobierno, mediante la iniciativa (la posibilidad de que los ciudadanos presenten directamente iniciativas de ley al poder legislativo), la consulta (la construcción de la opinión

colectiva), el plebiscito (la aprobación directa, por voto popular, de leyes, políticas o decisiones públicas) y la revocación del mandato (la posibilidad de remover de su posición a un gobernante). Este régimen de gobierno, llamado democracia participativa, sigue teniendo un carácter oligárquico.

La democracia representativa nació dentro del molde del estado-nación, la forma política del capitalismo, que marcó claramente sus límites. Al concluir las guerras de religión en Europa con la llamada Paz de Westfalia, en 1648, se le dio carácter institucional formal al elemento contractual que se había estado introduciendo en Europa desde el siglo XIII. El nuevo diseño nació como un régimen autocrático, como estableció la frase que se atribuye a Luis XIV, cuando en 1655 habría dicho al parlamento de París “El Estado soy yo”, a fin de refrendar la primacía de la autoridad real. El propio Rey Sol habría matizado esa postura en su lecho de muerte, cuando dijo: “Me marchó, pero el Estado siempre permanecerá”. Desde ese marco autocrático, en todo caso, se concibió la noción de la soberanía nacional, conforme a la tradición feudal asociada con la voluntad del soberano, pero con una variante: en vez de la concepción patrimonialista se le asoció con la integridad de los territorios nacionales.

El moderno estado-nación adoptó su forma actual a partir de la revolución francesa, al combinarlo con nacionalismo. Se desató así el proceso que absorbió paulatinamente todas las formas previas de estado y de nación. En poco tiempo, además, se percibió al nuevo diseño como la encarnación más completa y adecuada del modo industrial de producción, que sería, a su vez, la culminación natural de la evolución humana, el punto supremo del progreso. La revolución norteamericana le agregó otro componente: la ilusión de su aliento anti-colonial. El hecho real de que Estados Unidos se constituyó como resultado de una lucha por la independencia de poderes coloniales sirvió de antecedente para todos los pueblos que en el siglo XIX siguieron esa ruta y se constituyeron, uno tras otro, como estados-nación. En la segunda parte del siglo XX. Estados Unidos apareció como campeón y aliado de las luchas por la independencia nacional que desmantelaron los remanentes de los imperios europeos. En todos los casos se adoptó el diseño del estado-nación.

En las últimas décadas se ha formado una escuela de pensamiento que denuncia la marca colonial que configura modos de ser y de pensar tanto en colonizadores como en colonizados. Una de las formas principales de imponer esa marca ha sido la formulación y generalización de ciertas ilusiones que llegan a convertirse en palabras clave, verdades aceptadas o prejuicios comunes. Desmantelar a fondo esas ilusiones constituye una de las prioridades actuales.

La más perversa y profunda de las ilusiones dominantes es sin duda la patriarcal. Se ha arraigado por miles de años la convicción de que los hombres pueden crear sustitutos superiores de las creaciones naturales. Se forma así un “odio a la vida”, que no expresa un sentimiento sino una forma de pensar y comportarse que lleva a exterminar lo vivo para sustituirlo por algo artificial. Quizá el ejemplo más conocido es el de la destrucción de semillas nativas para sustituirlas por creaciones de Borlaugh o de Monsanto, para la revolución verde o los organismos genéticamente modificados, los transgénicos. Se ha producido ya una pérdida genética de muy graves consecuencias. Hay ejemplos en todas las esferas de la vida cotidiana y en todas las culturas.

La ilusión antropocéntrica es sólo una expresión más de la ilusión patriarcal. Se basa en la convicción, el prejuicio, la creencia o la hipótesis de que el ser humano es el centro del cosmos y el rey de la creación. Por tanto, se le atribuye el derecho de ejercer su dominación sobre todos los seres vivos y no vivos. Aunque hubo manifestaciones diversas de esta ilusión en el pasado, particularmente en el mundo occidental, se arraigó claramente en la modernidad, en particular cuando se empezó a atribuir a la razón y luego a la ciencia el papel y el lugar que antes se reservaban a Dios.

La ilusión del progreso es también muy antigua, pero sólo en la era moderna la fe en el progreso pudo dar significado y sentido a las nociones, métodos y sistemas dominantes. Aunque desde la década de 1950 esa ilusión fue paulatinamente sustituida por la del desarrollo como universalización del *American way of life*,

el presidente Kennedy pudo todavía darle forma, en los años sesenta, bajo el manto de la Alianza para el Progreso. Sigue estando en el centro del sistema dominante, bajo muy diversas formas.

La ilusión del Estado como un árbitro secular, imparcial, entre clases, grupos étnicos e intereses, que traería prosperidad y justicia para todos¹, se formó en Europa en el curso del siglo XIX y se extendió pronto al resto del mundo. Se le cultivó desde todos los puntos del espectro ideológico, incluso por quienes pretendían asignar al mercado algunas de sus funciones básicas. Aunque ha estado sufriendo deterioro en las últimas décadas, tiene todavía extendida vigencia.

Una de las ilusiones más claramente arraigadas en las sociedades modernas ha sido la de su carácter democrático. Ante la obvia contradicción entre la realidad y el sentido original de la palabra, se acota de diversas maneras la noción de democracia, reduciéndola a ciertos aspectos y procedimientos del sistema de representación. A final de cuentas, no se llamaría democracia a una sociedad en que el pueblo gobierne sino a aquella en que esté representado en forma apropiada, lo cual se presta a todo género de interpretaciones. No debe olvidarse que las muy poco democráticas sociedades de la esfera soviética se llamaban a sí mismas “democracias populares” y se consideraban más democráticas que las de la esfera occidental.

La liquidación del ejercicio autocrático característico de las monarquías y de los gobiernos imperiales de las colonias fue sin duda una conquista popular. La mayoría de la población consideró claramente preferible un régimen representativo que eliminaba los privilegios de reyes, nobles y colonizadores y que parecía dar a todas las personas la oportunidad de gobernarse a sí mismas. Esta ilusión fue cuidadosamente cultivada por los nuevos dirigentes, que trataron de ganar legitimidad y poder político al dar cauce y expresión a reivindicaciones populares.

LA EXTINCIÓN DEL ESTADO-NACIÓN DEMOCRÁTICO

Desde que nació, el capitalismo tuvo una vocación global que se expresó en todas las formas de colonialismo e imperialismo. Sin embargo, el estado-nación fue siempre la arena en que se aseguró su expansión. Al final del siglo XX, sin embargo, las fronteras nacionales se convirtieron en obstáculo para la llamada globalización. Las estructuras macro-nacionales, como la Unión Europea, no lograron resolver el problema. La nueva lógica de operación empezó a erosionar la sustancia misma del estado-nación. A lo largo de 200 años, la función principal de los gobiernos había sido administrar las economías nacionales, para crear y administrar los mercados y proteger al capital de sus propios excesos. Esta función se hizo cada vez más difícil, si no imposible, a medida que todas las economías quedaron expuestas a movimientos económicos transnacionales que ningún país o grupo de países puede controlar o regular. Se mantuvieron en todas partes los rituales nacionales y los estados-nación siguen siendo puntos de referencia, pero han desaparecido su razón de ser y la sustancia material que les daba realidad y estabilidad.

La progresiva disolución del estado-nación democrático es una consecuencia del hecho de que el capitalismo ha llegado a su propio límite interno. A partir de la década de 1970, la llamada revolución neoliberal desmanteló las conquistas acumuladas por los trabajadores en el curso de 200 años de lucha social. Están a la vista, en todas partes, las consecuencias de esta profunda transformación: contracción del empleo y el salario, reducción de las prestaciones de los trabajadores y deterioro de los servicios públicos, en particular los de educación y salud. Se produjeron así niveles de desigualdad sin precedente, con una concentración inédita, como ilustra el hecho de que 30 individuos posea más riqueza que casi cuatro mil millones de personas. El fin del capitalismo no es una buena noticia ni una oportunidad de emancipación, sino el deslizamiento a la barbarie, cuando un modo de producción se transforma en un modo de despojo y destrucción.

¹ A lo largo del texto utilizo la x en palabras que tienen implicaciones de género.

La mayor parte de lo que se produce en la actualidad en el mundo tiene carácter capitalista, pero el sistema ha perdido la capacidad de reproducirse. La arrogancia de la década de 1990, cuando se pensó que había llegado al fin de la historia por la asociación entre el capitalismo y la democracia liberal, liquidó a la gallina de los huevos de oro al concebir e implementar una nueva revolución industrial.

En el Foro sobre el Estado del Mundo organizado en San Francisco en 1995, líderes políticos y económicos como Mikhail Gorbachov, George Bush, Margaret Thatcher, Vaclav Havel, Bill Gates o Ted Turner comenzaron a referirse al mundo 20-80: cuando llegara a su término la revolución tecnológica sólo se necesitaría el 20 por ciento de la población para la producción. Al preguntarse que se haría con el 80% "sobrante", Zbigniew Brzezinski acuñó la palabra tetanimiento: se les ofrecería tetas y entretenimiento, la satisfacción de algunas necesidades básicas y oportunidades continuas de entretenerse.

El despojo acompañó siempre al capitalismo, pero la llamada acumulación originaria convertía en capital los bienes que despojaba al comprar fuerza de trabajo. El despojo actual no puede ya realizar esa operación en la escala requerida para la reproducción del capital. La especulación, el despojo y la destrucción compulsiva han reemplazado a la producción como fuente de acumulación de riqueza y poder. En el nuevo contexto, la fachada democrática que era la forma preferida para la operación del "libre mercado" no sólo resultó innecesaria sino contraproducente. Poco a poco fueron abandonándose los dispositivos del viejo diseño, hasta que sólo quedaron plenamente vigentes los dedicados al control de la población por medios directos o indirectos, que se reforzaron con el uso de las nuevas tecnologías informáticas.

Uno de los pilares fundamentales del estado-nación, resultado de una lucha prolongada por los derechos civiles y las libertades democráticas, fue la creación del estado de derecho. En el siglo actual, con los más variados pretextos –el terrorismo internacional, los cárteles...- se ha estado empleando la ley para establecer la ilegalidad y la impunidad en un estado de excepción no declarado. En vez del imperio de la ley, en que se aplican universalmente normas comunes y aceptadas, se ha establecido un régimen en que la ley se usa para someter a la población a las normas definidas por las élites.

Procedimientos de la democracia participativa, como la consulta, son actualmente empleados para consolidar ejercicios cada vez más dictatoriales, como ilustra ejemplarmente el caso de Víctor Orbán, que se refiere a su estilo de gobierno como una democracia iliberal. En numerosos países han surgido dirigentes como él que pretenden encarnar el descontento general con "el sistema" y prometen desmantelarlo. Aunque lo hacen sólo para consolidar su propio ejercicio autoritario, logran mantener una amplia base social, en la que cultivan una mentalidad de sobreviviente, habitualmente racista y sexista, bajo el supuesto de que en la crisis actual no todos podrán sobrevivir. También cultivan esa base social con la "emoción patriótica", que no es propiamente la propuesta de proyectos auténticamente nacionales sino la apelación a sentimientos profundos de afirmación identitaria, con frecuencia asociados a la nostalgia. Los casos de Orbán, en Hungría, o Trump, en Estados Unidos, ilustran bien el fenómeno. En todas partes se desmantela democráticamente lo que se llamaba democracia.

La contraproduktividad de las instituciones modernas, examinada por Iván Illich en los años setenta, en función de la cual una vez que se rebasa cierto umbral, cierta escala, se empieza a producir lo contrario de lo que se busca, se aplica de manera ejemplar al caso de la democracia. Por la escala en que operan las instituciones pretendidamente democráticas, son cada vez más las corporaciones y los políticos a su servicio quienes toman todas las decisiones importantes. Puede decirse que son las corporaciones las que ahora gobiernan en todas partes. Según Illich, las mayorías políticas son conjuntos ficticios de personas con muy diversos intereses e ideologías, incapaces de expresar en forma razonable el bien común. Para él, la llamada democracia no podría sobrevivir al uso que las corporaciones podrían dar a las leyes y a los procedimientos democráticos para establecer su imperio. Desde su punto de vista, el estado-nación moderno se ha convertido en una sociedad anónima, una corporación por acciones en manos de una multitud de grupos, cada uno de los cuales se ocupa de sus propios intereses; periódicamente, los partidos políticos convocan a los accionistas para elegir a un consejo de administración.

Hasta hace relativamente poco tiempo, la mayor parte de la gente creía que el procedimiento electoral expresaba de alguna manera la voluntad colectiva, con honestidad, transparencia y efectividad, de tal manera que era posible ocuparse del bien común por medio del voto. También pensaban que los representantes elegidos con este procedimiento estaban al servicio del pueblo, para defender sus intereses y ocuparse de su bienestar. El hecho casi siempre evidente de que las cosas no funcionaban de ese modo se atribuía en general a fallas circunstanciales corregibles. Como ocurre con todos los rituales, el fracaso aumenta la fe en el mito en vez de debilitarlo. Si no llueve, quienes participan en la danza de la lluvia bailarán con más intensidad y fervor, sin poner en duda la validez del ritual. El ritual genera la fe, no a la inversa. Hasta hace poco tiempo, esa secuela se presentó en todas partes en relación con los procedimientos democráticos. En la actualidad, sin embargo, es casi imposible encontrar personas que aún crean que se gobiernan a sí mismas y que se ocupan del bien común a través de los procedimientos electorales y la dinámica política del estado-nación. Como Illich advirtió, las instituciones han perdido legitimidad, respetabilidad y la reputación de servir el interés público.

Mucha gente sigue aún usando la urna electoral, por diversos motivos, propósitos y convicciones. Votan para expresar su rechazo al gobierno o al partido dominante, para propósitos circunstanciales o para defender algún interés específico. Creen que pueden influir en las políticas públicas o la orientación general del gobierno mediante sus votos o a través de los partidos políticos. Pero se ha desvanecido la principal institución democrática de la era moderna, que en muchas partes nunca llegó a establecerse: la convicción general de que el pueblo gobierna la sociedad a través de un sistema representativo.

Se extiende por todo el planeta la búsqueda de alternativas, que dejan atrás todas las ilusiones dominantes. En mayo de 2019 se creó el Tejido Global de Alternativas, que desde entonces ha estado tratando de entrelazarlas.

LA DEMOCRACIA EN TIEMPOS DE PLAGA

En el curso del presente siglo y especialmente a partir de la crisis de 2008, empezó a tomarse conciencia de que el mundo que conocíamos llegaba a su fin. Se afirmó que no debería llamarse “cambio climático” o “calentamiento global” lo que era en rigor el colapso climático: el clima que teníamos ha sido destruido. Poco sabemos del nuevo, ni siquiera si es compatible con la especie humana. El colapso socio-político es aun más profundo. Poco parece quedar de los pilares intelectuales y políticos que predominaron en la era moderna y en la forma capitalista y antropocéntrica del patriarcado.

El descontento general y el espíritu rebelde de los años sesenta se expresó cada vez más desde la década de 1980, con el impulso vigoroso del movimiento ecologista que llevó a la Cumbre de la Tierra en 1992. La reafirmación indígena que en ese mismo año conmemoró 500 años de resistencia y la creación de Vía Campesina –la organización popular más grande de la historia-, fueron con otras muchas manifestaciones de oposición radical al Nuevo Orden Mundial impulsado por el neoliberalismo. La insurrección zapatista en 1994 operó como despertador mundial de la posición que expresaba su ¡Basta ya!. La Batalla de Seattle, en 1999, cuando 40,000 personas se manifestaron contra la Ronda del Milenio de la Organización Mundial de Comercio, se convirtió en punto claro de referencia para el movimiento anti-globalización, que organizó desde entonces contra-cumbres en cada una de las reuniones de las organizaciones internacionales.

En el siglo actual el descontento empezó a tomar otro sentido. “Que se vayan todos”, dijeron los argentinos en 2001. “Mis sueños no caben tus urnas”, dijeron Los Indignados, en España, diez años después. Los griegos, también en 2011, gritaron que no se irían de las plazas que ocupaban hasta que “ellos” se fueran. En Nueva York, Occupy Wall Street expresó que se presentan demandas cuando se piensa que los gobiernos pueden satisfacerlas, por lo que ellos no tenían ninguna. Desde octubre de 2018 los “chalecos amarillos” sintetizaron en Francia el sentido de todas esas manifestaciones de descontento, al rechazar explícitamente

todos los sistemas de representación. En 2019 movilizaciones en el mundo entero desafiaron abiertamente a los gobiernos con los más diversos pretextos y motivos.

El creciente descontento correspondía a una conciencia cada vez más clara de la profundidad y alcances del colapso climático y socio-político. En tales circunstancias, cuando en muchos círculos comenzaba a intuirse alguna forma de quiebre o ruptura del sistema dominante, apareció el COVID-19. Aunque se prendieron señales de alerta en muchas partes del mundo, la atención se mantuvo concentrada en China durante los primeros 45 o 60 días del anuncio. Tras algunas semanas de vacilación, el gobierno chino puso a prueba los dispositivos de control que estableció en los años previos. La política de confinamiento, que años atrás había sido sugerida por la Organización Mundial de la Salud en previsión de las pandemias virales que anticipaba, fue adoptada en forma dramática y general, con la cancelación de todas las actividades que implicaran concentración de personas. Se aplicó estrictamente el control electrónico de los movimientos individuales, para dar seguimiento a todos los contactos de cualquier persona infectada. El confinamiento no sólo fue sometido a ese sistema de control y apelando a la tradicional disciplina del pueblo chino; estuvo acompañado de visitas domiciliarias de los comités locales del Partido Comunista Chino, al tiempo que se garantizaba la supervivencia material y la atención médica para toda la población. Se pusieron también a prueba, en gran escala, los métodos probabilísticos de control en que cada persona quedaba reducida a una unidad homogénea de categorías procesadas con algoritmos. Mientras en el mundo se declaraba al fin la pandemia, al empezar a reportarse personas infectadas en diversos países, el gobierno chino anunció primero, con gran satisfacción, que se había “aplanado la curva” –la expresión que el mundo entero se convirtió en la meta a conseguir: el descenso en el número de personas infectadas- y luego que finalmente se había controlado el virus. En el mes de abril, cuatro meses después de que se detectó el primer caso, empezaron a reanudarse todas las actividades en China, aunque la situación no se ha estabilizado por completo. Fue muy celebrada la apertura de las salas cinematográficas con películas muy populares, pero pronto se les cerró de nuevo.

Las reacciones tuvieron muy distintos ritmos y secuencias en cada país. Muy pocos, como Suecia, en vez de apelar al confinamiento optaron por la búsqueda de la “inmunidad de rebaño”, confiando en el buen estado de su sistema de salud y en la disciplina de la gente al tomar precauciones en sus actividades normales. La política predominante fue el confinamiento, con grados de obligatoriedad que fueron aumentando paulatinamente, con la intención aparente o explícita de evitar el desbordamiento del sistema de salud y de las casas funerarias, como ocurrió en lugares tan distintos como Nueva York y Ecuador.

Hasta la fecha de escribir estas notas, a principios de mayo de 2020, se ignora aún la extensión y gravedad del fenómeno. Eso se debe, en parte, a la desinformación predominante, pues se propagan continuamente versiones y propuestas contradictorias, con débil fundamento en la realidad o el saber. Pero se debe también a factores técnicos, económicos y sociales. Se ha hecho un número muy limitado de pruebas. La cuenta no puede incluir el caso de las personas infectadas que no muestran síntomas y son quizás la mayoría. Se habla de unos tres millones de personas infectadas en el mundo. Podemos agregar uno o dos ceros a la cifra; estará más cerca de la realidad. Ni Corea del Sur, con la proporción de pruebas más alta en el mundo, puede saber cuántos infectados ha tenido. A todo esto debe agregarse el carácter de las pruebas disponibles, que inspiran creciente desconfianza y sólo resultan eficaces cuando grandes números de personas son sometidas a las pruebas.

El número de muertes atribuibles al virus es aún más incierto. Los gobiernos se ven obligados a modificar periódicamente la estimación al respecto, en particular por los decesos en casa que no se incluyeron en las contabilidades iniciales. Se sabe, además, que muchas personas que murieron se incluyeron sin razón en la cuenta del virus. Se habla de unos 200,000 casos. Podría ser la mitad...o el doble.

Algunas cosas empiezan a quedar claras. Fue un grave error poner en manos de expertos cuestiones que pertenecen al ámbito de la ética y la política. La política de confinamiento fue una propuesta de los expertos de la Organización Mundial de la Salud, que hace algunos años ponderaron opciones ante la

aparición de pandemias virales. En este caso, es evidente que la propuesta de los expertos expresaba su ignorancia e impotencia: literalmente no sabían qué hacer y la idea del confinamiento se planteó sin medir sus consecuencias, con la obsesión de proteger al sistema de salud, más que a la gente.

Por el miedo que provocaron mediante una campaña irresponsable, gobiernos que carecían ya de poder político efectivo y de credibilidad fueron sumisamente obedecidos por la gran mayoría de la población, incluso por aquellas personas que poco antes los criticaban abiertamente. Fue claramente imposible mantener el asunto en la esfera médica y sanitaria, con criterios técnicos. Al trasladarla a la esfera social y a la económica se manifestó toda suerte de contradicciones entre diversos intereses y percepciones. A medida que esas contradicciones y las reacciones de la gente debilitaron el poder político que se había entregado inicialmente a los gobiernos, solo les quedaron sus acólitos y personas en pánico. Se avivaron así sus propensiones autoritarias y el asunto pasó cada vez más a la esfera policiaca y militar. En el mundo entero, la ola de autoritarismo se convirtió ya en la principal amenaza. Apenas logra disimularse que queda poco de lo que se llamaba “estado-nación democrático”, cuando estaba vigente el estado de derecho y el juego libre de fuerzas políticas.

La evidencia abrumadora de los horrores de la sociedad que teníamos propició un despertar muy extendido que ahora resiste el regreso a la “normalidad” que los encubría. El 19 de marzo Evade Chile lo expresó con claridad: “No volveremos a la normalidad, porque la normalidad era el problema”. Quienes se beneficiaban con ella, sin embargo, parecen decididos a someter toda clase de atropellos para restablecerla. Como hasta ellos saben que será imposible, preparan la consolidación del despojo autoritario y cínico, en una sociedad de control. Esa es la amenaza actual.

Las fuerzas más oscuras de la sociedad, en el mundo entero, utilizan todas sus capacidades y recursos para establecer un régimen ferozmente autoritario. Con los medios electrónicos que se pusieron a prueba con la pandemia y otros recursos experimentados en años recientes se ha creado la posibilidad técnica de someter a control pensamientos y comportamientos de individuos que han sido previamente homogeneizados a través de esos mismos medios. Se implementarán experimentos que los gobiernos no se habían atrevido a poner a prueba: cerrar universidades y escuelas para que solo haya enseñanza en línea, por ejemplo, y que casi todos los contactos humanos tengan la intermediación de máquinas e incluso sean sustituidos por ellas. Ni siquiera Orwell fue capaz de imaginar distopía semejante. Se aprovechará el hecho de que hace años se avanza en esa dirección, produciendo entes nuevos en los cuales resulta ya muy difícil reconocer lo humano.

Esta construcción social aberrante empezó con la declaración del estado de excepción o de emergencia. Se había estado disolviendo el estado de derecho, pero se hacía de trasmano, con diversos pretextos, y los gobiernos se resistían a reconocer públicamente lo que hacían. Ahora se le declara formalmente, con el argumento de que se necesita para “salvar vidas”, lo que constituye un pretexto ridículo pero creíble.

Se han estado utilizando procedimientos democráticos para dismantelar lo que quedaba de la llamada democracia representativa. Con el pretexto de la pandemia, por ejemplo, en abril de 2020 una mayoría parlamentaria otorgó a Víctor Orbán poderes omnímodos para que gobierne Hungría a su antojo, por tiempo indefinido, al margen de las leyes y las instituciones. Poco a poco toman esa misma dirección casi todos los gobiernos, sometiéndolos a control y confinamiento a la gente. En muchas partes ha estado llegando la policía antes que el personal sanitario. Lo más grave es que muchas personas, hasta ayer defensoras apasionadas de las prácticas democráticas, aplauden con fervor ese proceso que las elimina. Se suman así a quienes seguían ciegamente a un líder o una doctrina y estaban ya programados para la obediencia. Se explota en nombre de la pandemia lo que Foucault llamó el fascista que todos llevamos adentro, el que nos hace amar al poder que nos somete. La pandemia estaría dando aparente justificación a la obediencia general a normas y dictados con frecuencia insensatos. Se forma así el caldo de cultivo social que hace falta para establecer el nuevo régimen.

De hecho, sin apelar a cualquiera de las teorías de la conspiración que circulan, se ha estado extendiendo la convicción de que estamos ante un experimento que pone a prueba lo que vendrá. Se ha creado un

laboratorio en el cual se preparan ya los nuevos arreglos sociales y políticos, en un régimen tecno-totalitario, a partir de la combinación de militarismo, fascismo y tecnologías de control poblacional.

LA RADICALIZACIÓN DEL DESCONTENTO EN LA BASE SOCIAL

En el curso de la última década, en casi todo el mundo, personas ordinarias empezaron a adoptar nuevos horizontes políticos más allá del estado-nación y de la mentalidad dominante, a veces en nombre de antiguos ideales y otras veces por impulsos de estricta supervivencia. No se trata de movimientos sociales, sino de sociedades en movimiento, que asumen que la raíz de todo poder político legítimo sólo puede estar en la propia gente. Para un número creciente de personas, ningún dispositivo que transfiera o concentra ese poder en alguna forma de representación puede ser verdaderamente democrático.

Es imposible clasificar las iniciativas que han estado naciendo, pero tienden a compartir el rechazo a las raíces patriarcales, capitalistas, estatistas, racistas, sexistas y antropocéntricas de la mentalidad dominante y se estructuran más allá de todo aliento colonial. Su NO común se abre a una pluralidad de Síes, a caminos y formas de vida radicalmente diversos.

En general, esas iniciativas empiezan en un área de la vida cotidiana en que la gente ya no puede obtener lo que antes tenía para su sustento y decide intentar acciones que le permitan enfrentar el desafío. En vez de sus nombres convencionales –los sustantivos alimento, educación, salud, vivienda y demás–, los cuales denotan “necesidades” cuya satisfacción depende del mercado y del estado, hombres y mujeres ordinarios han estado usando verbos que les regresan agencia y autonomía personales y colectivas: comer, aprender, sanar, habitar... Se alude con ellos a modos de vida que yuxtaponen antiguas tradiciones con innovaciones contemporáneas. Las “necesidades” modernas fueron creadas por los sistemas dominantes a partir del despojo de cuanto permitía la subsistencia autónoma, en la tradición del cercamiento de los ámbitos de comunidad que dio origen al capitalismo. Al ser privados de esos ámbitos, para constituir la propiedad privada, los comuneros sufrieron una metamorfosis grotesca que los convirtió en “personas necesitadas”, que no podía sobrevivir si no se les proveía de empleo, alimento, techo y todo lo demás. Lo que ahora se observa es en rigor el desmantelamiento de ese patrón, que no representa una imposible huida hacia el pasado isino una creación contemporánea que da nuevo sentido a las tradiciones que recupera.

“Quien no tiene miedo al hambre tiene miedo de comer”, escribió el poeta uruguayo Eduardo Galeano. Mil millones de personas se van cada noche a la cama con el estómago vacía; las demás están expuestas a alimentos tóxicos que las enferman. Desde 1996, Vía Campesina, la mayor organización de base de la historia humana, redefinió la soberanía alimentaria: debemos definir por nosotros mismos lo que comemos...y producirlo. En la actualidad, pequeños productores, principalmente mujeres, alimentan al 70% de la población, mientras el agronegocio, que controla más de la mitad de los recursos alimentarios del planeta, sólo alimenta al 30%. En el mundo entero proliferan formas de cultivo urbano de alimentos y arreglos entre productores rurales y consumidores urbanos.

Para muchas personas, en este campo se librará la batalla principal a raíz del COVID-19. Corporaciones y gobiernos buscarán afirmar la dependencia del estómago. Muchas personas quedarán atrapadas en los mecanismos que llevan hasta su casa alimentos tóxicos. Pero muchas más están decididas a ocuparse de su propia comida y construir así el principal ingrediente de su autonomía vital, con todo género de implicaciones, particularmente para el ambiente.

La sanación quedará estrechamente ligada a este ámbito. Se dejan ya sentir muy diversas concepciones de la enfermedad y la muerte. Algunas personas seguirán adoptando la mentalidad dominante, para la cual la enfermedad es un problema a resolver y la muerte un enemigo a vencer. Otras muchas mostrarán que en sus culturas son vistas como compañeras de todo ser vivo que pueden acogerse hospitalariamente. No buscan salvar “vidas” reducidas a la mera existencia física, sino que defienden un modo de vivir en que la

interacción amorosa del nosotros, no el aislamiento y la separación de los individuos, da sentido a la existencia, dentro de un proceso cada vez más intenso de desmedicalización de la vida cotidiana.

El confinamiento y el cierre de escuelas y universidades trajo a las casas aspectos atroces de la educación formal que están suscitando creciente resistencia. Se fortalece todos los días el movimiento para el intercambio de saberes y el aprendizaje en libertad, que se afirma localmente y se hermana con la recuperación del arte de habitar.

Cuando se generalizaron las políticas públicas relacionadas con el COVID-19, quienes se encontraban en movimiento tuvieron a menudo que plegarse a las disposiciones generales y no pudieron aislarse del clima de temor que las hizo posibles y produjo extendida obediencia. Sin embargo, el estupor y la parálisis fueron en general pasajeros. Les pareció lenguaje vacío la repetición incansable de dogmas de quienes pretenden creer que será posible regresar a la normalidad que los beneficiaba, lo mismo que la repentina conciencia de muchos de ellos sobre las ineptitudes y distorsiones creadas por la trampa neoliberal, que los lleva a impulsar remedios que hasta hace poco tiempo repudiaban, como los keynesianos.

La pandemia constituyó sin duda un llamado general de alerta. Se hicieron evidentes todo género de horrores que se habían estado negando. El más claro fue quizá el de las personas de edad avanzada. La mortandad entre ellas sacó a la superficie y a la conciencia general la forma atroz en que se les había estado tratando. Lo que apareció como carácter racista del virus, por su letalidad mucho mayor en personas de color, hizo también evidente la forma en que se les había condenado a subsistir en muy malas condiciones de salud.

Millones de personas, que carecen de reservas económicas y hasta de espacios en que puedan confinarse, personas acostumbradas a vivir al día que ven desaparecer las condiciones de las que dependía su sustento, quedaron obligadas a producir localmente su propia vida. En general, ni el mercado ni el Estado podrán ocuparse de ellas o sólo lo harán en forma limitada y transitoria. Muchas sólo logran sobrevivir a corto plazo gracias a formas de solidaridad local que brotan por todas partes. Al mismo tiempo, miles de comunidades urbanas y rurales dejaron de estar obligadas a bailar el son que les tocaban todo género de fuerzas, que se han ido quedando en silencio. Tienen que ocuparse por sí mismas de crear condiciones de supervivencia. De pronto, inesperadamente, se restablece plenamente la importancia de lo local y aún más el papel de las personas reales, que abandonan el que les asignaba la sociedad mayor para volver a ser ellas mismas.

La abrumadora insuficiencia de los servicios de "salud" en el mundo entero, combinada con la escandalosa confusión informativa que han logrado crear gobiernos y medios, otorga un valor inusitado a la experiencia concreta de cuidado y compasión. Se redescubre que para casi todas las personas nada mejor que el cuidado directo y personal de uno mismo y de los seres queridos. La "amenaza mortal de un enemigo misterioso" puede convertirse así, en la mayoría de los casos, en una gripa bien cuidada. Por todas partes personas y pequeñas asociaciones comparten a escala local lo que tienen con las que no tienen y ofrecen protección a las agredidas de siempre, apoyadas en la fuerza aglutinante de la compasión. *Rahamin*, la palabra hebrea para compasión, viene de *rahem*, vientre, entrañas. De ahí viene la compasión, de las entrañas, a medida que recuperamos los sentidos y con ellos un nuevo sentido de lo que somos y hacemos.

Y así, desde abajo, a menudo con impulsos que sólo buscan la supervivencia ante condiciones extremas, se forma ya el mundo en que soñaban los zapatistas, el mundo en que caben muchos mundos, cuando personas reales, en los más variados contextos, dan de nuevo sentido a sus vidas. Se forja día tras día el tejido mental y práctico que se niega a aceptar la in-munidad, el rechazo de toda obligación recíproca (el *munus* común) para afirmarse en la co-munidad.

Finalmente, se trata de volver a ser lo que somos, lo que expresa el *dharma*, entre los hindúes, o la comunalidad entre los pueblos indios de Oaxaca: personas, nudos de redes de relaciones concretas, que sólo pueden ser lo que son cuando esas redes forman comunidad, cuando tienen entre sí obligaciones recíprocas. No hay mejor antídoto que éste contra el autoritarismo rampante que nos acosa y que nos penetra

por todos los poros de los recursos electrónicos que se quieren convertir en condición de supervivencia, en la última expresión del reino patriarcal.

San Pablo Etla, 4 de mayo de 2020

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR, Y. E. (2017). Eets Atom Algunos apuntes sobre la identidad indígena. *Revista de la Universidad de México*. Recuperado de [_https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/f20fc5ef-75e2-44d0-8d5b-a84b2a87b7e3/eets-atom-algunos-apuntes-sobre-la-identidad-indigena?platform=hootsuite](https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/f20fc5ef-75e2-44d0-8d5b-a84b2a87b7e3/eets-atom-algunos-apuntes-sobre-la-identidad-indigena?platform=hootsuite)

ARCHIPIÉLAGO (1993) La ilusión democrática. *Opciones*, 31, p.3.

BASCHET, J. (2015). *Adiós al capitalismo: Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones.

BORREMANS, V. e I. Illich (2006) "La necesidad de un techo común (el control social de la tecnología)", en I. Illich, *Obras Reunidas I*, México, FCE, pp. 761-763.

CRONIN, T. (1989) *Direct Democracy. The Politics of Initiative, Referendum, and Recall*. Cambridge and London, Harvard University Press.

DIETRICH, W., ECHAVARRÍA, J., ESTEVA, G., INGRUBER, D. & NORBERT KOPPENSTEINER (2011). *The Palgrave International Handbook of Peace Studies: A Cultural Perspective*. Houndmills, Inglaterra: Palgrave Macmillan.

DINERSTEIN, A. C. (2015) *The Politics of Autonomy in Latin America: The Art of Organizing Hope in the Twenty First Century*, Houndmills, Hampshire, Palgrave Macmillan.

EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (EZLN) (1996) *Crónicas Intergalácticas EZLN. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, México, Planeta Tierra.

ESTEVA, G (2014) "Commoning in the New Society", *Community Development Journal*, vol. 49, núm. 51, enero, pp. 144-159.

ESTEVA, G. & M. KALLER (2004). Un mundo de muchos mundos, Eine dialogische Perspektive auf die mexikanische Agrargeschichte. En W. Dietrich & S. Reinberg (Hrs.), *Lateinamerika und Europa: Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Bildungs- und Kulturraum?* Frankfurt: Brandes and Apsel/Sudwind.

ESTEVA, G. & M. S. PRAKASH (1998). *Grassroots postmodernism: remaking the soil of cultures*. Londres y Nueva York: Zed Books.

ESTEVA, G. (1987). Regenerating people's space. S. H. Mendlovitz (Ed.), *Towards a Just World Peace*. Londres: Butterworths.

ESTEVA, G. (1996) Hosting the otherness of the other. S. Marglin & F. Apffel-Marglin (Eds.), *Decolonizing Knowledge: From Development to Dialogue*. Clarendon: Oxford University Press.

ESTEVA, G. (1998) "The Revolution of the New Commons", en Curtis Cook y Juan D. Lindau (eds.), *Aboriginal Rights and Self-Government*, Montreal, McGill-Queen's University Press, pp.186-217.

ESTEVA, G. (2001) Desarrollo. W. Sachs (Ed.) *El diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. México: Ediciones Galileo.

- ESTEVA, G. (2002). Desafíos de la interculturalidad, *Antología sobre cultura popular e indígena*, México: Conaculta.
- ESTEVA, G. (2013) "La insurrección en curso", Raúl Ornelas (coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, México, UNAM, pp.129-209.
- ESTEVA, G. (2015) Para sentipensar la comunalidad. *Bajo el volcán*, 23, 171-202.
- ESTEVA, G. (2020) El día después. *Ibero*, 68.
- ESTEVA, G. (2020) *New Political Horizons: Beyond the Democratic Nation-State*. "Beyond development" , Radical Ecological Democracy <https://www.radicalecologicaldemocracy.org/beyond-development/>
- ESTEVA, G. et al. (2013) *The Future of Development: A Radical Manifesto*. Bristol: Policy Press.
- FALS, O. (1970) *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Nuestro Tiempo.
- FOUCAULT, M. (1966) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2000). *Defender la sociedad*, México: FCE.
- GARCÍA BACCA, J. D. (1984). *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*. Barcelona: Anthropos.
- GIBSON-GRAHAM, J. K. (1996) *The End of Capitalism (as we knew it)*, Cambridge, MA, Blackwell
- GUTIÉRREZ AGUILAR, R. (2009) *Los ritmos del Pachakuti: levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*, Puebla y México, BUAP/Sísifo /Bajo Tierra.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, R. (2011) "Sobre la autorregulación social: imágenes, posibilidades y límites", en Jóvenes en Resistencia Alternativa (comps.), *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y al Estado*, México, Bajo Tierra/Sísifo, pp. 351-374.
- HAMILTON, A., J. MADISON AND J.JAY (2000) *The Federalist. A Commentary on the Constitution of the United States*. New York, The Modern Library.
- HARVEY, D. (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- HOLLOWAY, J. (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires y Puebla, Herramienta/ BUAP.
- HOLLOWAY, J. (2016) *In, Against and Beyond Capitalism: The San Francisco Lectures*. United States: PM Press.
- ILLICH, I. (2006) La convivencialidad. I. Illich, *Obras reunidas I*. México: FCE.
- JAPPE, A. (2011) *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*. Logroño, Pepitas de calabaza.
- JAPPE, A. (2018) *La sociedad autofágica*, Logroño, Pepitas de calabaza.
- LANG, M. (2017) *¿Erradicar la pobreza o empobrecer las alternativas?*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.
- LANG, M. y A. SANTILLANA (comps.) (2015) *Democracia, participación y socialismo: Bolivia, Ecuador, Venezuela*, Quito, Fundación Rosa Luxemburgo.
- LENKERSDORF, C. (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés.
- LEYVA, X. et al. (2015). *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*. Guadalajara: La casa del mago.

- LINSALATA, L. (2016) *Lo comunitario popular en México. Desafíos, tensiones y posibilidades*, Puebla, BUAP.
- LIZCANO, E. (2006) *Metáforas que nos piensan*. Madrid: Traficantes de sueños.
- LUMMIS, D., (2002) *Democracia radical*, México: FCE.
- MARGLIN, S. A. (2000). *Perdiendo el contacto: hacia la descolonización de la economía*. Lima: PRATEC.
- MIDNIGHT NOTES COLLECTIVE (1990) *New Enclosures*, Jamaica Plain, MA, Midnight Notes Collective.
- MODONESI, M. y M. SVAMPA (2016). *Postprogresismo y horizontes emancipatorios en América Latina*, Buenos Aires, Izquierda Diario.
- PANIKKAR, R. (1990) *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- PANIKKAR, R. (1993) La diversidad como presupuesto de la armonía entre los pueblos. *Wiñay Marka*, 20, 15-20.
- PANIKKAR, R. (1993) *Paz y desarme cultural*. Santander: Editorial Sal Terrae.
- PANIKKAR, R. (1995) *Invisible Harmony: Essays on Contemplation and Responsibility*, Minneapolis: Fortress Press.
- SACHS, W. (Ed.) (2001) *El diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. México: Ediciones Galileo.
- SANTOS, B. (2018) *Izquierdas del mundo, ¡uníos!*, Barcelona, Icaria.
- VACHON, R. (1993). Ontogestión y desarrollo: la tradición autóctona contemporánea de ontogestión y solidaridad cósmica. *Opciones*, suplemento de *El Nacional*, 3, 21 de febrero, 10-14.
- VACHON, R. (1995) Guswenta and the Intercultural Imperative. *Interculture*. XXVIII (127, 128, 129).
- VIA CAMPESINA. <https://viacampesina.org/en/> Ver <https://www.etcgroup.org/whowillfeedus> for information about advances on food sovereignty.
- VON WERLHOF, C. (2010) *Teoría crítica del patriarcado*, Frankfurt, Peter Lang.
- ZIBECHI, R. (2017). *El mundo "otro" en movimiento. Movimientos sociales en América Latina*. Medellín: Ediciones Desde Abajo.

BIODATA

Gustavo ESTEVA: Es activista social e intelectual público desprofesionalizado. Columnista de *La Jornada*. Participa en numerosas organizaciones y redes. Autor de más de 40 libros y numerosos ensayos, ha recibido diversos honores académicos. Colabora en el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales, la Universidad de la Tierra en Oaxaca y la Universidad Iberoamericana.



ENTREVISTA

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 266-274
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Los estudios del futuro y el Análisis Causal por Capas Entrevista a Sohail Inayatullah

María Mercedes PATROUILLEAU

<http://orcid.org/0000-0002-9221-4342>

patrouilleau.mercedes@gmail.com

Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, Argentina

RESUMEN

La entrevista una parte fundamental de la obra de Sohail Inayatullah, referente internacional de los estudios del futuro. Con formación en ciencias sociales, este autor ha desarrollado un método denominado *Casual Layered Analysis (CLA)*. Haciendo del "posestructuralismo un método" (Inayatullah, 1998) e integrando elementos del pensamiento occidental y no occidental, Inayatullah diseñó un modo de reconocer los futuros usados en el presente y de abrir las capacidades para crear futuros alternativos. El método CLA es útil en distintos campos, sirve para la revisión de las estrategias implementadas por diversos actores a través de talleres participativos y también para estudios académicos que buscan profundizar sobre una problemática. Con esta entrevista acercamos al público latinoamericano y de habla hispana estos contenidos de los estudios del futuro, prácticamente no publicados en español. La entrevista fue realizada en inglés y traducida por María Mercedes Patrouilleau.

Recibido: 15-05-2020 • Aceptado: 22-08-2020



INTRODUCCIÓN

La vida y producción de Sohail Inayatullah atraviesa distintas regiones del mundo y del pensamiento y la teoría social. Nació en Pakistán, se crió y vivió la mayor parte de su vida entre el Sudeste asiático y Australia, y se formó en estudios políticos y estudios del futuro en la Universidad de Hawái, que tiene uno de los programas de posgrado en este campo con mayor trayectoria.

En febrero de 2020 Sohail Inayatullah estuvo en Brasil y Argentina, brindando un workshop en Río de Janeiro sobre estudios del futuro y un seminario en Buenos Aires para el Programa Argentina Futura, dependiente de Jefatura de Gabinete de Ministros. En América Latina existe una fuerte influencia de la prospectiva, especialmente de la tradición de la escuela francesa, con ciertos desarrollos y experiencias innovadoras propias también. Pero ciertamente existe una menor integración de la prospectiva en los diseños estratégicos de gobiernos, empresas y organizaciones, en comparación con otros contextos internacionales. La visita de Inayatullah fue la ocasión para desarrollar una conversación que permite profundizar en el conocimiento de una de las escuelas emergentes de los estudios del futuro contemporáneos, la de los estudios críticos del futuro, y específicamente en el conocimiento del método de Análisis Causal por Capas (en adelante nos referiremos a él por sus siglas en inglés: CLA).

La propia trayectoria de su autor, Inayatullah, y el diálogo que generamos en la entrevista nos permite un acercamiento entre diferentes espacios y momentos temporales: desde los años setenta y los debates en teoría social entre agencia y estructura, hasta los tiempos de la teoría de la complejidad y de alta incertidumbre; entre el Sudeste asiático, la academia norteamericana y Sudamérica.

Para aquéllos que no conocen aún el método CLA diseñado por Inayatullah, este constituye un marco conceptual y un modo de intervención desde las claves que proponen los estudios del futuro, que se vinculan con la búsqueda de la capacidad de acción, con actitudes anticipatorias y que habilitan una crítica de las formas usuales de vincularnos con el futuro. Las bases del método CLA fueron publicadas por primera vez en 1998 en la revista *Futures* (Inayatullah, 1998), pero aún hoy este marco continúa estimulando desarrollos teóricos y metodológicos no sólo en el campo de los estudios del futuro, sino también en las ciencias sociales en general.

El método CLA propone cuatro capas de análisis para analizar una problemática o una visión de futuro. Presenta así un modo de desglosar la complejidad del pensamiento social. Una primera capa que analiza el lenguaje usual de variables y cifras y problemas desconectados frecuentemente entre sí. A esta capa la llama Letanía (*litany*) y es lo que aparece más frecuentemente en el discurso social, en los medios masivos. La segunda capa de análisis es la que llama causas sistémicas o también causas sociales, en donde se ubican las explicaciones de las distintas ciencias para comprender los fenómenos y procesos. La tercera capa es la de las visiones del mundo, en donde los discursos, los aspectos filosóficos y religiosos producen explicaciones del mundo. La cuarta capa es la de los mitos y metáforas, que comprenden aspectos simbólicos y narrativas que subyacen a las explicaciones que se dan en las anteriores capas. A través de estas cuatro capas (1. letanía, 2. causas sistémicas o sociales, 3. discursos y visión del mundo y 3. mitos y metáforas), el método propone integrar estos distintos aspectos, observar su coherencia. Permite así abordar aspectos cualitativos, cuantitativos, racionales y no racionales, apoyándose en diversas premisas teóricas de la teoría social contemporánea, de la teoría del discurso, la psicoterapia, la teoría de la complejidad, la epistemología y otros conocimientos filosóficos. Aun con todo este bagaje teórico, el método CLA se comprende mejor considerándolo más bien como una práctica de intervención.

En esta entrevista, proponemos profundizar en el conocimiento de las bases teóricas del método, sus posibles usos y resultados, acercando este bagaje a las ciencias sociales de América Latina. La entrevista fue realizada por escrito vía correo electrónico con posterioridad al viaje de Sohail a la Argentina. Presenta contenidos ya publicados por el autor en inglés en libros y capítulos de revistas y otros inéditos tanto en español como en inglés.

MMP: Sohail... ¿Cuándo descubriste el campo de los estudios del futuro y qué viste de interesante en él?

SI: Comencé tomando clases en estudios del futuro en 1976 en la Universidad de Hawái, cuando discutiendo con mi compañero de cuarto sobre cuestiones filosóficas y de cambio tecnológico, él me sugirió que tomara un curso con el "Profesor Dator" (Jim Dator). Le hice caso y eso cambió mi vida. Seguí todas sus clases e hice mi maestría y doctorado con él. Él se concentraba en analizar de qué modo creamos tecnología y luego la tecnología nos crea a nosotros.

Con Dator escribimos juntos algunos trabajos sobre cambio climático, robótica y gobernanza global. También trabajamos en el terreno del Poder Judicial de Hawái. Implementamos el tradicional enfoque de la previsión para dar cuenta del desarrollo de la robótica, otro sobre la práctica de la mediación y analizamos la emergencia del movimiento hawaiano por la soberanía. Lo hicimos tanto para crear una cultura en el "uso" de los futuros en los tribunales y otras esferas del Gobierno, como para mejorar la capacidad de anticipación, e influir en la emergencia de futuros alternativos.

Luego el Poder Judicial de Hawaii se interesó por el futuro en el marco del "proyecto 2000". Se fortaleció entonces la idea de generar capacidades anticipatorias, de ir más allá de las tendencias (de la previsión), de ir hacia la creación de los futuros deseados.

Si bien en mis estudios universitarios había agudizado mi interés por las cuestiones vinculadas al cambio social, en realidad había escuchado hablar antes de los estudios del futuro, en la Escuela Internacional de Kuala Lumpur, Malasia, en el secundario. Allí uno de nuestros maestros nos presentó el pensamiento de Alvin Toffler, invitándonos a pensar sobre la novedad y el cambio. Recuerdo en esa época también haber leído sobre la conferencia *Malasia 2000*, que exploraba de qué modo Malasia podía convertirse en un país desarrollado, y que presentaba a figuras como H. Kahn y J. Dator. Fue 20 años después de eso que Malasia se emprendió realmente la ambiciosa tarea de imaginarse a sí misma al 2020.

Tener una visión de futuro es clave para organizar una estrategia, porque permite focalizar en el uso de recursos y asegura que las inversiones se desarrollen en esa dirección. Otras naciones de Asia, como Singapur y Camboya, entre otras, han seguido el ejemplo de Malasia, lo que les ha servido para mejorar sin duda a estos países.

MMP: ¿Cómo fue que llegaste a diseñar un método en este campo de los estudios del futuro –el Análisis Causal por Capas? ¿Y al diseñarlo cuáles son las principales fuentes epistemológicas y teóricas en las cuales te basaste?

SI: Mientras me formaba en el campo de los Estudios del Futuro hacia fines de los años '70 y principios de los '80 en la Universidad de Hawái, me vi inmerso en las tensiones que había en el Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad. Por un lado, estaba la postura de los empiristas, que se focalizaban en los datos, en la búsqueda de hacer más "científico" el estudio de la política, más riguroso. Por otro lado, los posestructuralistas se concentraban en la producción de sentido, pero con una cierta lejanía de los debates cotidianos, como los electorales. Ellos señalaban las fallas del empirismo para dar cuenta de la cultura, de las relaciones de clase y del poder del lenguaje.

Pero aún más, la tensión no se hallaba solamente entre estos dos campos. Una tercera posición, la de la teoría interpretativista¹, proponía ir más allá del desinterés de la ciencia objetiva por los valores y el lenguaje, y también más allá de la abstracción del posestructuralismo y sus categorías desafiantes. Su interés estaba en la creación de discursos compartidos, en crear significados y conversaciones auténticas. Esta tercera posición vio a las otras, la del empirismo y la del posestructuralismo, como extremos.

¹ Nota de la traductora: puede incluirse dentro de esta corriente al constructivismo social, la hermenéutica, la fenomenología.

Una cuarta posición emergió de estos debates, que buscaba integrar las distintas posiciones. Y fue la que se adoptó bajo la dirección de James Dator en el Programa de Futuros Alternativos del Departamento. Esta buscó integrar las diversas posturas, desarrollando un conocimiento aplicado, bien basado en teoría, utilizando métodos empíricos, pero con la intención de ganar claridad sobre los valores, sobre las asunciones (los “futuros preferidos”) y basada en el espíritu del “aprender haciendo”.

Y ese fue mi esfuerzo también durante esos años, el de integrar estas diferentes posiciones.

Por detrás de estas escuelas de pensamiento existía una tensión entre quienes veían al individuo y al agente como el terreno primario, y las que se focalizaban en lo invariante, en las teorías estructuralistas del cambio (en general, neo marxistas). También los posestructuralistas veían cuestiones vinculadas al cambio social a un nivel más profundo, el de las epistemes (un nivel histórico y civilizatorio). Sobre el final de mi formación en este ámbito ocurrió también la emergencia de una nueva era, la de la perspectiva ecológica y del “New Age”, enfocada en el cambio a través de la creación de nuevas historias sobre lo que significa ser humano.

Ya sobre finales de los años '90, cuando comencé a forjar mi propia concepción de los Estudios del futuro, es claro que no fue casualidad que implementé estas diversas perspectivas que se habían convertido en mi contexto intelectual.

Pero además de estas distintas escuelas en los estudios del futuro, en términos teóricos el Análisis Causal por Capas² se desarrolló en base a múltiples influencias. La primera fue la de la noción de códigos civilizatorios de Johan Galtung, códigos que subyacen a las acciones cotidianas de las naciones (Galtung, 1981a; 1981b). Galtung sostuvo en esos tiempos que para verdaderamente comprender las relaciones internacionales tenemos que buscar por detrás de las posiciones de los países y comprenderlos desde sus orígenes civilizatorios. Esto quería decir en términos de la investigación, que las políticas y los métodos de los países (o las políticas en los métodos) no eran simplemente cuestiones institucionales sino civilizatorias.

Micheal Foucault –y en buena medida a través de la interpretación de Michael Shapiro- fue igualmente influyente. Sus epistemes, o sus marcos históricos sobre el conocimiento, son fundamentales para comprender cómo las formas particulares de nombrar la realidad se naturalizan. La genealogía lo explica. Foucault comprendió a su propio trabajo como anti-metodológico, pero yo pude ver que poniendo juntas la deconstrucción con la genealogía, una metodología de múltiples capas podía emerger. Más aún, la metodología podía ser teorizada apropiadamente gracias a la teoría de Foucault.

Con estos marcos pude ver que los conceptos de futuros alternativos, y de diferentes interpretaciones de la realidad pueden ser útiles para deconstruir las bases de la modernidad, pero nos colocan en una posición relativista, de una u otra posición. En cambio, me resultó más apropiado la noción de que la realidad está construida verticalmente, en vez de una noción horizontal de discursos alternativos. Esta perspectiva se deriva del pensamiento filosófico tántrico hindú, especialmente del profesor espiritual P. R. Sarkar. Que sostiene que la mente está construida de por diferentes costras, y que el movimiento hacia arriba y debajo de estas costras permite una trascendencia espiritual y moral. Yendo hacia el interior de la mente es la manera en que la verdad puede alcanzarse. Para Sarkar toda investigación tenía una dimensión interna y una externa, la comprensión se obtiene mediante el descubrimiento de ambos reinos. La estrategia exitosa es la que tiende a transformar al ser y a la sociedad al mismo tiempo.

Dentro de los estudios del futuro, fui también influenciado por la tipología de Richard Slaughter que dividió a los estudios del futuro entre los: los estudios del futuro populares, los destinados a “resolver problemas” y lo epistemológicos. Pude ver que los distintos tipos podían representar el punto de partida de una metodología.

² Nota de la Traductora: se prefiere traducir *Causal Layered Analysis* como “Análisis Causal por Capas”, antes que “Análisis Causal Multinivel” que es otra manera en que se ha usado tanto en español como en francés (*Analyse Causale Multiniveau*), porque se considera que de este modo se respeta mejor el sentido del método según la teoría de Inayatullah. La noción de “capas” en CLA recupera un concepto del pensamiento filosófico hindú, que sostiene que la mente está construida en distintas “shells o Kosas”, y que la realización espiritual reside ir deslizándose a través de estas capas (Inayatulla, 2004).

En la evolución del método, la teoría de la complejidad y la psicoterapia de Jung y la Gestalt resultaron particularmente útiles. La primera sugiere que sobre el futuro hay patrones, pero a la vez existe el caos. Esto quiere decir que el futuro puede ser conocido, pero a la vez es incierto. Es decir, este puede ser explicado, pero no completamente predicho. Esta perspectiva de doble sentido es especialmente útil para reconciliar dicotomías clásicas, como la de agencia (los individuos pueden influenciar el futuro) y estructura (las estructuras definen al individuo y limitan lo que es posible). Otro aporte de la teoría de la complejidad y del caos es que estados cualitativamente diferentes pueden emerger de estados menos complejos. Finalmente, para comprender el futuro no podemos quedarnos en un enfoque de variables únicas, sino que debemos incluir muchas variables y –esto es crucial- varias formas de conocimiento. En el nivel práctico de la producción de conocimiento en las universidades, esto significa que en la construcción de los equipos y de las investigaciones, no alcanza con la búsqueda los mejores expertos y con la conformación de equipos diversos en género y culturas, sino que debe buscarse que la investigación y los procesos de descubrimiento estén abiertos a diferentes maneras de conocer.

En un movimiento entre lo externo y lo interno, el trabajo de psicoterapeutas como Hal y Sidra Stone y otros de la corriente junguiana y de la Gestalt resultaron muy útiles en aportar una dimensión interna al método CLA. La búsqueda de Stone de crear mapas internos del sí mismo, mapas que pueden usarse en un diálogo interno de diferentes voces desde las cuales distintas sub-personalidades expresan sus necesidades y deseos a otras partes del mismo ser. Estos divergentes deseos pueden ser contruidos como diferentes escenarios de sí, como narrativas alternativas del sí mismo. La relación entre estos aportes de Stone y el método CLA permite indagar dentro de la capa de la identidad y de los diferentes futuros que cada uno percibe y desea. Esto permite una rica investigación sobre las razones detrás de nuestras decisiones y así los procesos de toma de decisiones pueden observarse a través de las asunciones racionales que descubren los datos o pueden ser entendidos desde el análisis de los mundos de sentido o mediados por metáforas y narraciones sobre el futuro. La acción racional es así mejor comprendida incorporando los aspectos no racionales y post-racionales de las decisiones.

Tan importante como las influencias del método, son sus asunciones epistemológicas. He dividido los estudios del futuro en tres dimensiones superpuestas de la investigación: empírica, interpretativa y crítica. Una cuarta perspectiva es la de la investigación-acción. Cada dimensión tiene diferentes asunciones sobre lo real, sobre la verdad, sobre el rol del sujeto, sobre la naturaleza del universo y sobre la naturaleza del futuro.

El enfoque del CLA es singular, en el sentido de que utiliza las cuatro dimensiones. O sea, utiliza datos para contextualizar (empírica), con el significado (interpretativa) que le damos a los mismos, luego analiza las diferentes estructuras de poder y de conocimiento (clase-género-episteme) (crítica) con las historias inconcientes que definen la episteme. Todo este proceso debe realizarse comunicativamente. Es decir, las categorías deben derivarse de la interacción con el mundo real de los otros (sobre cómo ellos ven, piensan y crean el futuro). Y algo debe hacerse después del análisis. Los aprendizajes deben garantizarse a través de la práctica.

MMP: ¿Cuáles son los beneficios de implementar este método? ¿Qué podemos producir con él?

SI: Mi experiencia es que CLA:

- Permite expandir la diversidad y la riqueza de los escenarios que se formulan en prospectiva (las categorías de CLA pueden usarse en la fase de las narrativas de los escenarios);
- Lleva a la consideración de diferentes tipos de conocimientos y acompaña el interés de los participantes, cuando se utiliza en talleres y workshops;
- Permite la participación de una variedad muy grande de personas, ya que incorpora comunicación no textual, expresiones artísticas, poéticas;
- Permite reconocer y clasificar las diferentes posturas de los participantes (más armoniosos, más conflictivos)

- Mueve el debate y la discusión desde los aspectos superficiales y obvios, hacia lo profundo y marginal;
- Posibilita una multiplicidad de acciones transformativas por parte de distintos actores;
- Permite identificar las políticas posibles para las diferentes capas del análisis
- Nos ayuda a comprender por qué fallan ciertas políticas y estrategias (porque estas implican a una sola capa, o las capas implicadas no se encuentran alineadas –no son coherentes-);
- Nos conduce hacia las políticas que son sustentables, o sea que efectivamente atacan los problemas, en vez de reforzar las líneas de acción habituales;
- Permite desarrollar estrategias que vinculan el corto, el mediano y el largo plazo;
- Se asegura de que una nueva metáfora se corresponde con un nuevo sistema de medida o de lo contrario “son sólo palabras”
- Reinstala el sentido vertical en los análisis. Si bien podemos referirnos a diferentes visiones del mundo para comprender el futuro, también podemos decidir sobre un futuro preferido en particular, planteando diferentes capas a través de las cuales imaginarlo.

MMP: ¿El método CLA puede usarse de manera independiente o es mejor utilizarlo en el marco de un ejercicio de prospectiva más amplio?

Si: CLA puede usarse como una metodología independiente. Por ejemplo, para ayudar a comprender determinada cosmovisión o perspectiva sobre algún tema. Por ejemplo, si estamos trabajando en un ejercicio de prospectiva sobre el futuro de los automóviles sin conductores. CLA puede ayudar a determinar los intereses de una variedad de grupos como los ciudadanos, organizaciones, ministerios de transporte o de salud, las fuerzas de seguridad o los inversores. CLA también puede usarse para garantizarse que la estrategia para que sea exitosa, haya analizado y comprendido las metáforas que utilizan estos actores para construir sentido. Y así las resistencias y obstáculos pueden reducirse. Incluso CLA puede aplicarse a cada uno en el propio análisis para asegurarnos de que estamos siendo reflexivos y concientes de nuestros propios prejuicios.

Pero también CLA puede utilizarse como parte de un proceso más amplio de prospectiva.

En el modelo que desarrollé de seis pilares para los ejercicios de prospectiva (Inayatullah, 2008)³, CLA se utiliza en la fase en que el proceso de prospectiva requiere de profundizar (el cuarto pilar) en el conocimiento sobre los futuros usados, los negados, los deseados. Los problemas identificados son explorados con CLA desde múltiples perspectivas, a través de las cuatro capas: la de las enumeraciones y variables tradicionales (*letanía*), las explicaciones de las causas sociales, económicas, culturales, la de la visión del mundo y la de los mitos y metáforas. Luego de la aplicación del CLA puede emerger y articularse un mapa del futuro deseado o transformado. El método también puede aplicarse a la narrativa de cada grupo de interés para que estos comprendan sus propias asunciones, sus metáforas, sus estrategias y asegurarse de que están alineadas (tienen coherencia). Luego, CLA también se puede usar en la quinta fase correspondiente con la creación de alternativas, para la construcción de escenarios, asumiendo que cada uno de ellos puede verse desde las distintas capas de CLA. También en la sexta fase, la de la transformación, CLA es útil en el análisis retrospectivo (el “backcasting”) sobre cómo alcanzar el futuro deseado, no sólo para identificar los eventos que pueden derivar en el escenario deseado, sino para vincularlo con las metáforas que permiten idearlo.

MMP: ¿En qué áreas o espacios de trabajo crees que es útil implementar CLA?

³ El modelo de seis pilares de Inayatullah (2008) comprende seis fases para los procesos de prospectiva: 1. mapear, 2. anticipar, 3. temporalizar el futuro, 4. profundización, 5. creación de alternativas y 6. transformación. Con cada pilar o fase asocia diferentes métodos que habilitan estos procesos. El método CLA es presentado en el cuarto pilar, el de profundización.

SI: Desde su creación, CLA ha sido utilizado por gobiernos nacionales, corporaciones, centros de investigación internacionales, comunidades y ciudades por todo el mundo. Fue utilizado también como principal método de investigación por decenas de estudiantes de maestrías y doctorados en todo el mundo en más de veinte universidades.

CLA es utilizado para desarrollar nuevas estrategias para abordar problemas. Permite saber si la nueva estrategia diseñada, por ejemplo, asegura cambios sistémicos (en incentivos y en las finalidades). Si las estrategias llevan a cambios culturales en las visiones del mundo. Permite saber si hay o no una nueva metáfora o una nueva narrativa vinculada a la nueva estrategia. ¿Propone la nueva visión una nueva letanía (la versión simplista y desconectada de ver variables, problemas)? ¿De qué modo se asegura que las estrategias refuerzan el nuevo futuro y no están encadenadas al pasado?

El Análisis Causal por Capas puede también usarse para profundizar en el conocimiento de nuestra estrategia. Mapear el problema desde el punto de vista de diferentes actores nos permite construir escenarios más sólidos. Nos ayuda a comprender nuestra realidad y nos da herramientas para ganar profundidad y amplitud, esto habilita a crear una alternativa futura que sea sólida en su implementación.

MMP: Caro que para implementar el método es necesario conocerlo y manejarlo muy bien. Además de comprenderlo, ¿Qué cualidades debe tener la persona que guía el método en un proceso participativo de prospectiva?

SI: El facilitador debe conocer en profundidad los métodos de prospectiva y también debe tener capacidad para comprender cómo diferentes visiones del mundo crean diferentes futuros, por ejemplo, entre aquellos que utilizan la ciencia para comprender el futuro y aquéllos que confían en un texto. Ser perceptivo a las diferentes actitudes hacia el futuro.

El facilitador debe estar alertado también sobre su propia narrativa, comprender su propia posición. La atención plena también es crítica. Además, el facilitador necesita poder llevar el taller desde las expectativas a las intenciones, de la creación de los expertos a la co-creación. En este proceso, el facilitador es un navegante del conocimiento, ayudando a crear futuros alternativos y deseables.

MMP: Dijiste antes que el método CLA podía ser usado en talleres, en seminarios participativos y también para profundizar en un análisis en profundidad de un problema, como parte de una tesis doctoral, por ejemplo. ¿Cuál es la diferencia en el uso y el alcance del método en estos dos marcos diferentes?

SI: Esa es una distinción importante. En talleres o seminarios buscamos un momento *Eureka*, un momento de descubrimiento, cuando se llega a comprender una nueva estrategia o que una particular visión de mundo o metáfora era la barrera para obtener ciertos resultados. Por ejemplo, en un banco de un país el objetivo estratégico oficial era construir un centro de conocimiento de excelencia. En el proceso de implementar CLA, cuando compartieron e intercambiaron sobre diferentes narrativas se dieron cuenta que en realidad ellos creían que el éxito estaba no en lo que se sabía sino en a quiénes se conocía, y que en función eso un centro de conocimiento podía ser disfuncional. Esta introspección fue importante para ellos en mostrar que la parte esencial que debía ser transformada era la narrativa, no los temas de política y logística relacionados con crear el nuevo centro.

En un nivel doctoral o académico, se requiere mayor rigurosidad. En el ejemplo anterior, se requeriría de realizar entrevistas, por ejemplo, a la junta del banco y a otros sectores, realizar análisis de datos cualitativos, de documentos, etc. Las diferentes metáforas deberían ser mapeadas con encuestas para determinar cuáles tienen mayor o menor resonancia. Se deben construir y recopilar datos de diferentes fuentes (revisión bibliográfica, datos cuantitativos, entrevistas y talleres).

Entonces, en términos de un proyecto de investigación, ya sea a demanda, o como parte de una tesis, implementar CLA requiere: una extensa revisión de la literatura, una comprensión de cuatro tipos de conocimiento diferentes (empirismo, pensamiento sistémico, incluyendo ciencias sociales; conocimiento de psicología intercultural, de filosofía y religión y de mitología). Se requiere ser un generalista, como lo son la mayoría de los prospectólogos, para llevar a cabo la investigación académica de CLA.

En una instancia de taller, el objetivo es el pensamiento y la práctica que conduce a formular escenarios más sólidos y estrategias poderosas para el cambio. Es decir, que son testeadas en su relevancia. En un entorno académico, el rigor es mucho más importante. Los datos deben ser sólidos, probados una y otra vez, la precisión es crítica.

MMP: Remitiéndonos ahora a los contextos en los que se ponen en práctica los estudios del futuro...pienso en particular en el contexto latinoamericano. En nuestro contexto, tu sabes que hemos tenido trabajos, diseños innovadores y experiencias en estudios del futuro muy interesantes. Pienso por ejemplo en el Modelo Mundial Latinoamericano, en los modelos de experimentación numérica sobre los estilos de desarrollo y también en la temprana apropiación que se hizo de la escuela francesa de prospectiva. Son todas experiencias de principios de los años setenta, pero posteriormente por diversos motivos (dictaduras, exilios, crisis económicas, políticas de ajuste y decadencia de los sistemas de ciencia y tecnología, la crisis de los paradigmas emancipatorios, entre otros posibles) el pensamiento sobre el futuro se vio debilitado. Desde tu experiencia y tu visión...¿Sobre qué bases crees que podríamos en América Latina volver a recuperar ese espíritu de pensar, idear e imaginar futuros alternativos?

SI: Esos fueron en general ejercicios de previsión ¿verdad? Yo creo que los estudios del futuro o la disciplina de la anticipación es antes bien un ejercicio emancipatorio. Tienen bases amplias. No se centra sólo en los datos sino en la transformación de las narrativas. Es una forma de terapia profunda, para pasar del dolor a la posible felicidad. Además los estudios del futuro tratan sobre la posibilidad de construir visiones de futuro, de trabajar sobre los futuros deseados y de asegurarnos de que contabilizamos o medimos el futuro que queremos ver. Con frecuencia la construcción de visión está en oposición con la medición, o de otro modo seguimos teniendo lo que sabemos y reproduciendo el pasado.

MMP: ¿Conoces alguna experiencia en el mundo, en tu vasta trayectoria, en la que los estudios del futuro hayan ayudado a afrontar crisis sociales, económicas, crisis de los horizontes y de los imaginarios? ¿Puedes mencionarnos algún ejemplo?

SI: No tengo seguridad de que estemos aún a ese nivel. Ciertamente en Sudáfrica estuvo la famosa experiencia de los escenarios de camino alto y de camino bajo, donde en lugar de guerras raciales, el partido gobernante y el partido ascendente trabajaron juntos para poner fin al apartheid. En general veo que funciona mejor al nivel de las organizaciones, grupos comunitarios y corporaciones. Estas pueden utilizar los estudios del futuro para mejorar sus estrategias, para ser innovadores, creativos. También pueden usar los estudios del futuro para construir alternativas al presente. Para pensar afuera de la caja. Los estudios del futuro también sirven para resolver conflictos entre diferentes visiones de futuro, permitiendo moverse desde "la propia vía" o "ninguna vía" hacia "nuestra vía" como sugerí recién.

Ciertamente, en Singapur y otras naciones asiáticas, el trabajo sobre futuros ha sido fundamental tanto en la creación de riqueza como en la innovación tecnológica y social. De estas experiencias surge una nueva mentalidad que no se centra en los traumas del pasado sino en las soluciones del mañana. Por lo tanto, una primera necesidad es la de educar en pensamiento sobre el futuro. Los líderes, los grupos comunitarios, el gobierno y el sector privado son más capaces de leer las señales y el cambio y liderar los procesos. En el

trabajo más avanzado de estudios del futuro estos se convierten en los creadores de los procesos. He visto en Bangladesh ejemplos de saltos de escala - utilizar el futuro para innovar hoy, como, por ejemplo, en el trabajo de la organización BRAC.

Déjame concluir diciendo que, si en tiempos de normalidad los estudios del futuro son útiles, en tiempos de cambios dramáticos como estamos hoy en día a raíz de la pandemia, los estudios del futuro no significan sólo un activo fundamental sino un requisito para la cordura de las políticas y estrategias.

BIBLIOGRAFÍA

GALTUNG, J. (1981a). "Social Cosmology and the Concept of Peace", *Journal of Peace Research*, Vol. 18, Núm. 2, Sage Publications, Thousand Oaks, pp. 183-199.

GALTUNG, J. (1981b). "Western Civilization: Anatomy and Pathology", *Alternatives*, vol. 7, Núm 2, Sage Publications, Los Angeles, pp. 145-169.

INAYATULLAH, S. (2008). "Six Pillars", *Foresight*, Vol. 10, Nro 1, 4-21.

INAYATULLAH, S (2004). *The Causal Layered Analysis (CLA) Reader. Theory and Case Studies of an Integrative and Transformative Methodology*. Tamkang University Press, Taipei.

INAYATULLAH, S. (1998). "Causal Layered Analysis: posestructuralism as method", *Futures*, vol 30, Núm. 8, pp. 815-829.

BIODATA

Sohail INAYATULLAH: es un referente internacional del campo de los estudios del futuro (prospectiva). Doctor en Ciencias Políticas de la Universidad de Hawái y Master en Artes con orientación en Estudios del Futuro. Miembro de la Cátedra UNESCO en Estudios del Futuro en Universiti Sains Islam, Malasia. Profesor e investigador en Tamkang University, Taipei, Melbourne Business School, University of Melbourne y University of the Sunshine Coast, Australia. Investigador de la consultora Metafuture.org. Co-editor de la revista *Journal of Future Studies*, miembro del Comité editorial de la revista *Futures*. Ha escrito y editado treinta libros y es autor de más de 350 artículos de revistas y capítulos de libros, además de realizar diversas contribuciones a la *Oxford Encyclopedia of Peace*, la *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, la *Encyclopedia of the Future* de Macmillan y la *Encyclopedia of Life Support Systems* de la Unesco.

María Mercedes PATROUILLEAU: es Licenciada en Sociología, Magíster en Investigación en Ciencias Sociales y Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria de Argentina, en el Centro de Economía y Prospectiva. Docente titular de Procesos Sociales Argentinos Contemporáneos en UCES. Docente de seminarios de prospectiva, estudios del futuro y políticas públicas en diversos posgrados. Sus líneas de investigación se concentran en el análisis del discurso político, en procesos de construcción de políticas públicas; en prospectiva y estudios del futuro y en metodologías aplicadas a trabajos interdisciplinarios. En su tesis doctoral trabajó sobre una adaptación del método CLA para el análisis de las formas narrativas del discurso populista en América Latina.



LIBRARIUS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 275-288
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

HERNÁNDEZ CARMONA Luis Javier. CAPERA FIGUEROA José Javier. BASTIDAS DELGADO Arturo José. SANDOVAL FORERO Eduardo Andrés. PARRA MENDOZA Lucía Andreina. (Coords.) (2019). *Semiótica y Discursos de la descolonización*. Venezuela. AA VV. Coedición: Red de Pensamiento Decolonial. Revista CoPaLa. Revista FAIA Argentina. Fondo Editorial “Mario Briceño - Iragorry” (Universidad de los Andes, Venezuela). Fondo de Publicaciones del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias (LISYL) ISBN: 978-980-11-1974-6. 262pp.

Jesús A. CORREA PÁEZ

jesuscorrea@mail.uniatlantico.edu.co
Universidad del Atlántico, Barranquilla, Colombia

Este libro coeditado por varios Fondos editoriales y Revistas latinoamericanas, recoge diversas miradas argumentativas sostenidas por diversos principios transformadores de la sociedad latinoamericana, para compilar una serie de valiosos documentos concurrentes sobre la tradición del pensamiento crítico-emancipatorio transdisciplinario.

Teorizaciones enmarcadas en la semiótica del sujeto o de la afectividad-subjetividad, la epistemología del Sur, la Pedagogía de la liberación, la antropología social y política, las cuales demarcan rutas de interpretación a partir de la utopía reconciliatoria de la relación ser humano-naturaleza; hasta las prácticas modeladoras que apuntan hacia el ensanchamiento de horizontes para la búsqueda incesante de dicha utopía mediante experiencias

vitalistas y reales de etnias relegadas y seres – sociales e individuales– asimismo relegados por el demoledor avance y desarrollo del Poder hegemónico capitalista, antihumano y antinatural, sustentado en isotopías constituidas por sus discursos hegemónicos para promover y perennizar imaginarios desde diversos niveles de enunciación fomentadores del patriarcado, la nihilización del sujeto, la mercantilización –hasta del tiempo– sustentada en el aserto calvinista “*el tiempo es oro*”, entre muchos otros.

El título “*Semiótica y Discursos de la descolonización*” gramaticalmente pareciera señalar la conjunción de dos enunciadores teóricos, los cuales irían por caminos argumentativos-teóricos diferentes, más en el presente caso no es así. Si tomamos en consideración la perspectiva de Zilberberg (2016: 60)¹:

Si se concibe la semiótica como una disciplina insular, orgullosa, replegada sobre sí misma, que genera por análisis y catálisis sus categorías, sin deber nada a nadie, entonces se podría decir que la semiótica se desarrolla en virtud de las carencias que descubre o que inventa. Pero si, al contrario, se concibe la semiótica como una disciplina abierta, acogedora, como dirección de pensamiento entre otras no menos estimables, entonces podemos reconocer convergencias con las contribuciones de aquellos a los que R. Char llama los “*grandes precursores*”, aunque no usen la jerga semiótica.

¹ Zilberberg, C., (2016) *Semiótica tensiva*. Traducción Desiderio

Blanco. Lima: Universidad de Lima Fondo editorial



Tal consideración indudablemente reafirma que los diversos ensayos del libro reseñado presentan indudables “convergencias [...] aunque no usen la jerga semiótica”, y en razón a la perspectiva riceouriana (2006: 30)², por medio del discurso pasamos de un fluir del pensamiento a otro fluir del pensamiento, el del lector del discurso; amén del ejercicio hermenéutico realizado desde la antropología social, la pedagogía crítica, sociología crítica en la estructuración de los documentos académicos que constituyen este volumen, por ejemplo, se ve cómo la dirección de pensamiento reafirma la convergencia, de los saberes y los intereses, referida con la cita de Zilberberg.

Así las cosas, la proposición manifiesta en el título queda fortalecida con la consideración de la semiótica a manera de método abierto y acogedor que dialoga y contribuye con la comprensión del ser humano y del mundo. Sumado al hecho que estos discursos son semiosis a constituirse a través de la comprensión del mundo y las posibilidades para narrarlo, teniendo como hilo conductor un *deseo* –la descolonización– en la propensión de una sociedad más justa, tolerante, ecológica y realmente humana, que viene a englobarse a manera y fundamento del *pathos*, produciéndose la textualización del sujeto, principio de la semiótica del sujeto u ontosemiótica. Por consiguiente, opera la reafirmación del título, en tanto que los documentos conformantes del libro son narrativas, representaciones de la realidad, o formas de narrar el mundo, y por ello susceptibles de ser vistas como semióticas.

El volumen está conformado por un Prólogo, firmado por Lucía Andreína Parra, (Licenciada en Educación, Maestrante en Literatura latinoamericana y Doctorante en educación (ULA), es además, Coordinadora y Secretaria del (LISYL) Laboratorio de investigaciones semióticas y literarias), donde está caracterizado el contexto socio-económico capitalista con las prácticas colonizadoras de dominación y cómo éstas han ido elaborando diversas formas discursivas en función de las circunstancialidades sociales y culturales; seguido de nueve (9) capítulos en los cuales se analiza la retórica y el ejercicio del poder, para disertar, en sentido de denuncia, acerca de la

práctica colonizadora de sociedades y mentes por parte del capitalismo y sus diferentes modos de ser.

En el primer capítulo, titulado “Retóricas y contraretóricas del discurso de la descolonización” firmado por Luis Hernández Carmona, Doctor en Ciencias Humanas de la Universidad del Zulia y profesor titular de la Universidad de los Andes de Venezuela, Director del Laboratorio de investigaciones semióticas y literarias (Lisyl), el autor evidencia el andamiaje retórico sustentador de los discursos en general. Para ello, curiosamente, formula una pregunta a manera de premisa que en el desarrollo discursivo retoma como elemento argumentativo enfático-contundente.

Vale decir que comúnmente consideramos premisa a un razonamiento, al producir una aserción, una declaración desde posicionalidades enunciativas con fundamento de verdad; la anterior definición invalidaría la interrogante como sinónimo de “premisas”, más el recurso discursivo-argumentativo de Hernández está fundamentado desde el étimo “*Praemissus: enviar delante*”, y esto es lo que el autor en comentario realiza, ‘envía delante’ la interrogante para retomarla (Ver pág. 33) en su reflexión discursiva y así puntualizar el foco de su reflexión acerca de la diada retórica/contraretórica.

Al respecto plantea la importancia de la nostalgia y la articulación del tránsito simbólico en la “conformación discursiva o retórica contracultural” para de esta manera “[...] intentar puntualizar en el carácter subversor de estos discursos como retóricas emergentes y emergidas de espacios de renovación [...] para enrumbar nuevos horizontes de interpretación en la propuesta de alternativas para el entendimiento” (pág. 33), fundados en la utopía.

El segundo capítulo titulado “Hacia una nueva revolución copernicana” de Jorge Alonso Sánchez, Doctor en antropología social, profesor emérito del CIESAS- Occidente (México). Actualmente trabaja líneas de investigación en el campo de la antropología, política, sociedad y estudios políticos en América Latina y el Caribe. El documento está estructurado en dos partes, en el primer aparte se reflexiona sobre la naturaleza ontológica y axiológica del capitalismo; fija los parámetros del capitalismo como única forma de relación hombre-

² Ricoeur, P., (2006) Teoría de la interpretación. Discurso y

excedente de sentido. México: Siglo XXI

naturaleza, identificándolo dentro del monopolio de finanzas, tecnología, armas y recursos naturales, del mundo. Tales parámetros llevan a la premisa que el capitalismo no sólo es un sistema económico, sino una compleja red de relaciones sociales que implican no sólo lo cultural, lo cual implica lo cognitivo, lo patémico, lo corporal y lo simbólico, niveles estructurantes del ser humano. En síntesis la dominación ideológica y física constituyen una red isotópica en la que se articulan: capitalismo –como sistema económico–, patriarcado, productivismo, colonialidad y “democracia”³ –y sus respectivas retóricas– para constituir, la red isotópica de una macrosemiosis⁴ hegemónica de dominación que agudiza la relación ser humano-mundo.

Con el segundo aparte da cuenta del reconocimiento de sí, a través de experiencias etnográficas, donde ha participado activamente, –produciendo un reconocimiento del sujeto individual y social– con la consolidación de otros modos de ser, a manera de cualificación y ascenso humano, en la búsqueda del quebrantamiento del dicho poder hegemónico totalizador-capitalista que todo lo reifica homogeneizando y condenando al ser humano a la exclusión y negación de su autonomía, llevándolo a un modo infrahumano, indigno, cuyo único valor es ‘ser mercancía’.

El autor referencia tres procesos o experiencias que devuelven la esperanza para el ser humano, estableciendo una transformación de la relación sujeto (sujeto individual y social)-naturaleza. Son ellos los procesos de tres pueblos originarios –kurdos, zapatistas y mapuches– en diversas latitudes del orbe quienes escuchan y experimentan una nueva manera de organización, derribando imaginarios del Poder hegemónico bajo la condición de la impelencia de una “revolución copernicana” en las Ciencias humanas con carácter original, ecológica, socioeconómica y antropológica.

El tercer capítulo “¿El gobierno del pueblo? Repensar la democracia desde el pueblo”, es autoría de Ricardo Escutia Miranda, antropólogo Social por la Universidad Autónoma del Estado de

México -UAEMéx-, Maestro en Desarrollo Municipal por El Colegio Mexiquense -CMQ-, Doctorante en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana. El ensayo en cuestión aborda la problemática del colonizaje y sus implicaciones constitutivas de la desigualdad social entrelazados con el concepto de democracia vista como forma de gobierno y las correspondientes relaciones entre los seres humanos y el mundo. Formula, además, la necesidad de resignificar desde la utopía la figuración “democracia” y sus isotopías: pueblo, ciudadanía, bajo un criterio popular, entendiendo esta última acepción en el sentido de la base constitutiva de la pirámide social, i.e. ‘desde abajo’, donde residiría el poder constituyente, superando la crisis del sujeto en la sociedad capitalista.

Desde la anterior visión, el autor parte del aserto “desde su origen las democracias se han regido por los grupos dominantes y bajo esquemas de exclusión [...] la explotación, la competencia, [...] y la desigualdad” (pág. 106), lo cual le impone como necesidad imperiosa resignificar e instituir la democracia desconolizada para que conlleve el desarrollo de una identidad comunitaria, la implementación de valores y el reconocimiento de una cultura específica en procura de la autonomía y soberanía individual excluyendo la desigualdad categorial.

El cuarto capítulo “Desterrados y Desmundados. Sobre la violencia estructural y la nihilización del hombre en el siglo XXI”, es de la autoría de Fernando Proto Gutiérrez Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador y Licenciado en Gestión de las Instituciones Educativas por Interamericana e investigador de la Universidad Abierta. El título de este capítulo tipifica la visión finalística del capitalismo: exclusión y nihilización. El documento inicia con la pregunta por la manera cómo se ejerce la violencia jurídico-técnica en el siglo XXI instrumentada no sólo desde y contra el hombre, sino contra el planeta Tierra como fuente de recursos; para ello acude con frecuencia a metáforas que juegan con el ejercicio

³ Se escribe entrecorillado pues es sabido que el concepto democracia, o gobierno del pueblo, es sólo una ilusión en razón a los disímiles modos de ejecutar experiencialmente esta forma, que solo es eso, una forma, por ello tradicionalmente se habla de democracias.

⁴ La figuración “macrosemiosis” es tomada del ámbito de la semiótica del sujeto, de Hernández Carmona, Luis. (2010) *Hermenéutica y semiosis en la red intersubjetiva de la nostalgia* (Tesis doctoral). Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

denotativo y el figurado para acentuar la visión impactante del mundo caótico al que nos arrastra el capitalismo.

La lógica del sentido que elabora Proto Gutiérrez focaliza la ontología heideggeriana, con caracterización foucaultiana quizá, en un marco o matriz tecno-cultural donde la figuración *dasein*, pasa –fundado argumentativamente en De la Riega– a enfocar una “trans-ontología”, la del “haber”, a manera de matriz jurídico-normativa, que intrínsecamente es violenta en su ejercicio como medio legítimo conforme a ‘fines justos’. Lo anterior viene a fundamentar la exclusión y la dominación en que “la *historia* de la significatividad se encuentra subsumida a una *estructura de dominación*” (pág. 113) en el marco del capitalismo, pues el *dasein* pasa a ser *mera-cosa-ahí*.

El capítulo quinto “Aproximaciones de la narrativa descolonizadora de los pueblos indígenas en movimiento en Nuestra América, está contextualizado en la investigación “Discursos sobre la descolonización en Nuestra América”, este artículo de investigación es escrito en co-autoría de Eduardo Andrés Sandoval Forero y José Javier Capera Figueroa, el primero de ellos Doctor en sociología y magíster en Estudios latinoamericanos, amén de antropólogo social; y el segundo, Politólogo y Maestro en sociología política, además es Doctorante en Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana.

El artículo registra las luchas que diferentes naciones originarias de América han venido librando en contra de la nihilización y dominación ejercida por el capitalismo desde el Poder hegemónico, que arrasa culturas y la Tierra, destructor de la sensibilidad y la conciencia autónoma de los pueblos; y bajo esta perspectiva da cuenta de la configuración de “teorías/epistemologías emergentes” caracterizadas por el diálogo intercultural crítico y horizontal que fortalecerían y cualificarían las experiencias acumuladas de esos pueblos originarios, devenidas en contra-retóricas forjadoras de nuevas narrativas, prácticas y discursos para la descolonización.

“Pueblo, conciencia y educación: Aportes de Freire, Dussel y Fanon para la construcción del Sur epistemológico”, título del capítulo sexto, es autoría de Cristian Jesús Palma Florián, Psicólogo

Universidad Nacional de Colombia. Mg. en Ciencias Sociales y Educación. Este artículo está estructurado a partir de conceptos históricamente reflexionados y transformados generando polisemias conforme a los intereses ideológicos de los usuarios del término en cuestión (investigadores, gobernantes, políticos); el autor en su retórica inicia con intención de clarificar conceptos como “pueblo”, entendido como sujeto colectivo autónomo –autor de su propia libertad–, relacionándolo con la educación en sentido popular en la cual se han cobijado indistintamente ejercicios pedagógicos “emancipatorios” como “disciplinarios”; bajo esa órbita desarrolla una retrospectiva de tres (3) diversos proyectos pedagógicos en América latina reconocidos históricamente posterior a la independencia de la monarquía española.

El artículo inicia con el registro del proyecto del pensador caraqueño Simón Rodríguez, caracterizado por ser un original proyecto inclusivo, unificador étnico, proyectado hacia los excluidos, y en clara esencia emancipador; asimismo reseña el proyecto de José Martí como coincidente con el anterior. A renglón seguido tiene en cuenta el proyecto de carácter disciplinador de Juan Alberdi y el de Domingo Faustino Sarmiento. Establece diferencia entre este proyecto con el anterior, el de Simón Rodríguez y Martí, en cuanto a la eficacia de la proyección de la educación, pues es dirigida a un sujeto pasivo contextualizado como proyecto disciplinario, frente al carácter activo del sujeto en el proyecto autónomo y emancipatorio de Rodríguez y Martí, entre otros aspectos puntuales diferenciadores.

Para finalmente reseñar un proyecto que ha venido siendo reflexionado desde la segunda mitad del siglo XX de carácter decolonial y emancipatorio estructurado desde el pensamiento de variados destacados pensadores Freire, Dussel y Fanton, con miras a aportar al pensamiento constructor del “Sur epistemológico”, paradigma crítico, acogiendo y resemantizando las figuraciones “Pueblo”, “Educación popular” y “conciencia”, como ejes articulantes para la construcción de una sociedad descolonizada y por tanto autónoma.

El capítulo séptimo, “¿La imaginación teórica o la teoría imaginada? El paradigma de la modernidad y los mecanismos discursivos de subjetivación”, es

autoría de Arnoll Cardales Garzón, “Artista, curadonero e investigador con énfasis en pensamiento crítico latinoamericano. Mostrando em Teoria e História da Arte por el PPGA-UFES (Universidade Federal do Espírito Santo-Brasil)” tal como reza en la presentación, enuncia en la macroestructura⁵ de su texto el planteamiento acerca de la inserción de la subjetividad en el paradigma de la modernidad en el mundo occidental. Para situar su argumentación inicia desde lo que él denomina “prehistoria de la modernidad”, tipificado a partir de la relación dialéctica *mythos/logos* en la filosofía clásica griega y presente a todo lo largo de la historia del pensamiento eurocéntrico moderno, centrado en la existencia y la relación hombre-mundo.

Consecuente con lo anterior, el autor en su discurso evidencia el carácter ilusorio de la objetividad del mundo, visibilizando además el germen de la razón instrumental la cual fija hegemonícamente la tautología positivista devenida desde la antigüedad clásica: ‘no hay efecto sin causa’ y viceversa, negando de esta manera las contingencias de la existencia. Tal postura se refleja en la afirmación “Las especulaciones objetivas estabilizan desde el saber objetivo y racional, un mundo que sigue siendo una mera interpretación mediada por diversos factores que configuran, y han configurado distintos estadios de la realidad, condicionándola y definiéndola a lo largo del tiempo”, (pág. 173); la cual sustenta con argumentos basados en Hinkelammert y en Ricoeur principalmente en el discurso del desarrollo sobre el mito y los ocultamientos, enmascaramientos y aparentes disoluciones que sufre a lo largo del devenir de la historia.

Además, en el despliegue de su argumentación, asume a Dussel y a Berger para fortalecer su óptica crítica a fin de problematizar figuraciones como cultura, objeto, realidad social cristalizada en las relaciones sociedad-producto/hombre-producto; reforzando de esta manera su inclinación hacia la crítica contra el positivismo, el idealismo y el pensamiento colonialista fundado en el poder dominador. Su óptica en el desarrollo de este

artículo está fundamentada en argumentos situados en el paradigma del pensamiento crítico, no sólo por la ruta inclinada en los autores que referencia, sino por el carácter decolonial de su discurso.

El octavo capítulo, titulado “Simón Rodríguez. Pensador Decolonial”, está firmado por Arturo José Bastidas Delgado, Licenciado en Filosofía (UCV), MSc. en Gerencia de la Educación (ULA), Doctor en Educación (ULA), Profesor Contratado de la Universidad de los Andes y Coordinador de la línea de Investigación Semiótica, Hermenéutica y Filosofía del (LISYL - ULA). En el presente artículo de investigación el autor acude a la semiótica de la afectividad-subjetividad u ontosemiótica como método-teórico para realizar una cartografía sensible del sujeto corporeizada en los documentos elaborados por Simón Rodríguez, el Maestro –con mayúscula– por excelencia, determinándose como un original sujeto decolonial, anticipándose en el tiempo a pensadores latinoamericanos.

Bastidas Delgado, con este escrito, erige un monumento al pensador venezolano acudiendo al lugar de lo simbólico acunado en el mundo íntimo del Maestro, hurgando en los parámetros de su visión de educación inclusiva, educación para todos: negros, indígenas, mestizos, mulatos, y hasta criollos –quizá–, i.e. población desarraigada y cosificada. Es bajo estos parámetros donde es textualizado su ser por la ratificación del compromiso con los desposeídos y marginados de América del sur quienes serían auto-redimidos autónómicamente a partir del reconocimiento de sí y la comprensión del mundo.

Por consiguiente, dadas las circunstancias sobre las cuales transita la educación actualmente en Suramérica, Bastidas señala el valor intelectual del pensador caraqueño quien realizó una legación de su sensibilidad con vistas a la emancipación de la gran nación suramericana a través de la educación. Y como bien lo argumenta ese es “el argumento fundamental que lo une a nuestra contemporaneidad, que lo vincula a nuestros planteamientos, a la hermenéutica del sujeto, a la pedagogía de la sensibilidad. A la necesidad de formar sujetos conscientes de sí, lo cual las

⁵ Ver, Van Dijk, T. (1997: 55) La ciencia del texto. Barcelona:

variopintas reformas educativas no se lo han planteado hasta el momento” (pág. 233).

Finalmente, y con respecto de la “propuesta robinsoniana”, el autor del artículo aconseja que “no se trata de adecuar la propuesta de Rodríguez mecánicamente a nuestro tiempo, sino de retomar sus ideas para reflexionar acerca de un tópico central de nuestro tiempo: la educación” (pág. 233).

El noveno y último capítulo de este libro, titulado “Consolidación de una gobernanza ambiental mercantilista en el estado de Chiapas”, es autoría de Ángela María Velásquez Velásquez, Magister en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana de México; doctora en Antropología Social en la misma universidad, Docente investigadora de la Universidad Católica Luis Amigó. Líder del grupo de investigación Laboratorio Universitario de Estudios Sociales, es evidencia parcial de una investigación, bajo el enfoque etnográfico, en el Estado de Chiapas centrado en lo “ambiental mercantilista” dirigido a la apropiación y aprovechamiento de los recursos naturales. La ejecución del proyecto viene a ser una práctica ‘desde abajo’, a partir de la vida cotidiana y sus contingencias y avatares: experiencias desarticuladas, atomizadas, fragmentadas, y al margen de las políticas estatales. Fundados en lo anterior –según la autora– la investigación busca reconocer y entender los aspectos ideológicos y materiales implicados en el proceso de construcción del Estado para organizar una forma de gobernanza legitimada, ecológica y autónoma dirigida al fortalecimiento de los pueblos y su identidad individual y colectiva.

El documento, según lo afirma la autora, está estructurado en cinco (5) apartes que cartografían todo el resumen del trabajo investigativo etnográfico. El primero recoge el planteamiento de la tensión entre las prácticas mercantilistas en el territorio de Chiapas y la Ley Agraria; el segundo referencia las diversas alianzas estratégicas caracterizadas por la exclusión al tiempo que se genera una nueva forma de gobernanza ambientalista mercantilista; en el tercero se presenta el rol de las políticas en el estado de Chiapas, frente a la constitución de las políticas de carácter disciplinario y ambiental; en el cuarto aparte registra la función de las Empresas Forestales Comunitarias

(EFC), organismos presuntamente de carácter social para la explotación maderera de los bosques en México, que por su esencia privada respaldada por el Estado, obviamente responden a los intereses del Poder hegemónico capitalista; en el último aparte, la investigadora explica acerca de los arreglos institucionales nuevos en el marco de la gestión y administración de los recursos naturales, bajo la visión de una “gobernanza ambiental mercantilista en el estado de Chiapas”.

Sobre este conjunto de apreciaciones podemos singularizar una serie de consideraciones sobre los discursos de la descolonización que por su naturaleza misma deben girar alrededor de la esencia de los sujetos, quienes tradicionalmente son desplazados de los centros enunciativos para hacerlos convergir en objetualizaciones castradoras, que indudablemente permiten su manipulación y utilización por parte de los discursos de poder, como contravención surge la hermenéutica del sujeto para vincular diversas disciplinas y ofrecemos un alentador panorama fundado en las utopías reivindicadoras desde abajo.

BYUNG-CHUL Han. (2018). *Hiperculturalidad. Cultura y globalización*. Traducción de F. Gaillour. Herder: Barcelona 122pp.

Juan David Almeyda Sarmiento

<https://orcid.org/0000-0002-6463-6388>

Juanalmeйда96@gmail.com

Universidad Industrial de Santander, Colombia

El presente trabajo es uno de los últimos en ser traducidos de este autor coreano, y paradójicamente es uno de los primeros que publicó en alemán (idioma en que escribe), por lo que este ejercicio filosófico tiene dentro de sí las bases de lo que posteriormente serán la teoría de la autoexplotación, la sociedad del cansancio, la sociedad transparente, la teoría del enjambre, etc. Este libro es una parte joven de una filosofía por venir, esta crítica de Han presenta una expansión más allá del campo de la política, el trabajo, el ocio, etc., para explorar uno

hasta ahora solamente mencionado someramente, el área de la cultura.

El trabajo de Han es el de poner en los ojos del lector la manera en la que las nuevas formas de globalización y conexión están determinando nuevas formas de relación entre el ser humano y su cultura. Las nuevas alternativas que se habilitan al interconectar, y por extensión globalizar, los procesos de identidad e identificación hacen que las formas de interacción se acorten y tengan lugar nuevas figuras donde una idea de pureza cultural ya no es válida y debe de ser repensada bajo la mirada de las nuevas maneras de comunicar las formas de vida de los habitantes de la Tierra: "La hipercultura es una cultura del rizoma. La excrecencia o dispersión rizomáticas reflejan ese *hiper* (hiperculturalidad) que no puede ser comprendido ni por el *inter* (interculturalidad) ni por el *trans* (transculturalidad)" (p. 46).

El coreano tiene la capacidad de hacer un rastreo entre los autores que tomará de base para fundamentar y aplicar su teoría en la sociedad de un modo fusionado e interconectado, produciendo el mismo efecto que describe. Desde Nietzsche y Leibniz, pasando por Deleuze y Heidegger, el trabajo de Han discurre entre la reflexión filosófica y el ejercicio sociopolítico de trabajar sobre las máscaras que se esconden en el mundo actual. Es un análisis crítico sobre la identidad en la actualidad y, más allá de esto, es una forma de entender la cultura en la que vivimos de un modo paralelo al ya acostumbrado de mano de personajes como Slavoj Žižek, Zygmunt Bauman, Peter Sloterdijk, etc., autores que centran su análisis tanto en la historia de las ideas como en su aplicabilidad en la vida cotidiana.

El ejercicio hipercultural borra las fronteras del mundo globalizado para volverlo todo una red de interacciones y reacciones que se alimentan entre ellas. Es un sistema complejo de puntos que no se desconectan en ningún momento y que sobrepone unos sobre otros, rompe la espacialidad delimitada y centralizada para producir formas desordenadas y no idénticas de fenómenos culturales donde la comunicación constante retroalimenta las futuras formas de pensar la identidad de los sujetos:

Desespacialización y acercamiento se condicionan mutuamente. Los lugares se acercan, y la desespacialización crea cercanía. Las expresiones culturales son extraídas de sus lugares correspondientes, de sus contextos históricos y rituales, y yuxtapuestas unas con otras. Se suceden las unas a las otras en una proximidad y simultaneidad hipercultural. En la hipercultura, diferentes formas y estilos de diferentes lugares y épocas son acercados en una hiperpresencia. Esta yuxtaposición hipercultural borra el aura que se apoyaba en el especial aquí, en el lugar único y en un tiempo y una historia particulares. De este modo, la globalización elimina el aura de la cultura haciendo de ella una hipercultura (p. 55).

La ausencia de espacialidad, y del aura que emana de este, hace que la multiplicidad sea la ley predominante en los procesos de construcción de las identidades de los seres humanos en una era globalizada y superpuesta. La nueva desespacialidad domina el horizonte de las formas actuales de entender las emergentes formas *fusión* de identidad y representación cultural. Las barreras son una expresión imaginaria que permite entender una división que realmente no existe en el nuevo mundo hipercultural, la superposición acelerada de una multiplicidad interconectada rompe con todo proceso que busque limitarla; y si no logra esto último, rebosa los límites establecidos para poder generar la conexión: "La creciente conectividad del mundo crea una abundancia, una profusión de relaciones y posibilidades, independientemente de si está impulsada por «Eros» o por otra inclinación humana (...) [e]l espacio de posibilidad saturado, el hiperespacio de opciones posibles, desborda aquella «facticidad»" (p. 26).

La realidad se convierte en una multiplicidad conectada que convierte el mundo en una posibilidad de construcción cultural que no posee límite en su empresa de enriquecimiento. La identidad puede ser construida desde distintos fragmentos del globo y puede producir resultados cada vez más aleatorios en su intento por mantener

una permanente conexión rizomática en la que sea posible un flujo constante de la información, de la interacción y de las formas de vida que cualquier parte de la Tierra. La fusión es la nueva regla que toma lugar en la forma de construcción identitaria, es el juego con las formas y las figuras superpuestas e interconectadas lo que da lugar a entender formas infinitas de identidades culturales, la hipercultura es una desfactificadora del mundo que, además, rompe con las formas del tiempo:

La hipercultura no es una enorme monocultura. Por el contrario, pone a disposición, por medio de una conexión globalizada y de la desfactificación, un caudal de formas y prácticas de vida diferentes, que se transforma, se expande y renueva, y en el que también son incluidas formas de vida de tiempos pasados en modo hipercultural, es decir, deshistorizadas. En esta disolución de los límites, no solo espaciales sino también temporales, la hipercultura acaba con la «historia» en sentido enfático (p. 29).

Así, la interculturalidad, la transculturalidad y la multiculturalidad no son capaces de soportar el voltaje que trae consigo la hipercultura que domina el mundo actual. Estos tres primeros conceptos pasan a ser formas anticuadas de entender las relaciones humanas con el mundo y su cultura. Por un lado, la interculturalidad es una figura de apoyo esencialista de los fenómenos que corresponden a la cultura, es un concepto poseedor de un contenido que propende a la dialógica y a la salida de identidad pura que permite a todas las culturas apoyarse y existir las unas distanciadas de las otras.

Por otro lado, la multiculturalidad aporta mucho a las formas actuales de pensar la praxis en relación con la cultura y la forma de construir una identidad desde esta. La multiculturalidad, en su estado más pleno, permite afrontar una coyuntural aparición de una cultura distinta a la dominante, lo cual permite una coexistencia pacífica entre los habitantes de una comunidad, lo cual la relaciona de forma directa con el concepto de tolerancia. Ambos conceptos mantienen la distancia entre las múltiples culturas, propenden a la aceptación del otro cultural en su

estado más puro y esencialista; por lo que es problemático articular estas propuestas en mundo globalizado poseedor de una acelerada forma de llevar las costumbres y hábitos de los habitantes de los Estados nación modernos (si es que aun cabe esta palabra).

La interculturalidad funciona conforme al modelo de la intersubjetividad o de la interpersonalidad, que presenta a los hombres como sujetos o personas. Tampoco la multiculturalidad comprende la cultura de un modo fundamentalmente diferente. Las diferencias culturales, que surgen en un momento dado, son resueltas a través de la «integración» o la «tolerancia».

En la lógica de la transculturalidad ya es posible una disrupción de los estados estáticos de las formas culturales existentes. Es con esta nueva manera de entender la multiplicidad de que puede hablar ya de las primeras bases de una cultura *fusión*, pero aun así las fronteras que emanan de este limitado concepto siempre hacen que la multiplicidad esté contenida dentro de lo *trans*:

(...) la hipercultura se basa en una yuxtaposición densa de ideas, signos, símbolos, imágenes y sonidos diferentes; es una especie de hipertexto cultural. La transculturalidad no posee justamente esta dimensión del *hiper*. La cercanía de la yuxtaposición espaciotemporal, y no la distancia del *trans*, caracteriza la cultura de hoy. Ni el *multi* ni el *trans*: el *hiper* (acumulación, conexión y condensación) representa la esencia de la globalización (p. 84).

Con todo, la propuesta de Han es, de la misma forma que la hipercultura, una red rizomática que permite enlazar este libro, de los primeros en publicar, pero de los últimos en estar traducidos, con el resto de su teoría sobre el mundo actual. No queda corto en ejemplos y de críticas mordaces a las formas modernas de habitar, su trabajo es un ejercicio filosófico que vale la pena leer para poder entender y comprender las nuevas formas de la cambiante sociedad acelerada y globalizada en que se vive. Funge de diagnóstico de los fenómenos

actuales de las relaciones entre los seres humanos a nivel colectivo e individual, y da pie para profundizar aún más en el porvenir de la teoría de este autor.

La trama para desestabilizar el mundo determinando el sentido del voto en las últimas elecciones norteamericanas. A propósito de la obra de: WYLIE, Christopher

WYLIE, Christopher. (2020). *Mindf*ck: Cambridge Analytica*. Madrid, Roca Editorial, 336 pp.

David LÓPEZ JIMÉNEZ

dlopez@eae.es

EAE Business School, España

* La presente colaboración va dedicada a la memoria del Dr. Álvaro B. Márquez-Fernández

Desde que salieron a la luz los acontecimientos de Cambridge Analytica (CA en adelante) podemos formular un sin fin de preguntas con difícil respuesta. En este sentido, podríamos, a título de ejemplo, plantearnos qué sucedería si fuéramos capaces de conocer y condicionar los pensamientos de millones de ciudadanos en el mundo. La historia de la citada empresa británica ha marcado el desenlace de numerosos acontecimientos importantes de la política contemporánea en la historia reciente. Probablemente, como a continuación se tomará conciencia, se están desvirtuando los pilares de la democracia y de la libertad.

El autor es Wylie, joven canadiense, director de investigación del grupo SCL, matriz a la que pertenecía la empresa británica que será la compañía sobre la que pivota la presente reseña, que, a su vez, dirigió gran parte de las actuaciones informáticas para que Cambridge Analytica lograra sus fines. Wylie decidió abandonar, de manera voluntaria, la empresa al ser plenamente consciente del socavamiento de la democracia que se había efectuado en Estados Unidos y Reino Unido.

La presente obra guarda cierto paralelismo con *La dictadura de los datos* de Brittany Kaiser, HarperCollins, Barcelona, 2019, 493 p. Aunque la

temática es similar, los contenidos y la sistemática de ambas obras son divergentes. En cualquier caso, presentan el denominador común de exhibir como las tácticas torticeras de Cambridge Analytica influyeron, entre otros acontecimientos, en el resultado de las elecciones norteamericanas en virtud de las que resultó ganador el candidato que, probablemente, no era el esperado: Trump. Las dos, haciendo uso de la narrativa personal, detallan las vulneraciones de la libertad personal con intereses claramente espurios.

Ambos fueron conscientes de que se habían convertido en cómplices de actividades que eran poco éticas e incluso ilegales. Aunque las dos memorias (de Kaiser y de Wylie) son, insistentemente, diferentes en su estilo, tratan de reparar el daño social que sus colaboraciones suscitaron. Las tácticas a las que se recurrió por la empresa británica para tal fin resultan invisibles, pero, simultáneamente, intolerables, para sus destinatarios, pues ponen en riesgo la democracia. Repárese en que se está influyendo sobre la libertad de decisiones y, en definitiva, la autonomía de la voluntad en un sentido amplio. Se trata, por tanto, de intervenir en la voluntad de las personas con el objetivo de que realicen acciones u omisiones que, por sí mismos, no efectuarían. En cierta medida, la actuación que se describe, salvando las distancias, podría ser muy similar a la forma de hacer política por parte de los sofistas que sería análoga a la sofisticada de controvertidas empresas como CA. Lo que caracteriza a los gobiernos que recurren a estas deleznable estrategias es la distorsión deliberada de la realidad, su frontal desprecio por los acontecimientos y la ficción presentada como verdad. Todos los medios se manipulan para alcanzar el fin manipulando las emociones más básicas y primitivas. Igualmente, cuando se estima oportuno, según los perfiles, se recurre al miedo y la difusión de una multiplicidad desmedida de sentimientos de hegemonía claramente egoísta. Podríamos, en este sentido, recurrir a ideas platónicas como la denominada noble mentira o la mentira política. La filosofía política relativa a Platón, con su marcada incidencia en la búsqueda de la verdad y sus alusiones a un autoconocimiento que transforme la persona, puede llevar a incidir en un

tipo de sociedad muy diversa al que propone el autoritarismo y la extrema derecha. Repárese en que Platón, cuando fomentaba la defensa de Sócrates –que para él era la persona más justa- se oponía, de manera frontal, a la fuerza bruta, la figura poderosa, mientras que defendía otros valores como los propios de la sabiduría y del intelecto. La exploración permanente de Platón del bien común, pero también el método filosófico del diálogo, es susceptible de llevarnos a un pluralismo que observe las diversas perspectivas imperantes, sobre todo en la época actual en la que, dicho sea de paso, se niegan la verdad y los hechos, deformándolos para incidir, de forma sofística, sobre los resultados electorales. Estos últimos, como es sabido, nos llevan a lo que podría calificarse del culto de la fuerza o de la fuerza, cuyos paradigmas podrían ser Trump –Estados Unidos- o Bolsonaro -Brasil-, sin perjuicio de otros tantos ejemplos de Europa-

En la presente monografía el denunciante, autor de la misma, se refiere a la extracción de determinados datos personales y la manipulación deliberada de hechos históricos para la humanidad. Cambridge Analytica, dirigida por Alexander Cox, combinó la investigación de índole psicológica, estableciendo perfiles, con la manipulación en redes sociales como Facebook para condicionar el sentido del voto de ciudadanos de diversos países del mundo. La firma se diseñó con el fin de poner en marcha el ataque psicológico de Steve Bannon – ex vicepresidente de CA y ex estratega jefe de Donald Trump-. Cuando le presentaron a Steve Bannon, futuro cofundador de Cambridge Analytica, los dos pudieron unirse (Bannon y Wylie) a su creencia compartida de que la política es un producto de la cultura y la moda.

La obra versa, en toda su extensión, sobre las infames prácticas realizadas, a nivel mundial, por parte de Cambridge Analytica (CA). Esta última fue una empresa plenamente privada, con un crecimiento exponencial, que modificó tanto la minería de datos como el estudio de los mismos en relación a las comunicaciones estratégicas en el ámbito electoral. Fue una filial de la citada Strategic Communication Laboratories (SCL) que se dedicaba al examen de datos dirigidos a realizar campañas tanto de índole comercial como político. Las actuaciones de la compañía vinculaban la psicología

de comportamiento con la investigación cuantitativa, que ofrecía una imagen completa del consumidor, la competencia y las tendencias.

Se hacía un comportamiento recurrente de actividades de mejora de datos y segmentación de la audiencia. Todo ello posibilita la creación de análisis psicográficos. No solo se usaban los datos privados de millones de usuarios en redes sociales, sino que, con carácter adicional, se recurrieron a aplicaciones como Cruz Crew. En virtud de esta última, se rastrearon y monitorizaron los movimientos e interrelaciones personales de los usuarios. Se hacía uso, en definitiva, de la denominada microfocalización. Todo ello nos permite deducir que los medios que presentan más capacidad para transmitir ciertas noticias y debates, tienen aún una influencia decisiva para formar una opinión pública cuyas preocupaciones puedan ser susceptibles de proyectarse en la población. El problema que todo ello plantea es que su articulación únicamente prestará especial atención a los antagonismos más acentuados por la opinión pública, si bien otras demandas continuarán siendo inadvertidas.

Nuestras vidas cotidianas se encuentran sometidas a vigilancia permanente, y, por consiguiente, verificación y control en virtud de la tecnología. Cada uno de nosotros, en nuestro día a día, dejamos un rastro digital -una suerte de ADN virtual- en las múltiples actividades que efectuamos en la Red. Cuando todos ellos se relacionan con otros pueden revelar muchos datos y constituir perfiles, relativamente definidos, en relación a una persona.

La empresa británica, en torno a la cual gira la presente monografía, poseía entre 2.000 a 5.000 datos de cada mayor de edad norteamericano. La cifra no ha de pasar desapercibida, pues, en virtud de la misma, se establecían perfiles. A cada individuo se le atribuían unas puntuaciones denominadas OCEAN con las que se valoraba su personalidad. Tal vocablo se componía de las siguientes letras que tienen un significado concreto. O se refiere a abierto; C, alude a concienzudo; E, se vincula con extrovertido; A, relativo a afable; y N, es atinente a neurótico. Según los valores de cada una de esas categorías, se decidían los mensajes que podían influir en su conducta. También hizo uso del

big data con el objetivo de poder cruzar todo con las cookies que están en los dispositivos electrónicos. De esta forma, segmentó los mensajes, eslóganes, y la publicidad o noticias que cada persona recibirá que serán diversos de los que reciban otros destinatarios.

La información es poder. Se ha dicho gráficamente que los datos son el nuevo oro negro del siglo XXI. No son, por sí mismos, un problema. En absoluto. De hecho, los mismos presentan un extraordinario potencial. Lamentablemente, CA ha puesto de manifiesto el fracaso, no solo de los propios legisladores, sino de la sociedad. Se han traspasado líneas rojas que jamás debió tener lugar.

Lo que podría calificarse de romanticismo respecto a la democracia puede decirse que es parte de las artes escénicas. Las campañas electorales de los acontecimientos sobre los que incidió CA no respeto la libertad de las personas. En efecto, se incidió sobre las mentes de millones de personas claramente influidas por las actuaciones de CA y Facebook que, entre otras actuaciones, en palabras de Wylie, permitió una red de propaganda electoral hostil. Las modificaciones recientes en las políticas de privacidad (incluido el Reglamento Europeo de Protección de Datos) tienen un alcance trivial, aunque nada de esto permitió alterar la cuesta arriba de la red social después del escándalo de Cambridge Analytica.

Aunque CA desapareció en 2018, después de la inmensa cantidad de escándalos en los que se vio inmiscuida, no se anuló, ni mucho menos, los acontecimientos históricos en los que, deliberadamente, se influyó. Se celebraron distintas comisiones de investigación de las que el mundo pudo tomar conciencia de la magnitud de los hechos. Participaron, por parte del Reino Unido, la Agencia Nacional del Crimen, la Agencia de Inteligencia del Reino Unido, la Oficina de Información del Comisionado, y la Policía Metropolitana de Londres. Por parte de los Estados Unidos, cabe mencionar, entre otras, al FBI, el Departamento de Justicia, la Comisión de Valores y la Comisión Federal de Comercio.

De hecho, el propio autor, en su obra, alude a las declaraciones que tuvo que efectuar en el Congreso de los Estados Unidos. Wylie tuvo que

explicitar como CA instrumentalizó los datos incluidos en Facebook –recurriendo a técnicas de guerra psicológica desarrolladas durante la lucha global contra el terrorismo– y cómo los norteamericanos fueron vulnerables a las operaciones de propaganda de Estados extranjeros de carácter hostil. Después de que el mundo conociera los escándalos en los que se vio implicada Facebook las acciones de la compañía sufrieron una caída sumamente pronunciada.

Cuanto se plantea se encuentra relacionado con la aplicación diseñada por Aleksandr Kogan, nacido en Moldavia, y académico de la Universidad de Cambridge, que, con aparentes fines de investigación académica, diseñó la aplicación “*This is your digital life*” que, después de que el usuario incluyera determinados datos, ofrecía un perfil de personalidad. En realidad, su desarrollador, en virtud de la misma, lograba hacerse con un elenco absolutamente desmedido de datos tanto de sus titulares como de sus contactos. Cabe destacar que, además, logró que dicha aplicación fuera instalada por casi 300.000 personas en virtud del Amazon Mechanical Turk una plataforma del gigante tecnológico para seleccionar trabajadores. Esa base de datos, con el tiempo, fue posteriormente vendida a CA.

Posteriormente, en base a esto último, se le dirigían mensajes mediante los cuales se determinaba su comportamiento hacia ciertos mandatarios. CA recurría a Facebook para recabar una amplia diversidad y tipología de datos. En realidad, detrás de cuanto se determina, subyace la práctica de que se recopilaba y monitorizaba nuestra información. Es lo que, por parte de algunos, se ha dado en llamar capitalismo de vigilancia. CA, en lugar de focalizarse en consumidores y usuarios, puso su atención en votantes. Las actuaciones de CA no solo determinaron el desenlace de las últimas elecciones norteamericanas (votaron 137 millones de personas), sino, además, del Brexit en virtud del cual el Reino Unido abandonó la Unión Europea (votaron 33 millones de personas). A mayor abundamiento, CA tuvo una importante repercusión, además, en India, Kenia, Nigeria, República Checa, Italia, México y Argentina. La lista de acontecimientos sobre los que se ha actuado es

ciertamente extensa y quizás nunca llegue a conocerse con exactitud.

Como el autor relata, nuestra identidad y nuestra conducta se han erigido en una suerte de mercancías gracias al negocio de alto riesgo que constituye los datos que se ha potenciado en virtud de la integración de los mundos virtual y físico. Repárese en que las empresas que controlan los flujos de información son las más poderosas a nivel mundial. Estamos frente a una obra apasionante que lleva a los lectores a algunos de los rincones más oscuros de la manipulación de las redes sociales y, al mismo tiempo, muestra el viaje de un hombre que trata de poner negro sobre blanco en lo que, hasta hace muy poco, era desconocido para casi todo el mundo. El modelo de negocios de los gigantes de Internet, en ocasiones, tal y como hemos visto, tiene consecuencias lesivas para la democracia y las libertades individuales.

La expresión anglosajona *Time well spent* podría traducirse como tiempo bien gastado o invertido es un término fomentado por Tristan Harris, que paradójicamente fue diseñador ético en Google y dejó la popular compañía en 2016, para combatir la crisis de atención digital provocada en gran parte por los gigantes de Internet pero también por las nuevas tecnologías. A tal fin, creó una Fundación denominada Centro por una Tecnología Humana. Respecto a sus actividades, cabe señalar que, entre otras cosas, redacta artículos, efectúa charlas TED, realiza actos y otros eventos, mientras sus seguidores se multiplican a nivel mundial. Entre sus colaboradores podemos citar el ex asesor de Facebook Roger McNamee.

Actuar en función a nuestros valores puede verse favorecido o no según los ambientes en los que nos desenvolvamos, de acuerdo a las normas que rigen el comportamiento. Ahora bien, esta normatividad, de hecho, o de iure, es versátil en el tiempo y el espacio, pero también flexible en su interpretación. Asimismo, debemos considerar que las reglas pueden ser quebrantadas -y su infracción puede ser un instrumento para una subjetivación exitosa-. Esto no acontece en todos los medios sociales virtuales. En efecto, en estos últimos, las normas establecidas en el diseño ostenta la fuerza de una ley natural: no pueden ser quebradas.

Finanzas, democracia integral y soberanía: un valioso plan de rescate para la Venezuela en crisis

CALDERA YNFANTE, Jesús Enrique. (2018). *Construyamos la Nueva Venezuela. Plan de Rescate Financiero de la Soberanía Nacional*. Bogotá. Ediciones Ciencia y Derecho. 377pp.

Víctor MARTIN-FIORINO

<https://orcid.org/0000-0003-4057-7974>
vrmartin@ucatolica.edu.co
Universidad de Salerno-Italia
Universidad Católica de Colombia

Es particularmente en situaciones de crisis y dificultades graves cuando las propuestas para superarlas necesitan estar apoyadas en un liderazgo que no sólo sea claro, creíble y apoyado en una probada experiencia sino principalmente que esté basado en valores. Los ciudadanos, en cuanto sujetos políticos que esperan -y, cada vez más, exigen- este tipo de liderazgo, son y pueden ser activados en su capacidad de agentes transformadores, capaces de discernir, tomar decisiones, elegir y orientar el rumbo de sus sociedades y países. Estos sujetos políticos, personas reales y biográficas, son al mismo tiempo sujetos *de la política*, es decir no sólo electores y observadores de la pulcritud de los procesos, sino principalmente capaces de pensar las bases mismas de la vida en común y de referir esas bases a la necesidad de crear las condiciones económicas que hagan posible su concreción. Tratándose en particular de condiciones de crisis y de situaciones de grave emergencia compleja como las de la Venezuela de las dos primeras décadas del siglo XXI, la activación de esta capacidad transformadora requiere de propuestas fundadas en un amplio conocimiento de la historia del país, una sólida capacidad de análisis de sus posibilidades económicas, una amplia experiencia en el terreno de la formulación e implementación de políticas públicas y una claridad teórica sobre las vías de construcción de una democracia que, en su

integralidad, articule los aspectos procedimentales — la mediación electoral—y los aspectos sustanciales: el efectivo goce de los derechos humanos.

El trabajo de Jesús Caldera Ynfante *Construyamos la nueva Venezuela. Plan de Rescate Financiero de la Soberanía Nacional* reúne estas condiciones y, a partir de las bases del pensamiento personalista de inspiración cristiana, con una visión realista de la crisis y al mismo tiempo un enfoque positivo para su superación, señala un camino para la búsqueda de nuevas formas de la economía y la política entendidas como mediaciones imprescindibles para la realización de la vida humana en común como un proyecto valioso a nivel de las personas, la sociedad y el país, en el marco de la Democracia Integral.

la propuesta que se expone en este volumen, cuya formulación constituye al mismo tiempo un horizonte de trabajo y la convocatoria a un Gran Acuerdo Nacional, gira en torno a la necesidad de crear consenso activo sobre un Plan de Rescate Financiero en defensa de la Soberanía Nacional de Venezuela. El texto está articulado en cuatro partes dedicadas, respectivamente, a la Justificación del Plan de Rescate Financiero para la Soberanía Nacional, a la Exposición de dicho Plan, a la propuesta de un Plan de Salvamento de la Soberanía Económica de Venezuela y al planteamiento de la Democracia Integral como derecho fundamental.

En la primera parte, la justificación del Plan propuesto apunta a sentar las bases para alcanzar un Gran Acuerdo Nacional para la gobernabilidad y el salvamento de la soberanía nacional, en la vía de la construcción de una Nueva Venezuela 2019-2030. El núcleo del rescate financiero propuesto en esta sección apunta a recuperar y establecer nuevas bases para la productividad, en el marco de un proceso de regeneración democrática y como paso decisivo para la democratización del petróleo.

La segunda parte está dedicada a exponer el Plan de Rescate Financiero (PRF), en el marco del agravamiento de la crisis económica, la hiperdepresión económica, las condiciones de Default financiero, la hecatombe humanitaria y la disyuntiva de pagar o no la deuda externa del país. La diversidad de factores intervinientes, así como la

complejidad de los problemas y la conflictividad de las decisiones que deben adoptarse, llevan a considerar al Plan de Rescate como un presupuesto ineludible del Gran Acuerdo Nacional de Gobernabilidad.

El contenido de la tercera parte está dedicado al Plan de Salvamento de la Soberanía Económica de Venezuela, que encuentra su marco de referencia en la valoración, entre otros factores, de las reservas de gas que posee el país, la necesidad de una política gasífera productiva y soberana y la titularización de las reservas mineras. El análisis que allí se cumple está orientado a establecer las condiciones para la aplicación de los mencionados recursos y la valorización de la mimería en el marco de una Política Pública.

En la cuarta parte del volumen, la atención del análisis gira en torno a la Democracia Integral como derecho fundamental, temática ampliamente trabajada por el autor en otras investigaciones. Se analiza la ruptura del orden constitucional que conduce a la destrucción del sistema democrático en Venezuela y se establecen vías de decisiva importancia para su recuperación, en el marco de la Democracia Integral y con referencia a las Cláusulas Democráticas de OEA, CAN, MERCOSUR y UNASUR. convivencia, de acuerdo y entendimiento político fundado en valores, compromisos y sacrificio de lo individual egoísta para un ejercicio responsable de la vida en común.

El volumen en su conjunto expone de un modo claro y ordenado las condiciones de justificación, viabilidad y justicia sobre las cuales llevar adelante el Plan de Rescate propuesto, que de este modo se constituye como marco para la reconstrucción del sentido democrático de la vida en común en Venezuela, mediante un esfuerzo apoyado en la recuperación de la capacidad económica del país, una política soberana en relación con sus ingentes recursos y el restablecimiento de la democracia política centrada en la persona que abra el camino a la felicidad de los ciudadanos mediante la realización efectiva de sus proyectos de vida.

El trabajo del Dr. Caldera construye esta valiosa propuesta para Venezuela desde una perspectiva humanista de inspiración cristiana y personalista, en la que se recupera la unidad entre ética, economía

y política, de gran vigencia hoy en día en el marco de la necesidad de alcanzar mayores niveles de gobernabilidad en democracia para superar los efectos destructivos de las lógicas de poder que han ocasionado rupturas profundas en el proyecto de convivencia que necesita el país y han llevado a la mayoría de su población a niveles intolerables de pobreza y necesidad.

El libro se sitúa en la convergencia entre los campos de la política, la economía y las finanzas, la teoría de la democracia y la historia política y económica latinoamericana y de Venezuela, así como también de la teoría y práctica de los derechos humanos. Resultado de una fecunda trayectoria académica, recoge los logros de un sólido trabajo como Investigador, y como Consultor en Gobierno, Desarrollo y Finanzas, así como de su protagonismo político como excandidato a la Presidencia de Venezuela y su amplia experiencia de gestión a nivel nacional e internacional.

Las múltiples y valiosas perspectivas que se abren a partir de los temas tratados en el presente volumen convocan a los actores políticos, especialmente de Venezuela pero igualmente de toda América Latina, a un necesario debate que pueda reconocer prioridades, adoptar decisiones impostergables y comenzar un trabajo concertado de integración de capacidades para la transformación, realista y efectiva, de la realidad venezolana. Su lectura resultará sin duda muy útil y orientadora para académicos y estudiantes, así como para estudiosos interesados en la problemática venezolana y, más ampliamente, en una renovación de perspectivas para abordar una recuperación económica que permita la reconstrucción de la vida en común como proyecto de país.

El texto recoge el desafío de pensar en la turbulencia y de trazar líneas de acción en espacios de incertidumbre para la formulación de una propuesta articulada al complejo momento de la Venezuela actual y, sobre la base de un vasto trabajo de documentación teórica, manejo técnico económico y visión humanista, aporta importantes elementos y orientaciones para el debate sobre las decisiones necesarias en el futuro inmediato, pero con visión de mediano y largo plazo y con implicaciones de política internacional.



DIRECTORIO DE AUTORES Y AUTORAS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 91 (octubre-diciembre), 2020, pp. 289-290
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Alberto L. BIALAKOWSKY
UBA – Argentina.
albiala@gmail.com

Alfonso INSUASTY RODRÍGUEZ
Universidad de San Buenaventura.
Sede Medellín. Colombia.
alfonso.insuasty@usbmed.edu.co

Ángela María VELÁSQUEZ VELÁSQUEZ
Tecnológico de Antioquia. Institución
Universitaria
Grupo de investigación Observatos
Medellín-Colombia.
angelamariavelvel@gmail.com

Antoni AGUILÓ
*Centro de Estudos Sociais da Universidade de
Coimbra, Portugal*
antoniaguilo@ces.uc.pt

Carlos MENDOZA-ÁLVAREZ
Universidad Iberoamericana Ciudad de México.
México.
carlos.mendoza@ibero.mx

David FERNÁNDEZ- DÁVALOS
Universidad Iberoamericana (Ciudad de México).
México.
david.fernandez@jesuitas.mx

David LÓPEZ JIMÉNEZ
EAE Business School. España.
dlopez@eae.es

Eduardo Andrés SANDOVAL FORERO
*Universidad Autónoma del Estado de México,
México.*
Scopus ID
<https://www.scopus.com/authid/detail.uri?authorId=3708172840>
<https://www.mendeley.com/authors/3708172840/>
forerosandoval@gmail.com

Fernando MATAMOROS PONCE
BUAP- México.
fermatafr@yahoo.fr

Gustavo ESTEVA
Universidad de la Tierra - México.
gustavoesteva@gmail.com

Jean Nikola CUDINA
Fundación Universitaria Católica Lumen
Gentium,
Colombia.
Scopus ID: 57191329662
j.nikolacudina@hotmail.com

Jesús A. CORREA PÁEZ
Universidad del Atlántico, Barranquilla.
Colombia.
jesuscorrea@mail.uniatlantico.edu.co

José Fernando VALENCIA GRAJALES
Universidad Autónoma Latinoamericana.
Medellín-Colombia.
jose.valenciagr@unaula.edu.co



José Javier CAPERA FIGUEROA
Universidad Iberoamericana – México.
Scopus ID: 57195990988
caperafigueroa@gmail.com

Jorge ALONSO SÁNCHEZ
Ciesas Occidente.
jalonso@ciesas.edu.mx

Juan David Almeyda Sarmiento
Universidad Industrial de Santander,
Colombia.
Juanalmeyda96@gmail.com

Juan David MILLÁN
Universidad Católica del Maule, Chile
Scopus ID: 57202001411
juanmillan561@hotmail.com

Juan Fernando AGUILAR
Universidad Católica del Maule, Chile
serpico096@gmail.com

Julio César OSSA
Profesor Fundación Universitaria de Popayán,
Colombia.
Scopus ID: 466619186001
juceosssa@gmail.com

Luis Javier HERNÁNDEZ CARMONA
Universidad de Los Andes-Venezuela
Laboratorio de Investigaciones Semióticas y
Literarias ULA-(LISYL)
hercamluisja@gmail.com

Luz María MONTELONGO DÍAZ BARRIGA
UBA – Argentina.
luzmariamdb@hotmail.com

Marco SANZ
Universidad Autónoma de Sinaloa,
México.
marco.sanzp@uas.edu.mx

Marelvís MARIANO-VILORIA
Universidad Simón Bolívar. Colombia
satseya@gmail.com

María Mercedes PATROUILLEAU
Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria,
Argentina.
patrouilleau.mercedes@gmail.com

María ARCE PIMIENTA
UNAM – México.
marla.arce@politicas.unam.mx

Mayda Soraya MARÍN GALEANO
Grupo de Investigación y editorial Kavilando
Medellín-Colombia.
maydasoraya@gmail.com

Michelle Antoniette FORTANELL RUIZ
Universidad Nacional Autónoma de México,
México
mafortanell@politicas.unam.mx

Oris PALENCIA SERRANO
Universidad de Guantánamo. Cuba.
oris@cug.co.cu , orisps@nauta.cu

Rosa Pamela PALOMINO RUIZ
Colectivo de Co-investigación: Descolonialidad
del Poder y Buenos Vivires,
Instituto de Investigaciones Económicas,
Universidad Nacional Autónoma de México,
México
pamelapalomino.rz@gmail.com

Víctor Alejandro ROSALES VELÁZQUEZ
Facultad de Estudios Superiores Cuautitlán,
UNAM, México
Scopus ID solo si la posee
victor75@yahoo.com.mx

Víctor MARTIN-FIORINO
Docente e Investigador Senior. Universidad de
Salerno-Italia
Universidad Católica de Colombia.
vmartin@ucatolica.edu.co

Yeny Norela MESA DUQUE
Grupo de Investigación y editorial Kavilando
Medellín-Colombia.
yenyum.87@gmail.com



UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Normas de Publicación

Utopía y Praxis Latinoamericana: Es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional como la Web of Science o Scopus. Editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Todos los trabajos que se solicitan o reciben, deben ser originales e inéditos. No se admitirá ninguno que esté en curso de ser ofrecido simultáneamente a otra revista para su publicación. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas genéricas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Filosofía de la Historia, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Filosofía de la Liberación, Filosofía Contemporánea, Estudios de Género, Teorías de la Modernidad. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer las pertinencias de los trabajos presentados.

Presentación de originales: Se destacan los siguientes aspectos. En la primera página: Título: conciso y en referencia directa con el tema estudiado. No se aceptan sub-títulos. Resumen: debe describir la idea central de la investigación y considerar su relación con el objeto y la metodología que le sirve de soporte, con una cantidad máxima de 100 palabras. Añadir cuatro o cinco palabras clave, en orden alfabético. Se redacta en castellano y en inglés. No se aceptarán notas al pie en títulos, resumen, palabras clave, nombre de autor/a ni cualquier otra información que no corresponda a la primera página. Estructura de contenido (desde la segunda página): Introducción o Presentación, desarrollo seccionado por títulos e intertítulos (apartados), conclusiones generales y bibliografía de actualidad y especializada. Los títulos del cuerpo del trabajo deben ir en mayúsculas, cursivas y negritas. Los intertítulos (apartados) deben estar escritos como oraciones normales, sin cursiva y con negrita. Todas las referencias hemero-bibliográficas y notas, deben hacerse a pie de página, en numeración continua, de acuerdo a las indicaciones que se recogen en la sección que más adelante se indica. Utilice una hoja del siguiente tamaño A5 (15,03 x 22,5 cm), margen estrecho. La fuente Arial Narrow 9, a espacio 1,08. Se dispondrá una hoja de modelo para descargar. Además de la lengua castellana, los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, Reseñas Bibliográficas; pueden ser presentados en portugués, francés, italiano e inglés. Se deben enviar en soporte electrónico (formatos ".doc", ".docx" o ".rtf") al correo utopraxislat@gmail.com.

Secciones de la revista

Aparición regular

Estudios: es una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdisciplinariamente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación. Su extensión no deberá exceder las 40 páginas.

Artículos: es una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado. Su extensión no deberá exceder las 20 páginas.

Notas y debates de Actualidad: es una colaboración de carácter relativamente monográfico, se presentan las opiniones y juicios críticos acerca de los problemas y las dificultades que pueden encerrar los procesos de investigación y sus resultados. Su extensión no deberá exceder las 10 páginas.

Reseñas bibliográficas: es una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc.), donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones. Su extensión no deberá exceder las 5 páginas. Son publicadas en la sección "Librarius".

Aparición eventual

Ensayos: es una interpretación original y personal, prescinde del rigor de la formalidad de una monografía, le permite a un investigador consolidado presentar sus posturas teóricas sobre la actualidad y trascendencia de las formas de pensamientos o los paradigmas, en los que se desarrolla su disciplina y temas afines. Su extensión no deberá exceder las 15 páginas.

Entrevistas: es una colaboración donde se interroga a un pensador o investigador con- sagrado, sobre las particularidades de sus investigaciones y los resultados que ésta le provee a la comunidad de estudiosos de su área de conocimiento y afines.

Formato de citaciones hemero-bibliográficas

Estas referencias se reducen únicamente a las citas de artículos, libros y capítulos de libros, especializados y arbitrados por un Comité Editor o avalados por un Comité Redactor de sellos editoriales (universitarios o empresariales) de reconocido prestigio en el campo temático de la investigación. Se deben evitar referencias de carácter general como: Enciclopedias, Diccionarios, Historias, Memorias, Actas, Compendios, etc.

Citas

Deben seguir el formato (Apellido: año, p. página). Ejemplo: (Freire: 1970, p. 11).

En tabla de referencias: artículos de revistas, según el siguiente modelo

VAN DIJK, T. A. (2005). "Ideología y análisis del discurso", Utopía y Praxis Latinoamericana. Año:10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

En tabla de referencias: Libros de i) libros y ii) capítulos de libros, según el siguiente modelo

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana. EdiLUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B. (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegémica", en: Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTA: En caso de haber varios autores, se nombran todos en el orden de aparición. Cualquier otro tipo de citas, el Comité Editorial se reserva el derecho de adaptarla a esta normativa general. No se publican investigaciones o colaboraciones con anexos, cuadros, gráficos, etc. Cualquier excepción será deliberada y aprobada por el Comité Editorial.

Evaluación de las colaboraciones

Todos los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, que se reciban en la revista serán arbitrados por miembros del Comité de árbitros nacionales y/o internacionales de reconocida trayectoria profesional en sus respectivos campos de investigación. Su dictamen no será del conocimiento público. La publicación de los trabajos está sujeta a la aprobación de por lo menos dos árbitros. Según las normas de evaluación estos deberán tomar en consideración los siguientes aspectos: originalidad, novedad, relevancia, calidad teórica-metodológica, estructura formal y de contenido del trabajo, competencias gramaticales, estilo y comprensión en la redacción, resultados, análisis, críticas, interpretaciones.

Presentación y derechos de los autores y coautores

Los Estudios y Artículos pueden ser de autoría individual o colectiva. El autor/a principal debe suscribir un Email dirigido al Editor solicitando la evaluación de su trabajo para una posible publicación. Se debe agregar al final del cuerpo del trabajo un título llamado "Biodata" con un CV abreviado (igual para los co-autores/as), donde se señalen datos personales, institucionales y publicaciones más recientes. El Copyright es propiedad de la Universidad del Zulia. Para cualquier reproducción, reimpresión, reedición, por cualquier medio mecánico o electrónico, de los artículos debe solicitarse el permiso respectivo. Los autores/as recibirán una copia electrónica de la revista más las respectivas certificaciones de publicación.



UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Guidelines for Publication

Utopía y Praxis Latinoamericana (Latin American Utopia and Praxis): Is a periodic, tri-monthly, arbitrated journal which is indexed on a national and international level, and edited by the University of Zulia (Maracaibo, Venezuela) in the Center for Sociological and Anthropological Studies (CESA) ascribed to the Faculty of Economic and Social Sciences, and financed by The Scientific and Humanistic Studies Council (CONDES) at the same University. All contributions requested and/or received must be original unedited papers. No contributions will be accepted that are simultaneously being offered for publication in another journal. The thematic areas that define the profile of the journal are included in the following generic areas of Spanish American and Latin American thought: Latin American political philosophy, the history of ideas, the philosophy of history, epistemology, social science theories and methodology, social, political and philosophical anthropology, ethics and pragmatics, philosophy and inter-cultural dialogue, the philosophy of liberation, contemporary philosophy, gender studies, and post-modern theories. The sub-categories in each area will be defined by the Editorial Committee with the help of its respective national and international advisors in order to establish the pertinence of the papers presented for publication.

Presentation of original texts: The following aspects are considered to be especially important: The title must be concise and directly relevant to the theme studies. Sub-titles are not acceptable. The abstract must describe the central idea of the research and consider its relationship with the objectives and methodology that support it, and be no longer than 100 words. Four key words in alphabetical order must accompany the abstract. The abstract must be written in both Spanish and English. The abstract must be structured in the following manner: Introduction or presentation, general explanation with titles and subtitles, general conclusions and up-dated and specialized bibliography. All of the bibliographical references and notations must be included in footnotes, and numbered in sequence, according to the indications in the section that follows. The recommended lettering font is Arial Narrow 12, spaced 1,5. In addition to Spanish, studies, articles, essays, notes, debates, interviews and bibliographical reviews can be presented in Portuguese, French, Italian and English. An electronic support copy (".doc", ".docx" o ".rtf") e-mail: utopaxislat@gmail.com.

Journal sections

Normal features

Studies: exhaustive research of a monographic nature oriented towards one or several objectives treated in an inter- or trans-disciplinary manner, and developed from an epistemological paradigm. Emphasis is made on critical analysis and interpretation. The article must not to exceed 40 pages.

Articles: precise research of a monographic nature, preferably the result of partial or final research where a reflexive and critical argument in relation to certain theoretical or practical, methodological or epistemological problems is raised and the area of study is explored. The length should not to exceed 20 pages.

Up-dated notes and debates: this is a relatively monographic paper, in which opinions and critical judgements are made in reference to problems and difficulties encountered in re- search processes and results. The length should not to exceed 10 pages.

Bibliographical Reviews: these are collaborative articles that update bibliography, gathering the principle results of national and international research in the form of an individual or collective publication. They emphasize critical analysis on diverse levels (theoretical, methodological, epistemological, political, social, etc.) where the impact of this research can be demonstrated. These papers should not to exceed 5 pages.

Occasional features

Essays: original and personal interpretations, which do not follow the rigid formalities of a monograph, and allow an experienced researcher to present theoretical up-dated postures and to transcend the normal forms of thought and paradigms that are developed in the respective discipline or thematic area. The paper should not to exceed 15 pages.

Interviews: these are the results of interrogative conversations with recognized theorists and researchers in relation to particular aspects of their research and the results of the same which provide the interested community with new information and knowledge in their fields.

Format for bibliographical quotations

These references refer only to quotations from articles, books and chapters of books that are specialized and arbitrated by an editorial committee or evaluated by an editorial text re- view committee (university or publishing house), of recognized prestige in the thematic area of the research topic. General references from encyclopedía, dictionaries, historical texts, remembrances, proceedings, compendiums, etc. should be avoided.

Citations:

They must follow the format (Surname: year, p. number page). Example: (Freire: 1970, p. 11).

Quotations from journal articles should follow the model below:

VAN DIJK, T.A. (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año:10, nº. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Quotations from i) books and ii) book chapters, should follow the model below:

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EdiLUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social*. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, nº.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTE: In the case of various authors, name them all in order of appearance. If there is any other type of quotation, the Editorial Committee reserves the right to adapt it to this gen- eral norm. Research publications and collaborative research efforts including appendices, tables, graphs, etc. will not be published. Any exception to this ruling must be discussed and approved by the Editorial Committee.

Evaluation of Collaborative Efforts

All studies, articles, essays, notes, debates and interviews received by the journal will be arbitrated by members of national and international arbitration committees who are well known internationally for their professionalism and knowledge in their respective fields of learning. Their decisions will not be made public. Publication of articles requires the approval of at least two arbitrators. According to the evaluation norms, the following aspects will be taken into consideration: originality, novelty, relevance, theoretical and methodological quality, formal structure and content, grammatical competence, style and comprehension, results, analysis, criticism, and interpretations.

Presentation of and rights of authors and co-authors

Studies and Articles can be presented by one author or two co-authors. The principal author must sign the letter of presentation and direct it to the Editorial Committee, requesting the evaluation of the article for possible publication. A brief curriculum vitae should accompany the request (one for each author in the case of co-authors), and indicate personal and institutional information, as well as most recent publications. The copyright becomes the property of the University of Zulia. For reproduction, re-prints and re-editions of the article by any mechanical or electronic means, permission must be requested from the University of Zulia. The authors will receive an electronic copy of the journal plus the respective publication certifications.



UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Instrucciones para los Árbitros

Se parte del supuesto de que el/a árbitro es “un par” del arbitrado/a. Eso quiere decir que ambos se desenvuelven en el contexto de una cultura científica que le es familiar; es decir, que se presume que ambos “dominan el tema”, que conocen sus tendencias y contratendencias. Eso es de innegable valor a la hora de que un arbitraje responda de acuerdo a los objetivos en los que se basa: la suficiente neutralidad y el mínimo de subjetividad, como para hacer un juicio a conciencia. De esto dependerá el éxito de esa “misión” que sin lugar a dudas redundará en beneficio de la publicación.

Los especialistas encargados del arbitraje deben tomar con especial consideración, sin que esto menoscabe su libertad para evaluar, los siguientes aspectos que se enuncian, al momento de realizar la lectura, con el fin de lograr la mayor objetividad posible en su dictamen. Se trata pues de confirmar la calidad del artículo científico que está en consideración.

1. El nivel teórico del trabajo

Se considerará el dominio conceptual y argumentativo de la propuesta del trabajo. Especialmente, hacer evidente en el artículo presentado contextos teóricos pertinentes que permitan situar el tema y su problemática. Esto anula el grado de especulación que pueda sufrir el objeto de estudio.

2. El nivel metodológico del trabajo

Se considerará la coherencia metodológica del trabajo entre la problemática propuesta y la estructura lógica de la investigación. Sólo un buen soporte metodológico puede determinar si hay suficiente coherencia en torno a las hipótesis, los objetivos y las categorías utilizadas. Esto anula cualquier rasgo de asistematicidad de la investigación.

3. Nivel de interpretación del trabajo

Se considerará el grado interpretativo de la investigación, sobre todo en las de carácter social o humanístico. Esto cancela cualquier discurso o análisis descriptivo en la investigación, y permite poner en evidencia si el trabajo presenta un buen nivel reflexivo y crítico. Además, el trabajo debería generar nuevos postulados, propuestas.

4. El nivel bibliográfico de la investigación

Se considerará el uso adecuado de la bibliografía. Lo que significa que la misma debe ser lo más especializada posible y de actualidad. Las referencias y/o citas deben ajustarse y responder a la estructura argumentativa de la investigación, sin caer en contradicciones o sin sentidos. Este es uno de los niveles de probar la rigurosidad del trabajo. No se debe subestimar la fuente bibliográfica.

5. El nivel de la gramática

Se considerará el adecuado uso del lenguaje y la claridad de expresión, en la medida en que esto está directamente relacionado con el nivel comunicativo que se le debe a la investigación. Imprecisiones sintácticas, retóricas superfluas, errores de puntuación, párrafos engorrosos, entre otros aspectos, son elementos que confunden al lector y puede ser sinónimo de graves faltas en la comunicación escrita.

6. El nivel de las objeciones u observaciones

Se deberá razonar por escrito los argumentos que tiene el árbitro para corregir parcial o totalmente un artículo, a fin de proceder a su publicación. Esto es muy importante pues de lo contrario el autor del artículo no puede llevar a cabo los correctivos solicitados por el árbitro. Sus desacuerdos, si no están dentro de los límites de la investigación, no deben privar sobre la evaluación. Si por alguna razón el árbitro considera que no está en capacidad de lograr su dictamen con imparcialidad y objetividad, debe comunicar su renuncia a fin de proceder a su reemplazo.

7. La pronta respuesta del árbitro

Es conveniente que el árbitro respete y cumpla debidamente, evitando demoras innecesarias, las fechas previstas para el arbitraje. Lo contrario genera serios, y a veces graves, problemas en el cronograma de edición. Si el árbitro no puede cumplir con los lapsos determinados para la evaluación, debe notificarlo enseguida.

8. La presentación formal

Se considerará la presentación formal del trabajo de acuerdo a las Normas de Publicación de la revista que aparecen al final de la misma.