

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: 2477-9555
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° 90

Julio - Septiembre

2 0 2 0



Nota aniversario

Utopía y Praxis Latinoamericana



No es lo más habitual en el campo académico, la generosidad de poner el propio esfuerzo al servicio de una tarea donde puedan destacar otros, y el propio nombre se subordine a una misión transpersonal. Esa fue la tarea de inventar y sostener la revista Utopía y praxis latinoamericana, por parte de Álvaro Márquez-Fernández. No es poco, en nuestra Latinoamérica castigada por el cortoplacismo y la inmediatez, por las dificultades para tareas a largo plazo y sostenidas en el tiempo. Hoy ya no está Álvaro con nosotros, pero su obra continúa en quienes lo han acompañado en vida y en obra.

La revista ha sido ejemplo de promoción de nuevas voces y -a la vez- de autores reconocidos. Ha mantenido un permanente compromiso con valores emancipatorios, con la búsqueda de una sociedad más libre y justa en las diversas naciones de nuestra región. Y junto a ello -y no es éste menor mérito- ha tenido una gran amplitud de miras, abriendo cauce a una multivocidad de voces y posiciones, con la sola exigencia de la calidad intelectual y la axiología humanista. Si hay modos de ejercer el pensamiento lejos del dogma, esos han sido los que Álvaro Márquez-Fernández acuñó y nutrió en su larga trayectoria de dirección de la revista.

No dejaremos de extrañarlo a él, por su bonhomía y sabiduría personales. Pero, por fortuna, no cabe extrañarlo en la revista, porque su legado ha sido plenamente asumido. Utopía y praxis Latinoamericana sigue sorprendiéndonos en cada número con su originalidad y su apertura tanto temática como teórica. Lleva vigente un destacable cuarto de siglo, y seguramente seguirá atravesando tiempos y distancias.-



Roberto FOLLARI
rfollari@gmail.com
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

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. Las 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 nustrAmérica 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)
- ISI Thomson citation Index
- 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)
- Publiindex: A2 (Homologada)
- LatinREV
- OAJI
- Deycrit-Sur
- WorldCat
- Zenodo.

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: lsaesz@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.eus
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°. 90, julio-septiembre, 2020

Índice de Contenido

Editor invitado
Marcelo SANDOVAL VARGAS

PRESENTACIÓN
Marcelo SANDOVAL VARGAS 10-11

ESTUDIOS

Marcelo SANDOVAL VARGAS
Teoría crítica en la guerra social del fin del mundo / *Critical theory in the social war of the world's end*
..... 12-31

Carlos ALONSO REYNOSO. Jorge ALONSO SÁNCHEZ
Consolidación y retos del movimiento mapuche / *Consolidation and challenges of the mapuche movement*
..... 32-52

ARTÍCULOS

Alfredo GÓMEZ MULLER
Utopía en la teología de la liberación / *Utopia in liberation theology*
..... 63-62

Miriam Edith GÁMEZ BRAMBILA
La violencia en la historia. El papel de la memoria frente al trauma y la guerra / *The violence in history. The role of memory in the face of trauma and war.*
..... 63-76

Rubén TREJO MUÑOZ
Vínculos entre los zapatistas y los magonistas durante la Revolución Mexicana / *Links between the Zapatistas and the magonistas during the Mexican Revolution*
..... 77-88

Anibal D'AURIA
Crítica y cinismo en la política contemporánea / *Criticism and cinism in contemporary politics*
..... 89-106

Rafael SANDOVAL ÁLVAREZ

Trascendencia de la dominación capitalista en la dimensión psíquica e histórica de la subjetividad. Servidumbre Voluntaria vs. Autonomía como Proyecto / *Transcendence of capitalist domination in the psychic and historical dimension of subjectivity. Voluntary Servitude vs. Autonomy as a Project*

..... 107-119

Javier COLLADO RUANO. Fander FALCONÍ BENITEZ. Antonio MALO LARREA

Educación ambiental y praxis intercultural desde la filosofía ancestral del Sumak Kawsay / *Environmental Education and Intercultural Praxis from the Ancestral Philosophy of Sumak Kawsay*

..... 120-135

Jorge VERGARA ESTÉVEZ. Alan MARTIN MENÉNDEZ

El proyecto educativo de Darío Salas / *The Educational Project of Darío Salas*

..... 136-153

Iván MONTOYA RESTREPO. Oscar Hernán VELÁSQUEZ ARBOLEDA. Alexandra MONTOYA RESTREPO

Escenarios futuros de la pertinencia de la política pública de ciencia, tecnología e innovación en Colombia / *Future Scenarios of the relevance of public policy of science, technology and innovation in Colombia*

..... 154-168

Iver A. BELTRÁN GARCÍA

La dialéctica de la utopía en la primera época de Leopoldo Zea (1940-1954) / *The Dialectic of Utopia in Leopoldo Zea's Early Work (1940-1954)*

..... 169-188

Aníbal Francisco GAUNA PERALTA

Alcance y problemas de la propuesta de Cornelius Castoriadis sobre los Imaginarios Sociales y el Cambio Social / *Scope and problems of Cornelius Castoriadis' proposal on Social Imaginaries and Social Change*

..... 189-203

Jacobo SILVA NOGALES

Necroeconomía, economía de la sociedad actual / *Necroeconomics, economy of today's society*

..... 204-216

Jessica VISOTSKY

Pedagogías críticas y derechos de los pueblos: un abordaje desde la historia oral y la investigación participante en Argentina / *Critical pedagogies and towns' rights: an approach from oral history and participating research in Argentina*

..... 217-231

ENSAYOS

María Fernanda JÁTEM-LAGUADO. Alexa SENIOR-NAVEDA. Freddy MARÍN-GONZÁLEZ

Entre el Pragmatismo y la Hermenéutica Crítica. Una Interfaz filosófica-metodológica para el estudio de la Pedagogía Activa / *Between Pragmatism and Critical Hermeneutics. A philosophical-methodological interface for the study of Active Pedagogy*

..... 232-244

Ismael CÁCERES-CORREA

Conocer más allá del egocentrismo de la universidad occidental / *Know beyond the egocentrism of the western university*

..... 245-251

Iván FLORES FERNÁNDEZ

No cuestionar el trabajo es no cuestionar el capitalismo: una lectura desde la teoría crítica del valor / *Not to question work is not to question capitalism: a reading from the critical theory of value*

.....252-263

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

Esteban A. RAMOS MUSLERA. Iving ZELAYA. Manuel MONTAÑÉS SERRANO

Investigación y formación nacional e internacional para la Paz Transformadora en la Universidad Nacional Autónoma de Honduras / *National and International Research and Education for Transformative Peace at the National Autonomous University of Honduras*

.....264-281

Graciela MATURO

Transmodernidad latinoamericana. Oriente y Occidente en el pensamiento del poeta / *Latin American transmodernity. East and West in the poet's thought*

.....282-285

Ruymán RODRÍGUEZ

Anarquismo del Tercer Mundo / *Third World Anarchism*

.....286-289

Bianca Annette ARIAS CASTRO

Colonialidad y resistencia / *Coloniality and resistance*

.....290-301

LIBRARIUS

TRAVERSO Enzo. (2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria.* México: Fondo de Cultura Económica. 412pp. (Amelia Abud López) / **AMORÓS Miguel.** (2019). *Los Situacionistas y la anarquía.* Guadalajara. *Deriva Negra-Aviso de Incendio-Grietas.* 315pp. (Aviso de Incendio). / **BAUTISTA SEGALES, J. J.** (2018). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna.* La Paz, Bolivia: Yo soy si Tú eres Ediciones, 284 pp. (Juan Fernando Álvarez Gaytán).

.....302-312

DIRECTORIO DE AUTORES/AS

.....313-314

DIRECTRICES Y NORMAS DE ENVÍO

.....315-317

GUIDELINES FOR PUBLICATION

.....318-320

INSTRUCCIONES PARA LOS ÁRBITROS

.....321-322



PRESENTACIÓN

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 10-11
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Presentación

Marcelo SANDOVAL VARGAS

msandovalv@hotmail.com
Universidad de Guadalajara
México

Afrontamos la degradación de la vida en cada rincón del planeta, y no logramos contrarrestarlo de manera contundente. No hemos puesto un freno a quienes provocan y se benefician de la destrucción de la naturaleza, de la explotación y de la dominación. En un mundo donde se imposibilita la diferenciación entre la verdad y las mentiras, entre lo real y las apariencias, entre la guerra y la paz, donde se niega la historia y nos imponen la desolación, el desafío principal es volver a conformar un movimiento y un proyecto histórico capaz de destruir las nocividades que nos dañan. El reto actual es crear un nuevo combate para el fin del mundo.

Catástrofe, tormenta, colapso, infierno, crisis, abismo, fin, ruina, derrumbe... son palabras que emergen cuando nos proponemos entender el tiempo presente. Son concepciones que habitualmente se expresan cuando buscamos pensar la situación imperante. Sea que se intente dar una explicación radical de la cuestión social, que se recurra a ilusiones, falsa conciencia o conclusiones esquizofrénicas, la percepción que tenemos del mundo y la humanidad es que está en un momento donde prima la muerte y el terror. No hay ninguna garantía de que la humanidad pueda revertir lo que estamos viviendo y por momentos todo parece indicar que la realidad será peor. Y por supuesto, puede ser peor a menos que comencemos a plantear cómo resolver, por nosotros mismos, los problemas existentes.

El mundo del capital y el Estado producen mercancías y ganancias por medio del caos y el robo. Requieren del caos para acumular. Son la guerra, en este sentido, no podemos plantearnos la tarea de pensar ni la práctica política al margen del concepto de guerra. Cualquier proyecto y esfuerzo de reflexión que se proponga salir del caos que provocan los propietarios de la sociedad, debe preguntarse no sólo cómo enfrentar la guerra, sino como destruir de manera definitiva al capital y el Estado, debemos ser capaces de crear una estrategia que dirija todos nuestros esfuerzos y energías hacia la destrucción de toda forma de dominación.

En el ahora seguimos dominados por relaciones sociales de explotación, jerarquía, patriarcales y coloniales. Y el único modo de resolver este problema sigue siendo proponemos la abolición de la sociedad de clases, y para abolirla, el único medio que tenemos es la revolución social. El pensamiento y la práctica radical sólo pueden partir de este principio, es el único modo de estar en condiciones de acceder a una conciencia histórica desde donde emerja un proyecto y contenido para la revolución social. Una revolución social de carácter universal, que no puede dejar en pie ninguna parcela del mundo alienado. Y que debe contener en su práctica y organización una crítica unitaria de la dominación, es decir, una crítica de la vida cotidiana.

Estamos en una guerra entre la libertad y la muerte. Y en esta guerra histórica nuestros enemigos no han parado de vencer. Si partimos de la ilusión de que nuestra resistencia camina en sentido de la corriente



de la historia, de que cualquier cosa que hagamos contribuye a nuestra emancipación, de que lo pequeño es hermoso, estamos cavando nuestra propia tumba. Lo que exige el momento presente es que dediquemos nuestros esfuerzos a la organización y construcción de un proyecto revolucionario que pueda asentarse materialmente en la realidad, en una territorialidad, para lograr organizar la vida de una manera nueva, porque sólo de esa manera vamos a convencer a las personas que se puede vivir mejor sin el Estado, el capitalismo y el patriarcado. Es urgente poseer claridad en el pensamiento y la práctica, así como sostener una perspectiva estratégica; ello nos ayudará a bosquejar una teoría radical que aporte contenido revolucionario a los pequeños núcleos más o menos afines que tenemos cerca o conocemos, así como a las luchas actuales y a las por venir. con el objetivo de fraguar una lucha constante contra los opresores, y vencerlos, es decir, transformar el mundo.

Bajo este horizonte, nace la convocatoria a reflexionar por parte de un grupo de personas que, desde el campo de la militancia y el ejercicio de pensamiento, aportan atisbos que nos ayudan a seguir en el camino de la resistencia, la organización y la lucha por la emancipación total. Esfuerzo reflexivo que se cristaliza en el número 90 de la revista *Utopía y Praxis Latinoamericana*, la cual se encuentra festejando su 25 aniversario, por lo que además de agradecer el espacio, la felicitamos deseando que continúe muchos años más un proyecto tan importante como éste.



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 12-31
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Teoría crítica en la guerra social del fin del mundo

Critical theory in the social war of the world's end

Marcelo SANDOVAL VARGAS

msandovalv@hotmail.com

Universidad de Guadalajara, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872572>

RESUMEN

La reflexión en la que deriva el texto busca dentro la miseria de la vida cotidiana, el olvido de la historia, el mundo de apariencias y el dominio de lo mercantil, los contenidos de un pensamiento radical y de un proyecto revolucionario que pueda tomar forma histórica, es decir, práctica y organizada. El punto de partida para la recomposición de una nueva comunidad del diálogo para el combate contra el capital y el Estado, es la conciencia de la derrota, que nos permita seguir luchando en retirada para preparar un avance victorioso.

Palabras clave: Pensamiento radical; crítica; memoria; crisis.

ABSTRACT

The reflexion of this text is searching for contents of radical thinking and revolutionary project, that can be historically shaped, that is, practical and organized; looking within the everyday life misery, the forgetfulness of history, the world of appearances and the mercantile domination. The start point to recompose a new dialogue community to fight against capital and the State, is the defeat awareness, which enables us to keep the struggle during retreat, in order to prepare a victorious advance.

Keywords: Radical thinking; critique; memory; crisis

Recibido: 15-02-2020 • Aceptado: 01-04-2020



Los intelectuales se distinguen de la muchedumbre en que la abolición de la historia, que para aquella es sólo un gran descanso, para ellos es más bien un trabajo: borrar las huellas de los conflictos reales y de las alternativas posibles que se han sucedido, reemplazarlas por falsos antagonismos exigidos retroactivamente por la propaganda del momento
Jaime Semprun

el verdadero suicidio intelectual lo cometieron en el acto quienes depositaron su confianza en las buenas ideas y los buenos negocios de una sociedad en liquidación
Guy Debord

No es suficiente haber sido contemporáneo de los acontecimientos que se relatan o estar bien informado. El autor debe pertenecer a la clase y al medio social de los actores que describe; sus opiniones, su manera de pensar y su cultura deben de ser las mismas que las suyas
G.W.F. Hegel

INTRODUCCIÓN

La lógica espectacular imperante en cada resquicio de nuestras vidas ha desarticulado la capacidad de crítica, somos sujetos negados que despreciamos de forma general la labor reflexiva y es motivo de desinterés cualquier intento de comprender la realidad de nuestro mundo, incluso cuando se pretende plantearse un trabajo crítico enmarcado en sólo describir la opresión, en documentar únicamente la crisis bajo la que estamos asolados, “se corre el riesgo muy real de propagar el desaliento y la renuncia, antes que la indignación y la cólera” (Semprun, 2006: 62). El dominio de lo inauténtico produce miseria, nuestra existencia se hace miserable, puesto que la sociedad de las mercancías coloniza toda nuestra existencia. Y esa degradación de la inteligencia humana se observa de manera clara en espacios como las universidades, donde “el trabajo intelectual asalariado tiende normalmente a seguir la ley de la producción industrial de la decadencia” (Debord, 2017: 11) y donde “el trabajo intelectual ha servido demasiado a menudo para evitar el sacrificio y la misma colectividad [que lo convierte en] una especie de funcionario, que tiene derecho a la seguridad cuando todo el mundo está en peligro” (Einstein, 2006: 30-31).

Desde la época en que la inteligencia abandonó a la burguesía, ésta cayó en una crisis de la que no podrá salir nunca más, como consecuencia de que el objetivo que tomó el desarrollo del conocimiento ha sido “justificar una sociedad sin justificaciones y constituirse en ciencia general de la falsa conciencia” (Debord, 2017: 113). Por eso, las universidades como espacio donde la burguesía concentró sus esfuerzos para elaborar conocimiento y difundir su ciencia, se encuentran actualmente inhabilitadas para fabricar análisis coherentes sobre el presente y sobre el acaecer de las últimas décadas. Cuestionamiento que debe comenzar por el reconocimiento de que

... la ciencia, desde el método a los contenidos, es el principal artífice de este sistema, al mismo tiempo que lo legitima y protege. El método científico de la era capitalista y las ciencias que ha surgido de él aseguran su funcionamiento y rentabilidad así como provocan guerras, crisis, dolor, hambre, desempleo, destrucción medioambiental (Öcalan, 2017: 87).

A diferencia de lo que presupone el pensamiento burgués, la facultad de engendrar una teoría coherente, que vaya más allá de la afirmación de la realidad o que se construya en identidad con ella, no es obra de una individualidad o de una serie de individualidades que gracias a ciertas cualidades son capaces de generar aportaciones teóricas y empíricas sobre la sociedad y la naturaleza. Para la mirada liberal, son un conjunto

de mentes que aparecen de tanto en tanto a lo largo del devenir humano las que permiten, visto desde una lógica evolucionista, el avance en el conocimiento del mundo, cuando en realidad no se trata más que de una

... burocracia de los expertos, nacida con el desarrollo de la planificación, fabrica para el conjunto de los gestores de la dominación el lenguaje común y las representaciones gracias a las cuales comprenden y justifican éstos su propia actividad. Con sus diagnósticos y sus prospectivas, formuladas en la neolengua del cálculo racional, cultivan la ilusión de un control tecnocientífico de los «problemas» (Riesel y Semprun, 2011: 89).

Estos momentos de desarrollo, siguiendo el argumento, son ocasionados gracias a expertos o especialistas que tienen la posibilidad de dedicarse a tiempo completo. Así, se les termina debiendo a estos intelectuales todo lo que ahora sabemos de lo social y de la naturaleza, del universo y de la técnica, y como complemento de esto, tenemos como efecto “un academicismo por medio del cual se cree halagar a las masas y a los dirigentes de partidos y organizaciones y, por otro lado, un diletantismo ante los hechos” (Einstein, 2006: 30). Sin embargo, si fijamos la mirada en aquello que no sirve sólo para justificar lo dado y el curso dominante de la historia, entonces requerimos otra óptica, que nos ayudará a reconocer el pensamiento negado y negativo que han hecho una pluralidad de sujetos que con su praxis niegan su condición, para afirmarse desde la rebelión y el combate contra el orden existente,

... un pensamiento orientado hacia la utilidad es que en él no desaparece el carácter colectivo de las ideas: se ve claramente de quiénes vienen y a quiénes van. El que está dirigido hacia la experiencia, hacia la corrección práctica y el uso colectivo, no oculta que piensa en otras cabezas que en la suya los demás piensan (Semprun, 2006: 95).

La teoría radical o revolucionaria, o lo que también nombramos como pensamiento crítico, es aquella que se logra conformar sólo en los momentos históricos cuando un sujeto colectivo se autocrea para negar de manera unitaria el mundo, para rechazar la totalidad social que lo destruye, proceso de creación que en la actualidad se ha frustrado o se expresa de modo parcial, debido a que “el sujeto que se requiere para tal fin, un sujeto colectivo, no existe, pero la crisis, una crisis global como todas las que enfrentamos en la actualidad, necesita que lo construyamos” (Fisher, 2019: 104). Para forjar una reflexión en esa sintonía, es necesario salir de la calma y el análisis especializado de lo social-histórico, no lo puede realizar una individualidad gracias a su particular genialidad, requiere “entenderse allá donde las condiciones llevan a la gente a plantearse problemas revolucionarios reales” (Khayati en Amorós, 2019: 291).

Si el pensamiento burgués supone ser obra de “grandes hombres” que destacan sobre el resto de su sociedad y de su clase, con el objetivo de “mantener en la minoría el sentido de la crítica y la investigación, pero bajo la condición de orientar esta actividad hacia disciplinas utilitarias estrictamente fragmentadas” (Debord, 2019: 63); el pensamiento radical es obra de comunidades en lucha contra la totalidad de la sociedad de clases, sin embargo,

... la crítica social, la actividad que la desarrolla y la comunica, nunca ha sido un lugar tranquilo. Hoy en día, un lugar así no existe [...] y los individuos desposeídos no han de elegir entre la tranquilidad y los disturbios de un duro combate, sino entre los disturbios y combates tanto más terribles por cuanto que son otros quienes los dirigen, en su provecho además, y disturbios y combates que extiendan dirigen ellos mismos por su cuenta (Encyclopédie del Nuisances, 2003: 49).

Por tanto, la primera certeza que ayuda como base mínima desde cual hacer esta elucidación, es que la crisis actual de la teoría crítica tiene como causa la ausencia de un sujeto revolucionario capaz de enmarcar en un proyecto histórico, la memoria insurrecta de los oprimidos de todos los tiempos y una práctica social

con posibilidades de hacerle frente a la violencia capitalista que se impone sobre la vida cotidiana; para concretar

la toma de consciencia de la pesadilla en que la vida se ha convertido se encuentra en el punto de fundirse con un redescubrimiento del verdadero movimiento revolucionario del pasado. Debemos volver a apropiarnos de los aspectos más radicales de todas las sublevaciones e insurrecciones pasadas en el momento en que fueron detenidas prematuramente (King Mob, 2014: 121).

Y de modo dialéctico, nuestra incapacidad para combatir y para producir contestaciones sociales reales, para autocrearnos como sujeto negativo, está vinculado a la ausencia de una teoría radical sin concesiones, que rechace de manera unitaria todas las nocividades, que sea clara en la defensa de la verdad, que no es más que la negación total de esta sociedad, “el pensamiento de la historia no puede ser salvado más que transformándose en pensamiento práctico; y la práctica del proletariado como clase revolucionaria no puede ser menos que la conciencia histórica operando sobre la totalidad de su mundo” (Debord, 2017: 37) . Desde esta perspectiva es claro que sólo “crítica teórica unificada, que se identifica con una unificación práctica adecuada, se esfuerza por romper el silencio y la organización general de la separación” (Internacional Situacionista, 2018b: 109). No queda duda que la “superación no puede ser meramente teórica, sino práctica. Así la unidad entre teoría y práctica abre la puerta a la acción revolucionaria” (Amorós, 2016: 19).

Y la segunda certeza que aporta a la reflexión es que con el planteamiento anterior no olvido u obvio la existencia de una pluralidad de experiencias de resistencia y autoorganización en todo el mundo que hacen aportaciones a ese pensamiento radical colectivo y anónimo, así como a la conformación de esas prácticas social con perspectiva revolucionaria que por ahora esta desarticulada o se expresa parcelariamente, por eso es débil todavía; no obstante, si todas esas colectividades que ahora luchan realmente contra alguna de las formas en que se expresa la dominación social, logran entrar en sintonía a través de la creación de una perspectiva organizada federada, es posible abrimos a un nuevo momento de lucha generalizada contra la no-vida que se nos impone o, dicho en otras palabras, “la única teoría de los Consejos de extrabajadores que hay que desarrollar es la teoría de su guerra contra todo lo que no sea ellos, y contra todo lo que desde el interior les impide ser el único poder” (Los Incontrolados, 2014: 84).

Para armarnos en la lucha final contra la sociedad de clases, el pensamiento radical tiene que ser claro y expresarse bajo un lenguaje histórico, que no es más que el lenguaje de la contradicción, algo que siguen sin aprender quienes dicen haber superado a todas ideologías, pero siguen anclados en el lenguaje de la separación, es decir, en el lenguaje de la economía. De nada nos sirve hablar desde meras abstracciones, a nadie le surgen deseos de venganza de abstracciones, “la teoría crítica debe comunicarse en su propio lenguaje. Es el lenguaje de la contradicción, que de ser dialéctico en su forma como lo es en su contenido. Es crítica de la totalidad y crítica histórica” (Debord, 2017: 118). Únicamente el pasado oprimido y la memoria insurrecta recreados-desviados como contenido de una nueva teoría revolucionaria, puede ayudar a que tome forma un proyecto histórico de la guerra social del fin del mundo capitalista, patriarcal, estatal, colonial e industrial, capaz de crear las bases de una nueva comunidad de combatientes dispuestos a batirse una vez más por la destrucción de todo lo que nos mata.

Es claro que en la actualidad hemos retrocedido en casi todo, hemos renunciado a casi todo en la vida cotidiana, al grado de que somos incapaces de conformar una resistencia defensiva efectiva contra la sociedad de clases y su guerra de amplio espectro. Pero en el pensamiento no debemos ceder nada, la teoría crítica será radical y negativa o no será nada, ni como pensamiento ni como crítica. Ahora, esforzarnos por comprender el mundo para negarlo es un acto de defensa y un arma en la construcción de una nueva tentativa dirigida a la abolición de la alienación social, “en primera fila se encuentra el lenguaje crítico autónomo, sin el cual la revolución no puede comprenderse a sí misma sin mediación ideológica, ni nombrar a sus enemigos” (Los Incontrolados, 2014: 88).

EL MALESTAR DIFUSO Y SUS IDEOLOGÍAS

El capital y su sociedad no escatiman recursos para alentar el antipensamiento entre los individuos, “reduce todo lo que pasa al orden natural de las cosas y encierra las verdaderas novedades que anuncian su superación en el restringido marco de su novedad” (Internacional Situacionista, 2018a: 49). Ahora lo que domina es un mundo de apariencias e ilusiones, donde lo falso domina sobre lo real, “lo falso forma el gusto y sostiene lo falso, eliminando a sabiendas la posibilidad de referencia a lo auténtico. Se rehace incluso lo verdadero, ya que se puede, para que se parezca a lo falso” (Debord, 1999: 62). Todo lo que surge desde la creatividad humana o desde la subversión de la realidad puede de ser recuperado por el espectáculo en cualquier momento para convertirse en una mercancía más, en un objeto de consumo que no es más que el sucedáneo de lo que fue en un principio,

...la gente, acosada por el miedo y sintiéndose objeto de procesos opacos, a fin de satisfacer la necesidad de creer en la posibilidad de una explicación coherente de este mundo incomprensible, se entrega a toda clase de interpretaciones raras y desquiciadas: revisionismos de todo tipo, ficciones paranoicas y revelaciones apocalípticas (Semprun, 2016: 89-90).

Junto a esto, la comprensión histórica del mundo ya no se considera necesaria, por tanto, la capacidad de convertir en experiencia lo vivido se desprecia,

...el fin de la historia es en cierto modo el fin de la profesión y si bien los historiadores profesionales son por un lado ideólogos, por el otro son gente que trabaja en la mentira para vivir y mantener a su familia: son en cierto modo, obreros de la falsificación. Lo que pasa es que el oficio, adaptar los tiempos pasados a la banalidad embrutecedora del presente, o dicho de otra forma, explicar las revueltas pretéritas de acuerdo con las necesidades políticas de la dominación contemporánea, está en declive [...] Al poder, en su fase actual de endurecimiento antihistórico, se ha vuelto maniqueo y ya no le sirve la memoria manipulada sino la tabla rasa del olvido (Amorós, 2004: 71-72).

A esto se suma el hecho de que los modos de socialización de los sujetos sociales en el presente obstruyen dicha cualidad.

un presente que quiere olvidar el pasado y que ya no da la impresión de creer en un porvenir, se obtiene mediante el insensato tránsito circular de la información, que vuelve a cada instante sobre una lista muy sucinta de las mismas sandeces que se anuncian apasionadamente como noticias importantes (Debord, 1999: 25).

Dos espacios que son sintomáticos para lograr entender el contexto que estamos experimentando son las universidades y buena parte de los esfuerzos activistas y militantes de la actualidad. En el campo académico donde se presupone debe producirse conocimiento científico pertinente para la realidad que se está viviendo, no sólo no lo está haciendo, sino que su día a día se ha caracterizado por la simulación, se simula que se sabe, se simula que se piensa y se simula que se enseña, además, las exigencias de eficacia y obtención de resultados donde no importan la profundidad del análisis, ni la agudeza crítica del conocimiento, se acompaña de un “sentimiento universal de la inutilidad de cualquier tentativa de conocer de manera científica y detallada del funcionamiento de la sociedad mundial” (Semprun, 2016: 29). Sin embargo, el problema con la ciencia no es sólo una cuestión de conocimiento, la ciencia en sí misma “es el mayor instrumento para la división de la sociedad en clases y su justificación” (Öcalan, 2017: 86).

Mientras que entre los grupúsculos activistas y vanguardistas donde domina la desesperación o “el rechazo de la actividad teórica justificado por la ideología más o menos disfrazada de ausencia de ideas”

(Los incontrolados, 2014: 88), es el hacer por hacer lo que reina, nadie se preocupan por las consecuencias, lo que importa es aparentar que se está haciendo algo, sea lo que sea, y como resultado de la ausencia de una perspectiva organizada, es decir, sin estrategia y sin plantearse un proyecto político, las iniciativas que resultan y que se presentan en el plano discursivo como revolucionarias, autogestionarias, radicales, subversivas, etc., casi siempre son lo contrario y terminan reforzando el mundo de las mercancías. Cuando no se problematiza críticamente donde estamos situados para entender cómo se reproduce la sociedad caemos fácilmente en “sofismas pseudodialécticos, ingeniosos tanto en exagerar la importancia de los hechos cuando estos concuerdan con las creencias, como en negarlos como simples apariencias cuando no lo hacen” (Semprun, 2016: 69); y de la misma manera, corremos el riesgo de generar prácticas que terminan fortaleciendo las bases de orden social.

Cuando se recurre al sentido común, recurrimos a esa parte de nosotros que al final de cuentas es resultado de la socialización dentro de las relaciones, significaciones e instituciones que sirven para mantener en pie todo lo que nos rodea. Es fruto de una postura que nos muestra como sujetos

... políticamente descomprometidos [...] resignados a su destino. Este resultado evidente según mi hipótesis no es una cuestión de apatía o cinismo, sino de impotencia reflexiva [...] son conscientes de que ellos no pueden hacer nada al respecto. Sin embargo, este “conocimiento”, esta reflexividad, no es resultado de la observación pasiva de un estado de cosas previamente existente. Es más bien una suerte de profecía autocumplida (Fisher, 2019: 49).

Estamos tan infiltrados por el imaginario social burgués, nuestra vida cotidiana está colonizada, es decir, la alienación social ha alcanzado cada dimensión de nuestra existencia, que es necesario comenzar por desconfiar de las críticas y las soluciones fáciles, que desembocan en la mayoría de las ocasiones en “nada más radical que a la denuncia de las fechorías de la oligarquía depredadora y codiciosa de los «mega-ricos»” (Riesel y Semprun, 2011: 71). El camino del pensamiento y la acción revolucionaria, por tanto, el camino de la libertad, no es para quienes no se quieren esforzar, para quienes no estén dispuestos a luchar por crearlo y afirmarse a sí mismos como vivientes dueños de su propia historia. Incluso

... es bueno que una teoría que no aspire a la reconciliación deje insatisfecho, porque después de todo la insatisfacción es su propósito. Cuando se ponen a prueba las ideas intentando hacer algo con ellas al menos se tiene la seguridad de no quedar satisfecho tan fácilmente (Semprun, 2006: 100).

Lamentablemente, lo que predomina hoy en día no son los esfuerzos por pensar de modo radical o actuar en una perspectiva revolucionaria, incluso se ha abandonado el interés por aparentar ser eso. Tal situación tiene como causa un proceso generalizado de degradación de la vida, resultado de la estrategia que ha implementado el capital en las últimas décadas, una guerra total contra todo aquello que se puede convertir en mercancía. Y algo de lo que se ha mercantilizado y se dirige en el sentido contrario que tenía, es justamente lo que denominamos pensamiento crítico, no sólo porque ha dejado de ser un arma para combatir a los propietarios de la sociedad, sino porque ha sucumbido, producto de la recuperación, en una apariencia social más que sirve en ciertos medios para acomodarse, agrandar y sonrojar a ciertas mentes, pero dejando todo en su lugar,

... la ideología dominante organiza la canalización de los hallazgos subversivos y los difunde ampliamente una vez esterilizados. Incluso consigue servirse de los individuos subversivos muertos por el falseamiento de su obra y vivos gracias a la confusión ideológica general, drogados con una de las místicas con las que comercia (Debord, 2019: 63).

Así, para hablar de la teoría crítica, la perspectiva que tomo es el reconocimiento que en el presente no sólo está en crisis y se expresa fragmentariamente en algunas luchas, movimientos y comunidades autoorganizadas que están dispersas por el planeta, sino que su potencia destructora la ha perdido, de ahí que lo que se requiere es la creación de una nueva teoría radical capaz de negar de manera unitaria el mundo, mediante la conformación de un lenguaje común que sirve de referente para una comunidad que decida batirse una vez más contra el partido del orden,

... si ya no hay lenguaje que permita a los explotados comprender su situación y entenderse para transformarla, hay que volver a crearlo. La crítica que tiene ese objetivo se expresa sin rodeos, e incluso con brutalidad. Sabe que debe hacerse escuchar por su propia utilidad: la miseria la necesita, y ella misma necesita esa necesidad para saber hacia dónde ir y qué hacer. Sin ella perdería su fuerza y la vida misma (Semprun, 2006: 107).

Y en la lucha por crear un pensamiento crítico para el tiempo actual, porque éste no puede surgir más que de la lucha, el dolor, la rabia y los deseos de venganza para que se configure como una “ofensiva contra la ortodoxia estatal, contra el automatismo que los regímenes totalitarios imponen al individuo; ofensiva contra el fácil conformismo perezoso; contra la mitología fascista; contra el diletantismo” (Einstein, 2006: 35), se tiene que realizar una guerra de ideas orientada a combatir lo que hace inerte a la teoría radical, lo que la vuelve un objeto más de adorno o de moda entre intelectuales, académicos y activistas: la caída del pensamiento en ideología y en ilusiones, esto es, en espectros que se encuentran en el campo de batalla de los opresores para engañar a quienes han decidido que todavía es necesario resistir y rebelarse, es la propia “sociedad del espectáculo, en la representación que se hace de sí misma y de sus enemigos, [la que] impone categorías ideológicas para la comprensión del mundo y de la historia” (Internacional Situacionista, 2018a: 49).

Habitamos un mundo donde reinan las pseudocríticas expuestas bajo la apariencia de radicalidad, complejidad y profundidad analítica, por un lado,

... una crítica lateral, que ve diversas cosas con mucha franqueza y exactitud, pero siempre colocándose aparte; y no porque quisiera afectar imparcialidad alguna, pues debe darse, muy por el contrario, un aire de mucha denuncia, pero sin que parezca sentir jamás la necesidad de dejar entrever cuál es su causa ni, por tanto, de decir, tan siquiera implícitamente, de dónde viene ni a dónde va (Debord, 1999: 88-89)

Y por otro, nos rodea una verborrea que expulsa banalidades y conclusiones místico-mágicas presentadas como alternativas al pensamiento dominante, que transforma “cualquier crítica [...] en una vulgaridad insípida y bienpensante” (Riesel y Semprun, 2011: 94). Tenemos la obligación de reconocer que la mediocridad es la regla en buena parte de los espacios y las discusiones académicas, característica de la que no se salvan gran cantidad de activistas y militantes. La ignorancia y el elogio de miseria se ha vuelto motivo de orgullo, encubierto muchas veces de empirismo o pragmatismo, “el espectáculo organiza con maestría la ignorancia acerca de lo que está pasando, y acto seguido el olvido de cuanto a pesar de todo acaso haya llegado a saber. Lo más importante es lo más oculto” (Debord, 1999: 26).

Cuando carecemos de memoria y se obstruye la capacidad de convertir en experiencia nuestro presente, para comprenderlo, somos incapaces de pensar nuestro futuro, es decir, en la posibilidad de transformar nuestra realidad, de destruir aquello que nos daña, de convertir nuestros padecimientos en resistencia, de volver nuestros traumas y dolores en posibilidades de venganza. El dominio de una conciencia antihistórica en los sujetos los configura como seres desarraigados y desarmados, apáticos y bajo crisis de ansiedad. El acto de reflexionar es sustituido por ideologías, aparece “palabrería fastidiosa que llena un sinfín de escritos y discursos desarmados y embaucadores” (Debord, 2006a: 75). En la no-vida bajo la que sobrevivimos se

ocultan los verdaderos enemigos y se les sustituye por falsas contradicciones y falsas contestaciones, convirtiendo lo que antes era un pensar que surgía del rechazo unitario de la dominación, en una ideología que termina siendo recuperada por el poder, para transformarla en contrarrevolucionaria, en un engranaje del partido de la estabilización (Semprun, 2016), “inofensivos sucesos críticos que quieren poner en tela de juicio el desarrollo económico sin responsabilizar jamás al Estado, las mejores aportaciones de un siglo de crítica social son, inocente y muy convenientemente, condenadas al olvido” (Riesel y Semprun, 2011: 72).

Enfrentamos un “malestar difuso” (Amorós, 2019) que produce de manera simultánea dos procesos que se refuerzan mutuamente, sufrimos la vida miserable que se nos impone, nos provoca ansiedad, depresión, angustia, rabia, aislamiento e impotencia, sabemos que estamos inmersos en una no-vida; pero la respuesta es pasividad, apatía, nihilismo, falta de compromiso, irresponsabilidad y la banalización de la barbarie, la crueldad y lo irracional. La configuración de nuestro malestar como difuso impide que seamos conscientes quien lo ha creado y se beneficia de ello, de igual manera, no sabemos cómo combatirlo. En afinidad con lo que planteó Freud en *Porvenir de una ilusión* (2004), la hostilidad de los oprimidos a las instituciones, cultura y normas sociales establecidas, que los llevaría a destruir la civilización misma, es reconducida por medio de una satisfacción narcisista, que es promovida por la minoría opresora que se ha apropiado de los medios de poder y compulsión.

Por un lado, la fuerza destructora de los oprimidos se termina expresando en forma de racismo, xenofobia y sexismo provocan, no sólo la identificación de los oprimidos con los opresores y explotadores, como destaca el propio Freud (2004), sino que los hace caer en una serie de ilusiones que impiden pensar nuestra condición de dominados y explotados, que nos impide luchar contra los enemigos de la vida. Y por otro, entre la clase media, “sus miedos y su falsa conciencia son compartidos por todos los que tiene algo que perder con el desmantelamiento del antiguo Estado nacional organizado por los poderes que controlan el mercado mundial” (Semprun, 2016: 116).

El problema de la transformación ya no se reduce a la incapacidad de encontrar o crear los contenidos y la forma de la revolución social para el tiempo actual. Bajo el malestar difuso que domina en el hoy, hemos llegado a una situación donde una buena parte de la sociedad contemporánea no quiere el cambio, lo descarta de antemano porque le resulta imposible e impensable “la impotencia reflexiva conlleva una visión de las cosas tácita” (Fisher, 2019: 49). Además, rechaza cualquier acto que implique confrontación, rehuye los antagonismos y se ha vuelto enemiga de la violencia que no provenga del Estado, es decir, que no esté legalizada y legitimada por el gobierno en turno. Se ha configurado un “hedonismo nihilista” (Fisher, 2019: 21), donde la posibilidad del fin de nuestra especie es más deseable que la destrucción de las relaciones sociales que nos hacen miserables, situación que se ha vuelto “algo más parecido a una atmósfera general que condiciona no sólo la producción de cultura, sino también la regulación del trabajo y la educación, y que actúa como una barrera invisible que impide el pensamiento y la acción genuinos” (Fisher, 2019: 41);

La clase media es esta parte de la sociedad que se niega siquiera a abrirse a la posibilidad de pensar en algo diferente, que ha interiorizado la dominación y la explotación, al grado de que es la primera línea de defensa de la alineación social, confirma todos los días que “en una sociedad donde nadie puede ser reconocido por los demás, cada individuo se vuelve incapaz de reconocer su propia realidad [...] la separación ha establecido su mundo” (Debord, 2017: 125-126), de ahí que se posicione desde un “sentimentalismo de consenso [...] [que] reemplazó al antagonismo de las luchas” (Fisher, 2019: 104). Al relacionarse de manera acrítica y ahistórica con su realidad, la clase media decide no estar en conflicto con el Estado ni cuando éste realiza una masacre, desaparece personas o tortura todos los días en sus prisiones, la razón de Estado les permite voltear la mirada, además, de una falsa percepción de que al voltear la mirada a lo que ocurre o guardar silencio se está en mejores condiciones para sobrevivir a la guerra civil legalizada que aunque ignora, sabe que existe. Incluso en la actualidad, la sumisión al más fuerte ya no se reduce al gobierno en turno; eleva al rango de legal y legítima la violencia que imponen los carteles, bandas armadas o ejércitos de mercenarios que sostiene las economías capitalistas ilegales como la droga y el tráfico de cuerpos; violencia

que se despliega para imponer una nueva ley, que con todo y todo, sigue siendo la de la acumulación y la producción de mercancías.

Mientras que la violencia asimétrica que proviene de los oprimidos, de los débiles, que no se configura para imponer nada, que es negativa, que es el rechazo de todas las nocividades, por tanto, también es la afirmación de lo negado: la vida, es condenada, criminalizada y ni siquiera se le comprende. A la clase media no le importa sacrificar la libertad con tal de tener seguridad, no le importa renunciar a vivir mediante el trabajo sin descanso con tal de poder consumir, no ve problema habitar el mundo de lo falso y las apariencias mientras que eso le permita eludir la responsabilidad sobre sus problemas y sobre el destino de su vida, en

... esta «tierra quemada» en la que los nuevos sufrimientos se disfrazan con nombre de viejos placeres, y donde la gente tiene tanto miedo. Van dando vueltas en las noches y son devorados por el fuego. Se despiertan espantados y buscan a tientas la vida. Corre el rumor de que quienes la expropiaban, para colmo la han perdido (Debord, 2000: 59).

La clase media, sus medios de comunicación y su academia, en tanto partido de la estabilidad es “la alianza entre la sumisión y la falta de clemencia, entre el conformismo y la irresponsabilidad, es lo que define a la mentalidad totalitaria” (Semprun, 2016: 57), de ahí que sólo comprende y justifica la violencia que sirve para defender el derecho y el poder existentes o para imponer un nuevo derecho y un nuevo poder, actitud miserable que refleja “una sociedad cada vez más enferma pero cada vez más poderosa [que] ha creado en todas partes el mundo concretamente como entorno y decoración de su enfermedad, como planeta enfermo” (Debord, 2006a: 79). En este sentido, “hablar del mundo actual como un cadáver en descomposición no es un fácil recurso retórico. Es una imagen, pero una de las que ayudan a imaginar con precisión” (Semprun, 2016: 29), por lo mismo,

... no es plausible la anatomía de una carroña cuando el estado de putrefacción difumina sus contornos y confunde sus órganos. Llegada la situación a ese punto, parece que hay cosas mejores que hacer como, por ejemplo, alejarse de ella en busca de brizna de aire fresco para respirar y recobrar el sentido, o si no, ya que la mayoría no tiene otra escapatoria, atrofiar la percepción del hedor de tal forma que al final todos se adapten a él, y hasta se diviertan y fascinen ante tanta, tan variada y tan cambiante descomposición, ante tanta fermentación inhabitual y ante tantos gorgoteos lúdicos hinchando con su exuberancia la carroña social (Semprun, 2016: 29-30).

De lado de los excluidos, de los que sobran de acuerdo a los intereses del capital, no todo es antagonismo social. El caos y la miseria, por sí mismos, no necesariamente son terreno fértil para la irrupción de luchas, en algunos casos, como consecuencia de la colonización sobre la vida, la capacidad de pensamiento se nubla, se genera una incapacidad para saber de qué lado están los hermanos de cadenas y de qué lado están aquellos que se benefician de la dominación. Uno de los principales objetivos del partido de la estabilidad es producir banalidades, conformismo y diletantismo,

la domesticación por el miedo posee un arsenal de realidades macabras para poner en imágenes y de imágenes macabras con las que fabricar la realidad. De esta forma, contemplamos [...] un mundo imprevisto donde la verdad no tiene valor porque no sirve para nada (Semprun, 2016: 89).

La pretensión es crear confusiones de tal manera que se impida ver las diferencias entre los lados, haciendo coincidir a los excluidos con los intereses de los opresores. Así, los oprimidos dejan de ver a los capataces, patrones y policías como sus contrarios; además, “la adhesión al consenso es el producto espontáneo del sentimiento de impotencia, de la ansiedad que conlleva y de la necesidad de buscar protección de la colectividad organizada mediante un mayor abandono a la sociedad total” (Riesel y Semprun,

2011: 109). Las ideologías impiden la sensatez del pensar, evita tener claridad sobre los enemigos, aquellos que dominan, matan y explotan, y contra los cuales es válido utilizar cualquier medio,

... lo que aflora, más que la conciencia, es el conocimiento inútil del desastre que se impone [...] El simple hecho de recordar la miseria y el terror de la vida real pasa ya por ser indicador de un resentimiento que aburre y, en cuanto se argumenta con mayor precisión un juicio crítico, enseguida se toma por un inadmisibles ataque *ad hominem* (Semprun, 2006: 103).

La sensatez que da el rencor de clase y la necesidad de venganza producto de la memoria viva de todos los agravios sufridos han sido las mejores armas del pensamiento radical y es justo lo que en la actualidad se le ha despojado a los sujetos que son negados como resultado de las formas de dominación contemporáneas, de la separación social que ha ocupado el lugar de las relaciones sociales auténticas y creativas, conformando, además, una cultura que "privilegia lo presente y lo inmediato: la anulación del largo plazo se extiende tanto hacia atrás como hacia adelante en el tiempo" (Fisher, 2019: 994-95).

Despojado de sus armas la teoría crítica, la tarea de pensar se ve como parte de un ejercicio situado en la esfera privada de la vida o como un empleo que requiere un proceso de especialización, convirtiéndose en una labor profesional. La posibilidad de que el pensamiento sirva para negar o defender algo relacionado a la realidad se difumina en una opinión o una interpretación que, además, se le impide tener expresión práctica, que es la que podría llevar a tener un efecto transformador en la realidad misma. Al despolitizar el pensamiento y quedar desprovisto de sus armas para la crítica, éste decae en ideología, es decir, un conjunto de ideas ajenas al análisis histórico de la realidad, por tanto, configura una relación esquizofrénica entre lo que cree que es y lo que ocurre en realidad, que en la época actual se trata de que todo pensamiento no desemboque más que en "la propagación del voluntarismo mágico [productor de un] emprendurismo psíquico" (Fisher, 2019: 137).

La ideología como la esquizofrenia da cuenta de un sujeto social que al serle incomprendible o insoportable su mundo no lucha contra él, sino que decide suplantarlo por otro pero con la finalidad de adaptarse, de hacer soportable su realidad, todo ello mediante un conjunto de presupuestos que le evitan experimentar las contradicciones, antagonismos o tensiones del momento histórico, para elevarse a un falso mundo de ideas, a un ideal de certezas gracias a las respuestas, creadas *a priori*, que le aporta su ideología. Así, para los sujetos encadenados por la ideología, "la idea de que el mundo en el que vivimos es una ilusión solipsista que se proyecta desde el interior de nuestra mente nos resulta consoladora más que perturbadora: es una idea conforme a nuestras fantasías infantiles de omnipotencia" (Fisher, 2019: 91).

Las derivas del pensamiento desprovisto de una perspectiva radical: el pensamiento especializado, es aquel que se expresa desde la singularidad y desde la particularidad, modos de teorizar presentes sobre todo en la academia. Lo que caracteriza principalmente al pensamiento especializado es que ignora

... el punto de vista total de la sociedad moderna. El fetichismo de los datos enmascara la categoría esencial y los detalles hacen que se olvide la totalidad. De esta sociedad se dice todo, salvo lo que en realidad es: mercantil y espectacular (Internacional Situacionista, 2018a: 38).

La particularidad es la creencia de que a partir de enfocarse en un fragmento de la realidad se pueden dar conclusiones generales, es el camino de la hiperespecialización y el expertismo que separa la tarea de pensar de las implicaciones unitarias que se expresan en la vida cotidiana, que deshistoriza y despolitiza cualquier planteamiento al desvincularlo de la totalidad social, requiere, personas dedicadas de tiempo completo a la tarea de teorizar, las cuales han construido un camino que

... esclarece bien la relación moderna entre la catástrofe y la competencia de quienes la han preparado. Nos hemos desengañado de la idea de que el conocimiento debería ser juzgado por sus

efectos prácticos [...] Lo que califica al experto moderno es justamente el estar implicado en la producción de la catástrofe (Semprun 2006: 38-39).

La fragmentación del pensamiento de la historia que provocan las disciplinas de las ciencias sociales fortalecen permanentemente la tendencia a la particularidad, por eso “toda disciplina devenida autónoma debe desplomarse, en primer lugar en cuanto pretensión de explicación coherente de la totalidad social, y finalmente incluso en cuanto instrumentación parcelaria utilizable dentro de sus propias fronteras” (Debord, 2017: 106-107). Queda al descubierto que

... la consecuencia de la crisis de la cultura moderna es la descomposición ideológica. Sobre estas ruinas no puede construirse nada nuevo, y el simple ejercicio del espíritu crítico deviene imposible. Cada juicio choca contra los otros, cada uno se refiere a restos de sistemas generales desalentados, o a imperativos sentimentales personales (Debord, 2019: 62-63).

La singularidad es el arma del pensamiento débil y reaccionario, donde una “élite de medio pelo se conforma con saber que casi todo es oscuro, ambiguo, «montado» en función de unos códigos desconocidos” (Debord, 1999: 72). Es la obstrucción de la toma de postura justo porque todas se consideran válidas, es el que niega la crítica porque todo es una interpretación o un relato entre muchos, es el que lleva el esfuerzo de pensar a la esfera de la vida privada, donde hay una opinión como personas hay en el mundo y donde aparentan ser importantes porque al final cada uno habla desde sí y nadie puede cuestionar lo que esa persona siente-piensa en su mundo privado, así se legitiman las posturas más reaccionarias e irracionales que surgen de la miseria de la vida cotidiana de la misma manera que surgió el fascismo de las ilusiones en las primeras décadas del siglo XX, “los amos que detentan la propiedad privada de la historia, bajo la protección del mito, la detentan ellos mismos en primer lugar bajo la forma de la ilusión” (Debord, 2017: 77). La caída en la banalidad y en las ilusiones, hay que reconocer, no es una cuestión sólo del presente, “la ciencia de la justificación mentirosa había hecho su aparición, naturalmente, desde los primeros síntomas de decadencia de la sociedad burguesa, con la proliferación cancerosa de las seudociencias llamadas «humanas»” (Debord, 1999: 52).

Al final, todo queda relativizado, cualquier argumento es rebajado al nivel de una publicación de Facebook o Twitter. El mundo de las apariencias termina dominando, y como dijo Debord (2017), la verdad se convierte en un momento de lo falso. Así, la universidad es el lugar “donde se venden a toda prisa los saldos de conocimientos estropeados y de segunda mano” (Debord, 2000: 27), de ahí a lo único que podemos aspirar es a que “todo lo que ocurre hoy en los anfiteatros de las escuelas y las facultades será condenado en la futura sociedad revolucionaria como ruido socialmente nocivo” (Internacional Situacionista, 2018: 41). Todo ello como consecuencia de que

... la escolarización prolongada se considera un postulado de bienestar y una conquista a pesar de todos los hechos constatables y abrumadores en sentido contrario, el menor de los cuales sería el de que los estudios llamados superiores, a los cuales se accede con facilidad gracias a los porcentajes de materias aprobadas en el bachillerato fijados administrativamente, no preparan para nada que merezca siquiera el nombre de oficio. Una escolarización como la de ahora no tiene por objeto obstaculizar el funcionamiento de una economía moderna, puesto que esta casi no crea más que puestos de trabajo neodoméstico, es decir los del sector «servicios», que abarcan desde el reparto de pizzas a la animación sociocultural (Semprun, 2016: 45-46).

Requerimos crear un lenguaje de la contradicción que dé cuenta de los cambios en la vida cotidiana. Un pensamiento que no se cierre sobre sí mismo, que incluso sepa utilizar las herramientas de la ironía. De este modo salir de las formas de pensamiento dominantes, ya que

... en el pensamiento especializado del sistema espectacular se opera una nueva división de tareas a medida que el perfeccionamiento mismo de este sistema plantea nuevos problemas: por un lado, la crítica espectacular del espectáculo es emprendida por la sociología moderna que estudia la separación con la única ayuda de los instrumentos conceptuales y materiales de la separación; por otro lado la apología del espectáculo se constituye en pensamiento del no-pensamiento, en asalariado del olvido de la práctica histórica, en las diversas disciplinas donde arraiga el estructuralismo como olvido titulado. Por tanto, la falsa desesperación de la crítica no dialéctica y el falso optimismo de la simple publicidad del sistema son idénticos en tanto que pensamiento sometido (Debord, 2017: 113).

La lógica dominante en los procesos de teorización no sólo se cristaliza en el pensamiento especializado, también, en ideologías de toda índole, desde el fascismo, pasando por el *new age*, “el utopismo simplón [...], el] diletantismo místico” (Semprun, 2006: 53) y hasta llegar a los distintos izquierdismos pseudoradicales. A pesar de estar cada una separadas e incluso enfrentadas por elementos superficiales, en el fondo lo que buscan es que la realidad se subsuma a los designios, leyes y dogmas que postula su ideología, lo que le da a toda postura política convertida en ideología un carácter totalitario, puesto que se relacionan con el mundo bajo una apariencia de omnipotencia, no queda duda que “hasta la verdad puede adquirir un aire de superstición cuando es creída sin pruebas y repetida sin reflexión; y que siempre puede ser desnaturalizada por miserables que la utilizan como trampa para uso de los ingenuos” (Semprun, 2006: 52).

Dichas ideologías, que se expresan como teorías débiles y reaccionarias, y aquí tendríamos que reconocer a la ciencia como una ideología más,¹ al no ser capaces de promover otra cosa que fantasmagorías o planteamientos parciales que promueven contestaciones sociales donde no existen o contestaciones meramente simbólicas, lo que en realidad se evita es la confrontación real con el Estado y el capital, se apelan a enemigos ficticios o fáciles; se centran las iniciativas en posturas directamente funcionales para la reproducción de la sociedad mercantil, confundiendo emprendurismo con autogestión, utilizando el adjetivo radical en cualquier acción, sentimiento o enunciado, sin analizar los contenidos que conllevan, más si somos conscientes de que en un momento histórico dominado por las apariencias, lo que se presume como crítico o subversivo casi nunca lo es, sus contenidos, en cambio, son los de la “ideología de la clase dominante ha perdido toda coherencia por la depreciación de sus sucesivas concepciones del mundo, lo que la inclina al indeterminismo histórico [...] El objetivo principal de la ideología de la clase dominante es, pues, la confusión” (Debord, 2019: 62-63).

Habitualmente eso que se nombra como crítico o radical, se piensa que procede de un afuera abstracto de la sociedad capitalista, patriarcal, estatal y colonial, no son capaces de ver la contradicción en la historia o lo ven como algo dañino para la pseudo-pureza de ese afuera abstracto, no se reconoce que en un mundo saturado de apariencias y separaciones sociales, lo más cotidiano es utilizar y reproducir los contenidos de la dominación, donde justo lo peligroso es no darse cuenta de ello y creer que se está en otro lugar, más allá de todo conflicto, una señal que lo demuestra es que además de todo, se le exige a las personas en general “ser conscientes de su situación real, pero en seguida se cayó en la cuenta de que la conciencia de la que ellos hablaban, como la moral de los curas, dejaba el mundo intacto” (Semprun, 2006: 15). La identificación con pseudo-purezas oculta el carácter negativo que tiene la teoría crítica, la cualidad de negar de modo concreto, es decir, histórico, el mundo, no para elevarse sobre él, sino para destruirlo, confrontarlo.

La pseudo-radicalidad es un recurso que fortalece el orden social, porque abandona una postura revolucionaria, la única forma de afirmar y proponer la abolición de toda forma de opresión, propuesta que siempre surge de modo universal. Cuando se sustituye en el presente una postura revolucionaria por

¹ En el caso de la ciencia, “su tentativa crítica omite ejemplarmente analizar o mencionar siquiera el componente principal y ciertamente el más visible de las «actuales relaciones de dominación», aquel que un siglo xx aplastado por los «totalitarismos de transición», según la fórmula de Mumford, ha legado al siguiente: la burocracia” (Riesel y Semprun, 2011: 72).

argumentos a favor de la deconstrucción privada de las subjetividades o se contentan con generar procesos performativos en los sujetos sociales, son los amos de la sociedad los que hablan, cuando eso se expresa en el mundo activista y militante estoy de acuerdo con Bakunin que eso significa que en esos sujetos “no queda absolutamente nada del pensamiento, de la esperanza, o de la pasión revolucionaria en las masas; y, cuando faltan estas cualidades hasta los esfuerzos más heroicos deben fracasar y nada puede lograrse” (2017: 415-416).

Cuando se descalifica la reflexión sobre y contra el mundo de un ser humano cualquiera sin cualidades, porque se presupone que hay voces privilegiadas y voces no privilegiadas para tocar ciertos temas, es la ideología neoliberal la que habla a través del hombre burocrático, porque es quien siempre ha insistido en que sólo debe tener valor la opinión de los expertos o especialistas, olvidando que justo un mundo libre es tal porque toda las personas podrán intervenir de manera utilitaria en la conformación de su mundo, en su esfera pública, de igual a igual, rompiendo la distancia entre el yo y el mundo, no en vano

... el culto a la objetividad científica impersonal, al conocimiento sin sujeto, es la religión de la burocracia. Y entre sus devociones favoritas figura por motivos obvios la estadística, ciencia del Estado por excelencia [...] que fue también la primera, como señaló Mumford, en aplicar a gran escala en la educación la uniformidad y la impersonalidad del sistema moderno de escuela pública (Riesel y Semprun, 2011: 92-93)

Se olvida casualmente que “la ignorancia y el oscurantismo [...] prosperan como nunca desde que hay expertos en todo” (Semprun, 2006: 39). Se olvida, también, que cuando se ponen por delante a voces autorizadas para evitar tomar postura contra o a favor de la totalidad social, se reproduce una actitud propia de la lógica dominante actual en la cual “ya no hay responsables de nada, o más bien todo el mundo lo es de todo, lo que viene a ser lo mismo” (Semprun, 2006: 71). Se olvida que el pensamiento radical no emerge del optimismo, sentimentalismos irracionales, nihilismo hedonista, ni de ninguna fe en el progreso;

... no es el momento de actuar como diletantes con las ideas o de trastear con los hechos. Lo indeterminado, la duda, sólo son productivos en relación con lo determinado, lo cierto; si no, son tan estériles como una confianza ciega. Si no se quiere reconocer nada como nuevo y desconocido, se tiene un pensamiento dogmático, pero si no se quiere dar nada por conocido y aceptado, sólo se puede tener un pensamiento inconsistente. Se suma uno así a la multitud de los que dudan no para tomar partido de una vez sino para escaquearse: éstos, con la cabeza bajo el hacha, se preguntan si acaso el verdugo no es también un hombre (Semprun, 2006: 94).

El lugar del pensamiento crítico no son los aires tranquilos que creen que todo saldrá bien, es un rechazo unitario de la sociedad espectacular-mercantil y el poder jerárquico, un rechazo que no se consuela con decir no, que no le basta hacer un diagnóstico detallado de la destrucción y la catástrofe. En el tiempo del ahora nuestro único punto de partida es sabernos derrotados, pero con la conciencia de que para los propietarios de la sociedad su victoria, como cada victoria de los dominadores, nunca es definitiva. La conciencia histórica de la derrota de nuestra clase² expresada en forma de una memoria insurrecta es la energía melancólica de la revolución social del fin del mundo; revolución melancólica que será la única capaz de crear un mundo nuevo, para nada más, pero tampoco nada menos, que para poder vivir.

² Para Guy Debord (2017) “La constitución de la clase proletaria en sujeto es la organización de las luchas revolucionarias y la organización de la sociedad en el momento revolucionario: es allí donde deben existir las condiciones prácticas de la conciencia, en las cuales la teoría de la praxis se confirma convirtiéndose en teoría práctica” (45-46).

ALGUNAS PISTAS EN LA BÚSQUEDA DE UNA TEORÍA RADICAL

ésta es la derrota de nuestro bando.
Las tinieblas se espesan. Las fuerzas se agotan.
Mira, después de tantos años de esfuerzos,
dónde estamos: peor parados que al principio.
El enemigo nunca había sido tan poderoso.
Parece invencible y lleno de recursos.
Hemos cometido errores, no lo negamos.
Nuestras filas ralean.
Nuestro lenguaje se defiende mal de la confusión,
y palabras que eran nuestras se han pasado al enemigo.
Lo que hemos dicho ¿es falso de ahora en adelante,
en parte o totalmente?
¿En quién seguir confiando? ¿Somos unos desheredados?
¿Rechazados del río de la vida? ¿Vamos a quedarnos atrás
sin comprender a nadie y sin ser comprendidos?
¿Nos queda una oportunidad?
¡Cuántas preguntas haces! ¡No esperes
otra respuesta que la tuya!³

El declive de la civilización capitalista no lo estamos viviendo como se pensó en las novelas distópicas o posapocalípticas. No ha sido el paso a un nuevo orden social donde todo está bajo control, capaz de configurar una dominación totalitaria ausente de conflictos, violencia y contradicciones. Tampoco es siendo un colapso donde de un momento a otro pasamos al caos absoluto; “la catástrofe [...] se la vive a medida que transcurre. El desastre no tiene momento puntual. El mundo no termina con un golpe seco: más bien se va extinguiendo, se desmembra gradualmente, se desliza en un cataclismo lento” (Fisher, 2019: 23). Eludir una concepción de la catástrofe bajo este ángulo, confirma

... las cosas que la gente no tiene ganas de escuchar, que no quiere ver aun cuando estén bien a la vista son entre otras las siguientes: primero, que todos los perfeccionamientos técnicos que han simplificado la vida hasta eliminar de ella casi todo lo realmente vivo fomentan algo que ya no es una civilización; segundo, que la barbarie surge, como algo natural, de esta vida simplificada, mecanizada y sin espíritu; y, tercero, que, de todos los resultados terribles de esta experiencia de deshumanización a la que la gente se ha prestado de buen grado, el más aterrador de todos es el de su prole, ya que este es el que, en resumidas cuentas, ratifica todos los demás (Semprun 2016: 43-44).

La culminación y quiebre de la civilización capitalista no es obra de unas supuestas leyes de la historia, no ocurrió sólo porque sí, tampoco había un final predestinado, mucho menos es una conspiración planeada y realizada por una élite oculta que opera por encima de todo y tiene los hilos del mundo bajo su control; lo que experimentamos es un estado de excepción permanente donde “el ultraautoritarismo y el capital no son de ninguna manera incompatibles: los campos de concentración y las cadenas de café coexisten perfectamente [...] el espacio público ha sido abandonado” (Fisher, 2019: 22). En este sentido,

... la cultura murió hace tiempo y la sustituyó un sucedáneo burocrático e industrial. Por eso todo aquel que hable de la cultura –o de arte, o de recuperación de la memoria histórica– sin referirse a la transformación revolucionaria de la vida social tiene en la boca un cadáver. Toda actividad en ese campo ha de inscribirse en un plan unitario de subversión total; por consiguiente toda creación será

³ Jaime Semprun (2006). *La culminación de los tiempos modernos*. Bilbao: Muturreko Burutazioak.

fundamentalmente destructiva. No ha de rehusar el conflicto, ha de plantearlo y permanecer en él (Amorós, 2005: 208).

La única manera de recuperar el espacio público para disolver la cultura convertida en una mercancía más, es recuperando la vida que se nos niega todos los días a través de trabajo, que nos convierte en una mercancía más; a través de la obediencia que nos hace esclavos, ese innombrable del que hablaba La Boétie (2008), que ya no es persona porque padece la desventura de haber perdido su libertad y que será restablecido como individuo solamente al autocrearnos como “el sujeto de la historia [que] no puede ser sino lo viviente produciéndose a sí mismo, convirtiéndose en dueño y poseedor de su mundo que es la historia y existiendo como conciencia de su juego” (Debord, 2017: 36).

Pero si de explicarnos la razón de la descomposición de los tiempos modernos se trata, debemos reconocer que ésta deviene únicamente del hecho de que “en otro tiempo fuimos vencidos. Ahora nuestros vencedores han dado todo de sí, y se produce el naufragio [...] hemos entrado en la fase de agonía de la civilización de la mercancía” (Semprun, 2006: 54-55), provocando un contexto de desolación que ha facilitado, además, la proliferación de “la superstición y la religión, los primeros recursos del desamparo” (Fisher, 2019: 23), que obstaculiza la configuración de herramientas prácticas y teóricas para hacerle frente; oculta o margina las que ya existen, entonces habrá que esforzarnos, también, en crear “la posibilidad de difundir una crítica radical a las condiciones de vida dentro de la sociedad mercantilizada en desarrollo” (Amorós, 2019: 288).

La construcción de una nueva crítica social de un tiempo del ahora que se realizará actualizando las reflexiones de lo más radical del pensamiento crítico de las épocas anteriores, articulando los atisbos radicales del presente y que se potenciará al “tener ahora la totalidad como objeto y como objetivo. Debe referirse indisolublemente a su pasado real, a lo que es efectivamente y a las perspectivas de su transformación” (Internacional Situacionista, 2018a: 59), instituyendo

... un cardiograma de la realidad cotidiana que os permitirá elegir vuestro bando a vosotros mismos, a favor o en contra de la miseria actual, a favor o en contra del poder que, al tiempo que se apropia de vuestra historia, os impide vivir. Os toca jugar (Asociación Federativa General de «Estudiantes» de Estrasburgo, 2018a: 90).

No queda otra opción, necesitamos “que las ideas vuelvan a ser peligrosas” (Internacional Situacionista, 2018b: 108), y para que esto suceda no se puede prescindir de la memoria, ya que sólo ésta puede comprender “las huellas del pasado conservadas en el presente, recreará la Historia «desformalizando» su tiempo, es decir, desmontando su estructura lineal, continuista y cuantitativa. La Historia es ante todo Memoria” (Amorós, 2016: 27). La memoria no es la búsqueda de un recuerdo para intentar recomponerlo y que todo vuelva a ser como antes, significa la creación de un territorio en la imaginación que sirve para potenciar la resistencia, para darnos fuerza, inspiración desde la melancolía revolucionaria. La memoria sirve para mantener vivo lo humano que todavía queda y vale la pena defender frente a las mercancías, el olvido es la muerte. La memoria nos evita caer en lo que ya fue, nos sitúa en un ahora-tiempo crítico, es decir, abierto.

El pensamiento crítico entonces se instituye como pensamiento de la historia, como lenguaje de la contradicción, así el conocimiento de nuestra sociedad se configura desde una perspectiva negativa, “la verdad de esta sociedad no es otra cosa que la negación de esta sociedad” (Debord, 2017: 115), que puede plantearse como una nueva teoría de la sociedad actual, que no sea copia sino que su despliegue se deba a que pueda vivirse y practicarse por una comunidad humana, de modo integró, que al ponerse de frente a las ideologías de los partidos del orden y la estabilidad, “una teoría crítica exacta es que enseguida hace que todas las demás parezcan ridículas” (Debord, 2017: VII).

La memoria crítica que le dé movimiento a esta nueva teoría radical implica una “crítica unitaria de la sociedad, es decir, una crítica que no pacta con ninguna forma de poder separado, en ningún lugar del mundo, y una crítica pronunciada globalmente contra todos los aspectos de la vida social alienada” (Debord, 2017: 70), la cual tiene la obligación de crear sus propias respuestas prácticas, accediendo al reconocimiento de que “la teoría revolucionaria es ahora enemiga de toda ideología revolucionaria y sabe que lo es” (Debord, 2017: 71).

Después de dos ofensivas revolucionarias contra la sociedad de clases –la primera protagonizada por las trabajadoras y los trabajadores durante el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX; y la segunda ocurrida entre las décadas de 1960 y 1970 con las mujeres, jóvenes, estudiantes, trabajadores como protagonistas–, los propietarios de la sociedad en alianza con el partido de la estabilidad han dispuesto una buena parte de sus energías a imposibilitar ya no sólo un nuevo momento de antagonismo revolucionario de escala mundial, sino evitar la conformación misma de una comunidad de lucha dispuestos a batirse una vez más por la abolición del mundo de las mercancías y el Estado.

Las dos derrotas históricas para nuestra comunidad de combate significan un necesario punto de partida para la reflexión, puesto que “el razonamiento sobre la historia es, inseparablemente, razonamiento sobre el poder” (Debord, 2017: 78). El partido del orden salió fortalecido después de dos victorias, ahora ya no se plantea lidiar con una próxima oleada revolucionaria en el mundo, sino que se propone evitar la conformación misma de posibilidades revolucionarias, su estrategia contrainsurgente está dispuesta a evitar la conformación de un proyecto revolucionario y de un sujeto que lo encarne. Es una guerra de amplio espectro de carácter preventivo, por tanto, actúa como si el peligro ya estuviera aquí, se plantea inhibir, cooptar o eliminar cualquier riesgo desde antes que se presente. El resultado es un despliegue generalizado de la violencia y el terror en regiones como América Latina o el Medio Oriente, y la conformación de una no-vida caracterizada por la renuncia y el conformismo en regiones como Europa o Estados Unidos.

Las pocas experiencias que contienen una perspectiva revolucionaria se encuentren aisladas y los procesos de contestación reales se expresan de modo fragmentario, “la negación se ha visto tan enteramente despojada de su pensamiento que se ha dispersado hace mucho. Sólo queda de ella una amenaza vaga, aunque muy inquietante” (Debord, 1999: 97). Al ser parte del frente derrotado, nos hemos quedado sin medios prácticos y teóricos para combatir de manera efectiva a nuestro enemigo, además, la derrota ha sido tan contundente que ni siquiera hemos sido capaces de realizar un balance histórico suficiente para reconocer antes que nada, que partimos de la derrota, sólo así se evitará caer en el error que un balance de las dos ofensivas revolucionarias contra la sociedad de clases implica imitar lo que fue, “para la crítica revolucionaria no se trata de dar rienda suelta a una nueva versión del pasado, sino de demostrar cómo el movimiento real se desprende de él” (Los Incontrolados, 2014: 71).

Nuestro impulso inicial en lo teórico y lo práctico debe ser defensivo, con la perspectiva de crear nuevos medios para el combate, es decir, crear un movimiento con las capacidad de “batirse en retirada sin dejar de combatir es el comienzo del avance victorioso” (Semprun, 2006: 56). Esos medios implican la construcción de un proyecto que aglutine la forma y contenido de la revolución social del fin del mundo, esto es, la postura y la acción organizada y estratégica capaz de crear un momento nuevo de la guerra social contra la sociedad de clases en un contexto donde la destrucción de la naturaleza, nos plantea un solo camino:

«Revolución o muerte»: esa consigna ya no es la expresión lírica de la conciencia rebelde, sino la última palabra del pensamiento científico de nuestro siglo. Y eso vale tanto para los peligros que corre la especie como para la imposibilidad de adhesión para los individuos (Debord, 2006a: 89).

Para enfrentarnos a la colonización total de nuestra vida cotidiana requerimos, antes que nada, reconocer contra qué estamos luchando y cómo debemos luchar en el conflicto histórico de los oprimidos contra los opresores, saber que “estamos forzosamente en el mismo camino que nuestros enemigos –precediéndoles, la mayoría de las veces–, pero debemos ser, sin ninguna confusión, enemigos. El mejor ganará” (Asociación

Federativa General de «Estudiantes» de Estrasburgo, 2018b: 94). La memoria y la reflexión crítica es lo único capaz de dotarnos de una teoría radical que nos encamine a negar de manera total la alienación social,

... el pensamiento de la historia, la dialéctica, el pensamiento que ya no se detiene en la búsqueda del sentido de lo existente, sino que se eleva al conocimiento de la disolución de todo lo que es; y en el movimiento disuelve toda separación (Debord, 2017: 36).

Un pensamiento radical expresado mediante un lenguaje histórico, es decir, desde el lenguaje de la contradicción, que esté en busca de una práctica social radical, práctica social radical que busque, también, su propio pensamiento vivo y en devenir, es decir, “crítica teórica de la sociedad moderna [...] crítica en actos de esa misma sociedad [...] Esas dos críticas se explican la una a la otra, y cada una es inexplicable sin la otra” (Debord, 2006b: 15). Sabemos, después de todo que

la historia no se puede salvar más que por la abolición del trabajo-mercancía. Y nunca antes la conciencia histórica había tenido tan urgente necesidad de dominar su mundo, por el enemigo que está antes las puertas ya no es la ilusión sino su muerte (Debord, 2006a: 83)

La catástrofe que vemos por delante, pero que en realidad ya está aquí, imponiendo la guerra contra la vida en todas sus formas, nos tiene paralizados para actuar y para pensar, la alienación social abarca cada dimensión de la vida, que parece que todo lo que imaginamos es una trampa del sistema, que estamos tan inmersos en este mundo que lo reproducimos hasta el más mínimo detalle, por tanto, aparece la culpa para descalificar cualquier crítica y acción de rechazo de nuestra no-vida y para autodecalificarnos cualquier intento de rebeldía, aludiendo a una supuesta falta de legitimidad para decir o hacer algo que se oponga a estado de cosas imperante, sin embargo, a pesar de que “se nos objetará la vulgaridad de que nadie escapa a las condiciones presentes [...] En cambio, nadie está obligado a adaptarse *intelectualmente*, es decir, a aceptar que ha de «pensar» con las categorías y en los términos que impone la vida administrada” (Riesel y Semprun, 2011: 56-57). Siempre nos queda nuestra capacidad para imaginar

... el papel de la imaginación teórica sigue siendo el de discernir, en un presente aplastado por la probabilidad de lo peor, las diversas posibilidades que no por ello dejan de estar abiertas. Atrapados como cualquiera en el interior de una realidad tan inestable como violentamente destructiva, que nos parece apropiado para resistir: que la acción de unos pocos individuos, o de grupos humanos muy reducidos, puede tener, con un poco de suerte, rigor y voluntad, consecuencias *incalculables* (Riesel y Semprun, 2011: 130).

Así, bajo la apariencia de que todo parece perdido y creemos que ya no queda ninguna confianza, sólo podemos tener seguridad de una cosa, “hoy en día el miedo está en todas partes, y no vamos a salir de él más que confiándonos a nuestras propias fuerzas, a nuestra capacidad de destruir toda alienación existente” (Debord, 2006a: 88), porque

... contrariamente a las entonaciones de los espectadores de la historia, que tratan de establecerse como estrategias en sirio, ni la teoría más sublime puede jamás garantizar el acontecimiento, sino que, por el contrario, el acontecimiento realizado es el garante la teoría (Debord, 2000: 51).

Ahora, lo urgente para lograr construir los medios de nuestra defensa, que nos permitan retroceder combatiendo, preparando siempre la contraofensiva, una tarea imprescindible es crear una “crítica unitaria de la nocividad” (Encyclopédie del Nuisances, 2003: 43) que nos permita

... contribuir a la elaboración y a la difusión de un lenguaje crítico común que, permitiendo al movimiento contra los efectos nocivos denunciar todas las especializaciones dominantes, lo haga

capaz de conocerse a sí mismo como oposición radical al conjunto de una determinada organización de la existencia (Alianza por la Lucha contra toda Nocividad, 2003: 29).

Conformando una "perspectiva revolucionaria [se] podría poner toda la energía latente generada durante los de represión al servicio de su voluntad para vivir" (King Mob, 2014: 121). Como lo ha hecho la tradición de los oprimidos (Benjamin, 2008) a lo largo del devenir histórico de lucha contra toda forma de dominación, tradición que encima nos recuerda que siempre debemos estar "decididos a no permitir que nadie insulte a nuestros muertos" (Guillaume, 2017: 54), reafirmar en todo momento una perspectiva revolucionaria nos acerca a una concepción histórica que entiende que "la Historia es trágica, puesto que en su seno se incuban y desarrollan contradicciones que no se resolverán más que en la lucha violenta. Destruye, disuelve, aniquila, hasta revelar al final su sentido" (Amorós, 2016: 17). Además, en el teatro de la guerra social, el pensamiento crítico se supera como "la teoría de la acción histórica. Es hacer que avance ahora que ha llegado el momento, la teoría estratégica" (Amorós, 2014: 10).

La teoría estratégica para el tiempo actual debe dejar claro que una nueva perspectiva revolucionaria no debe olvidar nunca más que en una revolución social no basta deshacerse del opresor, se tiene que destruir de manera total la posibilidad misma que pueda existir una vez más algún dominador, no debe quedar ningún vestigio de sus relaciones sociales, significaciones, tiempo, espacio, prácticas e instituciones, sólo la memoria de que en algún momento del devenir humano hubo amos y esclavos, dominadores y dominados, explotadores y explotados, y nunca más se permitirá su existencia, porque no podemos aspirar a menos que a la apropiación total de nuestra historia.

BIBLIOGRAFÍA

ALIANZA POR LA LUCHA CONTRA TODA NOCIVIDAD (2003). Declaración. En Encyclopédie del Nuisances. *Contra el despotismo de la velocidad* (29-30). Barcelona: Virus.

AMORÓS, M. (2004). *Las armas de la crítica*. Bilbao: Mutturko.

AMORÓS, M. (2005). *Golpes y contragolpes. La acción subversiva en la más hostil de las condiciones*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

AMORÓS, M. (2014). La revolución ahora y siempre. En Los Incontrolados. *Manuscrito encontrado en Vitoria* (7-27). Logroño: Pepitas de Calabaza.

AMORÓS, M. (2016). *Filosofía en el tocador*. Barcelona: Argelaga.

AMORÓS, M. (2019). *Los situacionistas y la anarquía*. Guadalajara: Deriva Negra-Aviso de Incendio-Grietas.

ASOCIACIÓN FEDERATIVA GENERAL DE «ESTUDIANTES» DE ESTRASBURGO (2018a). El regreso de la Columna Durruti. En Internacional Situacionista. *De la miseria en el medio estudiantil. Considerada en sus aspectos económico, político, psicológico, sexual y sobre todo intelectual y de algunas formas para ponerle remedio y otros documentos* (83-90). Logroño: Pepitas de Calabaza.

ASOCIACIÓN FEDERATIVA GENERAL DE «ESTUDIANTES» DE ESTRASBURGO (2018b). La tortuga en el escaparate. La dialéctica del robot y la señal. En Internacional Situacionista. *De la miseria en el medio*

estudiantil. Considerada en sus aspectos económico, político, psicológico, sexual y sobre todo intelectual y de algunas formas para ponerle remedio y otros documentos (93-94). Logroño: Pepitas de Calabaza.

BAKUNIN, M. (2017). Carta a Élisée Reclus. En Sam Dolgoff. *La anarquía según Bakunin* (415-417). Barcelona: Ariel.

BENJAMIN, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ciudad de México: Ítaca-UACM.

DEBORD, G. (1999). *Comentarios a sociedad del espectáculo*. Barcelona: Anagrama.

DEBORD, G. (2000). *In girum imus norte et consumidor igni*. Barcelona: Anagrama.

DEBORD, G. (2006a). El planeta enfermo. En Guy Debord. *El planeta enfermo* (73-89). Barcelona: Anagrama.

DEBORD, G. (2006b). La decadencia y caída de la encomia espectacular-mercantil. En Guy Debord. *El planeta enfermo* (9-39). Barcelona: Anagrama

DEBORD, G. (2011). «*Esa mala fama...*». Logroño: Pepitas de Calabaza.

DEBORD, G. (2017). *La sociedad del espectáculo*. Aracena: Gegner.

DEBORD, G. (2019). Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista mundial. En Guy Debord. *Crítica del espectáculo y de la vida cotidiana* (61-88). Madrid: Catarata.

EINSTEIN, C. (2006). *La Columna Durruti y otros artículos y entrevistas de la guerra civil española*. Barcelona: Mudio & Co.

ENCYCLOPÉDIE DEL NUISANCES (2003). Mensaje dirigido a todos aquellos que no quieren administrar la nocividad sino suprimirla. En *Encyclopédie del Nuisances. Contra el despotismo de la velocidad* (35-49). Barcelona: Virus.

FISHER, M. (2019). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.

FREUD, S. (2004). El porvenir de una ilusión. En Sigmund Freud, *Obras Completas XXI*. Buenos Aires. Amorrortu.

GUILLAUME, J. (2017). Apuntes biográficos de Bakunin. En Sam Dolgoff. *La anarquía según Bakunin* (11-54). Barcelona: Ariel.

HEGEL, G. W. F. (1972). *La razón en la historia*. Madrid: Semanarios y Ediciones.

INTERNACIONAL SITUACIONISTA (2018a). *De la miseria en el medio estudiantil. Considerada en sus aspectos económico, político, psicológico, sexual y sobre todo intelectual y de algunas formas para ponerle remedio y otros documentos*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

INTERNACIONAL SITUACIONISTA (2018b). Nuestros fines y nuestros métodos en el escándalo de Estrasburgo. En Internacional Situacionista. *De la miseria en el medio estudiantil. Considerada en sus aspectos económico, político, psicológico, sexual y sobre todo intelectual y de algunas formas para ponerle remedio y otros documentos* (95-110). Logroño: Pepitas de Calabaza.

KING MOB (2014). Las disputas del desconsuelo. En King Mob. *Nosotros el partido del diablo* (107-121). Madrid: La Felguera.

- LA BOÉTIE, E. de (2008). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Terramar.
- LOS INCONTROLADOS (2014). *Manuscrito encontrado en Vitoria*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- ÖCALAN, A. (2017). *Orígenes de la civilización. La era de los dioses enmascarados y los reyes encubiertos*. Caracas: Ambrosia.
- RIESEL, R. y SEMPRUN, J. (2011). *Catastrofismo, administración del desastre y sumisión sostenible*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- SEMPRUN, J. (2006). *Diálogo sobre la culminación de los tiempos modernos*. Bilbao: Muturreko Burutazioak.
- SEMPRUN, J. (2016). *El abismo se repuebla*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

BIODATA

Marcelo SANDOVAL VARGAS: Profesor de la Universidad de Guadalajara. SIN candidato a investigador nacional. Ha publicado libros como *Configuración del pensamiento anarquista en México*. *Horizonte libertario de La Social y el Partido Liberal Mexicano* y *Prácticas libertarias y movimientos anticapitalistas*. *Devenir revolucionario de las colectividades en ruptura*.



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 32-52
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Consolidación y retos del movimiento mapuche

Consolidation and challenges of the mapuche movement

Carlos ALONSO REYNOSO

carlosalonsor@gmail.com
Universidad de Guadalajara, México

Jorge ALONSO SÁNCHEZ

jalonso@ciesas.edu.mx
CIESAS-Occidente-Universidad de Guadalajara, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872574>

RESUMEN

Se hace un recorrido por la historia del pueblo Mapuche, los despojos y represiones que ha sufrido, las luchas que ha emprendido, sus organizaciones y las diversas opciones que se le presentan en la coyuntura del potente movimiento de protesta popular chilena a finales de 2019. Se plantea que la relación entre los pueblos en movimiento Mapuche, kurdo y zapatista puede impulsar una alternativa de autonomía desde abajo.

Palabras clave: Autonomía, Lucha, Mapuche, Represión, Zapatistas.

ABSTRACT

This is a revision of the history of the Mapuche people, the dispossessions and repressions they have suffered, the struggles they have undertaken, their organizations and the various options presented to them at the conjuncture of the powerful Chilean popular protest movement at the end of 2019. It is proposed that the relation between the Mapuche, Kurdish and Zapatista movements can promote an alternative for autonomy from below.

Keywords: Autonomy, Fight, Mapuche, Repression, Zapatistas.

Recibido: 19-02-2020 • Aceptado: 25-04-2020



INTRODUCCIÓN

Para comprender al movimiento Mapuche hay que tener en cuenta su historia, su territorio, sus resistencias, sus organizaciones, sus luchas, sus proyectos, sus divergencias internas y externas, pero también sus convergencias y los retos que enfrenta.

LOS MAPUCHE DURANTE LA COLONIA ESPAÑOLA

El Territorio Mapuche (Wallmapu) comprende desde el Océano Atlántico en la actual Argentina al Océano Pacífico en lo que hoy es la República de Chile. Se estima que los Mapuche¹ tienen una antigüedad de 12 mil años (Millán, 2019). El pueblo Mapuche dispuso durante siglos de su territorio en el cual no necesitaba fronteras. La parte situada en el actual Chile se extendía a 30 millones de hectáreas y se conocía como Ngulumapu; la parte correspondiente a la actual Argentina se denominó Puelmapu, y comprendía 100 millones de hectáreas. En la colonia se trató de someter a los Mapuche por medio de encomiendas, pero una parte del territorio se mantuvo independiente hasta mediados del siglo XIX, con espacios de autorregulación sociopolíticos, intercambiando animales, sal, artesanías, textiles, mantas, ponchos y productos derivados de la ganadería. La relación de los Mapuche con la sociedad hispano-criolla se expresaba en tratados y parlamentos entre distintas identidades territoriales. En dichos tratados se reconocía la pre-existencia de la nación Mapuche (Nahuelpan, 2013, p. 119-152). Los parlamentos hispano-mapuche eran el resultado de una negociación simbólica y política durante la colonia. Aunque el costo era que tenía implícito el reconocimiento de ser súbditos del rey. Porque se respetaba su modo de vida, no había muchos alzamientos, pero los Mapuche mantenían su resistencia ante la corona española. Como la sociedad Mapuche no era centralizada, había varias unidades relativamente independientes, vinculadas mediante acuerdos. Los parlamentos eran una forma cultural híbrida. No obstante, desde la colonia se fue perdiendo territorio y también sufrió la población que disminuyó. Tuvieron que asumir una frontera, previa guerra, y pacto. La corona reconoció a los Mapuche, porque no los pudo derrotar. A mediados del siglo XVII el Rey de España reconoció las fronteras y respetó la vida independiente de este pueblo. Los Mapuche vivieron entonces sin estar dominados por gobierno externo. La resistencia del pueblo Mapuche a la dominación española ha venido a ser un hecho único en el contexto de la dominación española en América Latina (Pichinao, 2013, p. 25-41).

LOS MAPUCHE EN EL SIGLO XIX

A inicios de los procesos de independencia, en Buenos Aires aparecieron jefes Mapuche que se comprometían a colaborar contra una invasión británica. En el inicio de esa época para las repúblicas argentina y chilena los Mapuche constituyeron nacionales al sur. Pronto sus tierras fueron siendo invadidas y prevaleció el propósito de que dejaran de ser Mapuche para que se convirtieran en ciudadanos de las jóvenes repúblicas. En ambos países se produjeron invasiones militares con esa intención (Quidal, 2013). Hubo un gran despojo territorial, que implicó reducción del espacio que hasta entonces habían controlado. No sólo hubo apropiación de tierras, sino también de ganado, de bosques y expoliación de recursos del pueblo Mapuche. Se generó un enorme genocidio. En Chile se produjo un levantamiento en 1881, pero los Mapuche fueron derrotados militarmente. Posteriormente se tuvieron que ir articulando a las nuevas poblaciones. Se fue imponiendo una relación de dominación y subordinación, y sus derechos se violentaron. Han sufrido los Mapuche muchos abusos. Fueron transmutados en mano de obra racializada (agrícola, obrera

¹ Los Mapuche no tienen nuestra ese castellana para su plural, por respeto a esto no se la ponemos. En un importante libro sobre los Mapuche, escritos por académicos de ese pueblo, cuando escriben Mapuche lo hacen con mayúscula, cosa que también seguiremos en este escrito, a excepción de las referencias que mantienen las minúsculas.

y doméstica). Se agudizó un disciplinamiento en el cual intervino la escolarización de la infancia Mapuche, con lo que se inculcó la colonialización. El paso por la escuela ha sido para los Mapuche traumático y violento. No obstante, la resistencia se fue manteniendo de diversas formas (Nahuelpan, 2013, p. 119-152). Hay investigadores que han llamado la atención de que hasta 1862 dos tercios de la actual Argentina estaban controlados por pueblos indígenas. Pero una legislación resolvió trasladar la frontera sur hasta el Río Negro con lo que se sentaron las bases de campañas genocidas y de guerra contra los pueblos patagónicos. Se quería suprimir a los indios y ocupar las fronteras. Se calificaron las violentas ocupaciones como expediciones. Se inventó el mito de que Argentina era un país blanco, un espacio vacío. Se consolidó un capitalismo agrario que convivía con relaciones de trabajo servil no asalariado. Los pueblos indígenas fueron derrotados, sus casas incendiadas, sus mujeres y niños masacrados (González et al., 2019). Con motivo del bicentenario de la independencia chilena irrumpió en la discusión la cuestión Mapuche. Este pueblo es, entre los originarios, el más numeroso en Chile. Como sucedió en Argentina, en Chile la población criolla y emigrante de Europa desató una gran invasión de tierras Mapuche, y se inició un proceso de radicación de indígenas en reservaciones. Desde entonces se fue incubando un doloroso conflicto que dura hasta la actualidad.

LOS MAPUCHE EN LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

En el siglo XX los Mapuche participaron de la intensa migración interna del campo a las ciudades. No obstante, encontraron formas de resistir la internacionalización del racismo colonial apropiándose de espacios de asociatividad similares a los de los demás sectores populares en los que se fueron organizando para luchar por mejorar su calidad de vida. Manteniendo su cultura, fueron adaptándola con nuevos elementos, por lo que su cultura siguió los procesos dinámicos para su defensa combinando lo tradicional con elementos nuevos. No obstante, hay contradicciones por las reproducciones coloniales hacia adentro (Curvil, 2013, p.155-185). Ese proceso migratorio ha influido en cambios poblacionales. A inicios del Siglo XXI en la capital chilena residía un 30% de la población Mapuche correspondiente al espacio de esa república. En términos generales un 62.4% de integrantes del pueblo Mapuche se encuentra en las ciudades, mientras un 37.6% sigue en espacios rurales. En esta forma la sociedad Mapuche ha ido ocupando múltiples y diversos espacios en esa porción del cono sur (Antileo, 2013, p. 187-208).

Otro elemento colonizador por parte del Estado chileno ha sido la folklorización de las prácticas Mapuche de salud, aunado a la burocratización e intervención de la salud en un proceso de aculturación biomédica. Se reproduce un discurso culturalista-esencialista de lo Mapuche en un contexto asistencialista. Esto ha implicado un avance estatal sobre la medicina Mapuche (Cuyul, 2013, p. 257-277). En ese terreno también hay resistencia y defensa por parte del pueblo Mapuche.

La lucha del pueblo Mapuche ha conseguido algunas concesiones. Un ejemplo del esto ha sido el reconocimiento legal de los Mapuche que habitan en la costa chilena. No obstante, tiene su contraparte, por las formas de organización y pagos de cuotas que lleva aparejada. Esto ha sido denunciado como parte de un contexto extractivista. Pero esa ley dio motivo de que se organizara una forma más de defensa del territorio Mapuche marítimo. El Estado aparece como defensor de los grandes grupos económicos. Ante eso los Mapuche abrieron un campo de lucha jurídico-ideológico ante el peligro de perder el acceso al mar, su fuente de vida, y adoptaron nuevas formas de lucha frente a la voracidad depredadora (Huenul, 2013, p. 209-234).

Durante más de cuatro siglos, el pueblo Mapuche, junto con los otros pueblos indígenas del cono sur, han estado involucrados en una poderosa lucha por la autodeterminación. Se defendieron mucho tiempo, pero finalmente en la época de la independencia se fue recrudesciendo su colonización. A los niños Mapuche se les prohibió hablar su idioma, fueron obligados a asumir una nueva identidad impuesta y sufrieron numerosos abusos y violaciones. Los respectivos Estados se han propuesto la indoctrinación de la infancia Mapuche. La violencia contra las comunidades ha sido extrema. Compañías capitalistas transnacionales como

Benetton se han apoderado de tierras de las comunidades. Pero también lo han hecho grandes ricos que han creado en territorio Mapuche una especie de Estado feudal posmoderno, donde su poder decide la supervivencia del pueblo originario. Benetton no sólo incide sobre la administración de justicia, también impone la política de educación que quiere. El Estado resguarda a los ricos. Diversos gobiernos han pretendido instalar en tierras Mapuche empresas turísticas atentando contra las montañas, dañando bosques y afectando los espacios espirituales sagrados Mapuche. El Estado reprime a las comunidades y maltrata a madres y niños. Se ha destacado que en el sur del mundo las mujeres del pueblo Mapuche, están descubriéndose como seres enraizadas a la madre tierra y nutridas por ella. Han estado defendiendo una educación identitaria, y una alimentación natural, y autónoma. Se han propuesto resistir hasta que el Estado reconozca que respetando sus derechos se amplifican mundos (Millán, 2019).

Mientras los de arriba endurecen fronteras, desde abajo las resistencias se propagan en defensa de la vida. En el sur de Argentina y Chile hay bosques y una gran biodiversidad. El territorio Mapuche lo quieren acaparar grandes corporaciones transnacionales. Hay megaproyectos hidroeléctricos, mineros y madereros (Carlsen, 2018). El pueblo Mapuche recordó que en 1937 una extensión que les fue arrebatada por parques nacionales, seguía protegida por el derecho internacional que ampara a los pueblos originarios para que les sean restituidos sus territorios. Cuando en la parte argentina el respectivo gobierno estaba entregando terrenos a particulares, el pueblo Mapuche defendió que se tenían que regresar al pueblo originario (Agencia FARCO, 2019). Los Mapuche han denunciado que los ecosistemas en la cordillera de los Andes resultan frágiles ante la avanzada voraz del capitalismo. Pero ellos se han mantenido fuertes y firmes en la defensa de la Mapu, la tierra. Esto molesta a los poderosos. Los asesinatos del gobierno contra el pueblo Mapuche no han cesado, y han quedado impunes.

Los Mapuche se han propuesto defender su territorio y se han opuesto a los intentos de asimilación. En el siglo XX se organizaron para mantener sus costumbres y formas de vida heredadas. Con el gobierno de Allende vieron que la izquierda podía ser su aliada y reivindicaron con vigor sus territorios históricos. En una entrevista ese presidente reconoció que a los Mapuche les fueron robadas sus tierras durante muchos años, y habían sido considerados una raza negada. Aceptó que se encontraban apremiados por una realidad brutal. Aclaró que los problemas de los Mapuche no podían solucionarse sólo en función de la reforma agraria, porque había un problema antropológico cultural (Landau, 2005). Cuando sobrevino el golpe militar, hubo Mapuche detenidos y desaparecidos. En la época de la dictadura se dividieron tierras comunales y fueron entregadas como propiedad privada. Pero se fue avivando una identidad que se ha ido fortaleciendo. En la época de la transición democrática hubo un acuerdo con organizaciones representativas de pueblos originarios en el que los indígenas aceptaban transitar a la democracia por la vía institucional. En 1993 se dictó una nueva ley indígena, pero la reforma constitucional fue rechazada por el Congreso Nacional. Surgió un gran conflicto frente a un megaproyecto hidroeléctrico, y sobrevino la represión. A finales del siglo XX comunidades demandaron la restitución de tierras que una empresa forestal los había despojado. Una vez más hizo presencia la represión, pero entonces se acusó a los Mapuche de terroristas. Un juez los absolvió, pero al Suprema Corte anuló el juicio y hubo varios condenados. A inicios del siglo XXI la Corte Interamericana de Derechos Humanos determinó que no se había cumplido con el debido proceso. En 2007 se realizó una larga huelga de hambre de presos políticos Mapuche. Hubo jóvenes que comenzaron a defender su lengua, y plantearon la lucha por su autonomía. Los Mapuche no han cesado de exigir su reconocimiento. También han emprendido la defensa de la madre tierra en contra de las afectaciones ambientales (Bengoa, 2011, p. 89-10). Los diferentes gobiernos no han entendido su sentimiento por la madre tierra. La izquierda quería reducir la actuación de los pueblos en los marcos campesinos. Pero los Mapuche no ven la tierra como un bien, sino como una madre. Su cultura respeta la dualidad del ser humano y de los seres vivos. Defienden denodadamente la naturaleza (Díaz, 2019).

En 1994 Argentina reconoció en una ley "la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas", así como la "posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan". Esta ley fue un

avance, pero la realidad está lejana a lo que dice. A inicios del Siglo XXI el pueblo Mapuche denunció que el sistema capitalista depredador quería su desaparición ideológica. Señalaron como su gran enemigo la transnacionalización de la economía, pues la inversión forestal y los proyectos turísticos iban contra sus tierras y cultura. Más del 90% de sus tierras se encuentran ocupadas por latifundios. Lagos del pueblo han pasado a manos de inversiones turísticas, y también se usan para centrales eléctricas. Una forma de despojo y de dominación es el hacerlos pensar que pertenecen a una provincia. Además, se ha impulsado una política de cooptación, pues se intenta convertir las organizaciones Mapuche en ONGs, porque los quieren hacer funcionales al sistema. Se interviene con proyectos de políticas social para someterlos. El Estado chileno no ha tenido voluntad de resolver las grandes demandas Mapuche; ha ido contra ellos, persigue a sus dirigentes, incrementa la represión, y existen muchos dirigentes procesados. Los Mapuche se han propuesto la reconstrucción de su nación dándole valor a su vida y su territorialidad con respeto al equilibrio ecológico, enraizando y profundizando la lucha por su autonomía desde cuestiones cotidianas. Han aprendido que tienen que reconstruir desde sus recursos y capacidad con autonomía desde lo local. Saben que no pueden quedar reducidos en una lucha jurídico institucional, sino que están en un proyecto más amplio. Trabajan por construir espacios de territorialidad donde se hermane la gente solidariamente. Hay organizaciones Mapuche que plantean que su lucha es antilogárquica y anticapitalista. (González, 2002).

Las demandas del pueblo tienen que ver con autonomía jurisdiccional, recuperación de tierras ancestrales, libertad económica, y el reconocimiento de su identidad cultural. Su cultura está en contacto con la naturaleza pues defienden tierra, montaña, ríos. Los Mapuche se han opuesto a que el territorio sagrado está ocupado por grupos empresariales que explotan recursos forestales e hídricos. Al ser despojados, sus elementos sagrados son violados. El pueblo Mapuche también ha ido multiplicando organizaciones de todo tipo tanto en Wallmapu como en las grandes ciudades. En la capital chilena hay una Coordinadora de Organizaciones de Estudiantes Mapuche que reúne agrupaciones de casi todas las universidades y ha creado una escuela de mujeres indígenas. Se precisa que las mujeres Mapuche se definen como antipatriarcales, pero no feministas porque no quieren pensar su realidad con los parámetros del feminismo blanco. Hay también colectivos mixtos donde hay gente del pueblo Mapuche y de otras procedencias donde no hay jerarquías. Esos espacios mixtos, así como el feminismo Mapuche, casi no existían una década atrás. La lengua mapuche se ha ido expandiendo (Zibechi, 2018). La organización de Mujeres Mapuche Autoconvocadas nació a principios de 2018 porque se dieron cuenta de que en un país centralizado como Chile en su capital no se hacía eco de lo que sucedía en tierras Mapuche. Han luchado por la anulación de condena de una Mapuche cuyo caso ha llegado a la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) por graves irregularidades. Han trabajado junto a diferentes redes internacionales de apoyo al pueblo Mapuche con el objetivo de presionar y mostrar a la comunidad internacional que el estado chileno ha sido sistemáticamente violador de derechos humanos. Las integrantes de esta organización son mujeres Mapuche que se ven cruzadas por diferentes violencias (Cifuentes, 2019).

En la segunda década del siglo XXI ha crecido la lucha contra las múltiples opresiones que sufren las Mujeres mapuche. Un juez en Argentina ordenó el allanamiento de varias casas de una comunidad Mapuche, a mediados de septiembre de 2017, lo cual se hizo con violencia y aun quema de casas. Benetton que es el mayor propietario de tierras de Argentina, se ha dedicado a no respetar los derechos de los Mapuche a sus tierras. La Patagonia Mapuche ha ido siendo invadida por multimillonarios. Ante esto también ha aumentado la resistencia. Hay una infinidad de ejemplos prácticos. Un caso relevante es el del Lof Mapuche Vuelta del Río donde las mujeres Mapuche no se han dejado. En otro Lof vecino, el gobierno municipal de El Maitén ha pretendido instalar en tierras Mapuche un centro de esquí. Eso significaría afeitar las montañas, dañando el bosque como así también los espacios espirituales sagrados de la comunidad. Los Mapuche promueven un turismo que respete la ecología y luchan con fuerza por defender la tierra. Se han ido consolidando por medio de una variedad de acciones, y sobre todo por la devolución de tierras. Va en avance un proceso de descolonización que implica la recuperación del territorio usurpado, y también de sus mentes y conciencias. Han ido recuperando además su medicina ancestral, y han defendido una educación identitaria, y una

alimentación natural, y soberana. Otra veta de la consolidación del movimiento Mapuche es el fortalecimiento de sus las mujeres que han ido avanzando en saberse seres enraizadas en la Ñuke Mapu (Madre Tierra), y nutridas por ella de poder (Millán 2019).

REPRESIÓN CONTRA EL MOVIMIENTO MAPUCHE

La represión contra el pueblo Mapuche no es algo reciente. Las comunidades llevan años reclamando tierras sobre las que tiene derechos históricos. Se les encarcela, e incluso ha habido muertos. La violencia policial contra los Mapuche se ha agudizado desde inicios del siglo XXI.

Un caso paradigmático que evidenció la cruenta represión contra los Mapuche irrumpió en 2017 en Argentina. El joven artesano Santiago Maldonado que acompañaba a un grupo Mapuche del Pu Lof de Cushamen que protestaba contra la empresa Benetton, la cual pretendía arrebatarles sus tierras por medio de una venta ilegal, fue encontrado muerto después de estar desaparecido dos meses y medio antes, cuando huía de la represión de la gendarmería. Funcionarios del presidente Macri e importantes medios de comunicación difundieron noticias falsas sobre Maldonado (que había huido a Chile y que pertenecía a un grupo terrorista). La investigación sobre su caso estuvo plagada de graves irregularidades y acciones ilegales de parte de las autoridades (como el hecho de que plantaron pruebas falsas y espionaron a su familia). Esto suscitó una fuerte repulsa internacional y se organizaron marchas de protesta que exigían al gobierno que no cerrara el caso y que prosiguiera con la investigación debido a las graves irregularidades de las autoridades y de la justicia. Ese mismo año, frente al Lago Mascaradi, el Lof Lafken Winkul Mapu sufrió una cruenta represión por miembros de la policía federal que se llevaron detenidas a varias mujeres Mapuche junto a sus hijos. Esta comunidad Mapuche conformada por unas varias familias, se asentaron en un predio territorial que se encuentra bajo el dominio del estado argentino, a través de Parques Nacionales. Los funcionarios denunciaron a los miembros de la comunidad como usurpadores, iniciando de este modo una causa judicial para desalojarlos por la fuerza por orden judicial. Los excesos y abusos asociados al caso alcanzaron un nivel de violencia inusitada, que generó entre varios crímenes el asesinato de Rafael Nahuel, joven Mapuche de 22 años. La escritora Mapuche Millán lamentaba que las movilizaciones masivas que se desataron para apoyar a Maldonado, no se hubieran repetido para el joven Mapuche Rafael Nahuel, ni para ninguna de las mujeres y jóvenes Mapuche que han soportado tantos abusos (Millán, 2019). El premio Nobel por la Paz, Adolfo Pérez Esquivel, en un prólogo a un libro colectivo que explora la deuda histórica en torno a los derechos de los pueblos originarios y la Madre tierra, destacó que el texto de ese libro había entrado a imprenta en un momento muy dramático por los casos de Maldonado y Nahuel, víctimas de la represión contra los Mapuche. Denunció que en ambos casos el gobierno había apoyado el accionar represivo y había intentado inculpar a las propias víctimas. Se acusaba de usurpadores a los dueños originarios de sus tierras y se protegía a grandes empresarios extranjeros que compraban tierras conociendo los reclamos indígenas y sociales. Pérez Esquivel llamaba la atención de que esos hechos trágicos que todavía esperaban una justicia imparcial habían puesto en la escena mediática la existencia de pueblos originarios en Argentina. Esa era una manera lamentable para que llegara a oídos de la sociedad que aquellos a los que se declaraba extinguidos, todavía estaban presentes y reclamaban reconocimiento de sus existencia, su identidad, su cultura, sus territorios... Aunque nadie podía negar su presencia, proseguían los vilipendios, estigmatizaciones. Era lamentable que algunos medios de comunicación calificaran a los pueblos originarios de violentos y extranjeros. Se criminalizaba a quienes habían sido despojados de sus tierras y se favorecía a grandes inversionistas extranjeros que habían comprado tierras con las comunidades dentro. El premio nobel de la paz hacía ver que los derechos de los pueblos como derechos colectivos no podían separarse de los derechos de la Madre tierra. Apuntaba que el accionar transformador de los pueblos era el único capaz de frenar la violencia genocida que se estaba llevando a cabo en varias geografías (Pérez Esquivel, 2019). Cuando el académico argentino Claudio Katz recibió un premio por su libro sobre la teoría de la Dependencia

50 años después, entre varios personajes destacados dedicó su premio a Maldonado. A partir de esos asesinatos parte de la sociedad argentina se ha solidarizado con los Mapuche. La lucha de este pueblo consiguió en marzo de 2019 que en una causa en que se acusaba a integrantes de la comunidad Mapuche Pu Lof de ocupar territorios del italiano Luciano Benetton, se declarara la absolución de los Mapuche. Pero el Estado argentino ha seguido criminalizando la protesta del pueblo mapuche que se defiende de las transnacionales europeas, canadienses y estadounidenses (Redacción La Tinta, 2019).

Otro caso paradigmático fue el asesinato por la espalda de Camilo Catrillanca en 2018, a manos del Comando Jungla, perteneciente al cuerpo de Carabineros chilenos. También se manipularon pruebas, y la autoridad difundió una versión falsa. Esto fue denunciado como crimen de Estado inscrito en una escalada militarista, con tintes racistas, en favor de empresas forestales y latifundistas (Recamier, 2018). Las comunidades Mapuche organizaron un mes de acciones de protesta, exigiendo el retiro de la zona Mapuche de dicho comando. La sociedad chilena también protestó intensamente contra ese crimen.

El gobierno regional de los Lagos y el alcalde de Ancud en septiembre de 2019 cerraron la posibilidad de consultas frente a la comunidades Mapuche que se oponían a la instalación de un relleno sanitario en un sitio donde nacen varios ríos. La protesta fue criminalizada. En noviembre la Asociación de comunidades y Centro Cultural Mapuche Wallmapu invitaron a las comunidades Mapuche a participar en una concentración a finales de ese mes en el contexto del asesinato de Catrillanca un año antes. Insistieron en condenar la militarización del Wallmapu y los actos de violencia del Estado chileno contra la nación Mapuche y contra los ciudadanos chilenos, pues la respuesta a las grandes movilizaciones populares había sido una sangrienta represión. En un manifiesto se convocó a acciones para recuperar el control territorial y para exigir el esclarecimiento histórico de cómo el Estado chileno durante años había ido ocupando territorio Mapuche (Zibechi, 2018 y 2018b).

Se ha criticado el uso abusivo de la detención preventiva resultante del uso de la Ley Antiterrorista heredada de Pinochet y condenada por la CIDH. En la lucha por la autodeterminación del pueblo Mapuche un elemento ha sido la repulsa a la brutal represión ejercida por el gobierno. Se ha insistido que los culpables de los asesinatos de los Mapuche han sido gobernantes chilenos, pues los gobiernos de la Concertación militarizaron la Araucanía y han sido responsables del asesinato de otros comuneros. Cada vez más se han ido conociendo situaciones como amenazas hacia quienes luchan contra construcciones de represas y de proyectos que deterioran la naturaleza. Son muchos los casos de abusos, pero algunos trascienden hacia la opinión pública, como una Mapuche que las autoridades quisieron hacer pasar como suicida. Se demostró que había sido asesinada por su lucha en la defensa territorial. Para esta etapa hubo colectivos que conectaban la lucha por la autodeterminación con la oposición al sistema capitalista (Corresponsal LID Chile, 2018).

Las movilizaciones que repudiaban la represión del pueblo Mapuche se extendió en decenas de ciudades chilenas. En la capital hubo una centena de cortes de calle, con barricadas y hogueras, durante horas, con cientos de vecinos. En algunas zonas las movilizaciones se prolongaron durante 15 días. Los asesinatos de integrantes del pueblo Mapuche se han venido dando ante una expansión territorial del movimiento Mapuche que ha ido recuperando tierras. El pueblo Mapuche ha ido avanzando en la defensa de su libre determinación en una lucha anticolonial (Zibechi, 2018).

Se hizo evidente que los grandes planes de la industria forestal acrecentarían la violencia. Los proyectos para aumentar superficies plantadas para triplicar la producción de pulpa de celulosa de la más grande planta de Latinoamérica implicarán impactos ambientales, sociales y económicos a los que se oponen las comunidades Mapuche. Se ha evidenciado que es inviable el modelo extractivista y exportador neoliberal por sus impactos en la crisis climática y en la profundización de las desigualdades sociales (Solervicens, 2018).

El asesinato del joven Mapuche reveló la impunidad y abusos de la policía en la Araucanía y en el resto de Chile, y despertó conciencia sobre la banalización de las muertes de Mapuche. Detrás del asesinato se encontraba el modelo de acumulación de las forestales y las empresas hidroeléctricas. Este crimen fue

echando luz sobre el modelo neoliberal globalizante y depredador de acumulación que se encuentra en la raíz de la usurpación de territorios Mapuche en la Araucanía (Solervicens, 2019).

Un vocero de la Coordinadora Arauco-Malleco ha destacado que luego de la muerte del joven comunero Mapuche, la agudización del conflicto se ha hecho inocultable. De manera desesperada, el gobierno de Sebastián Piñera ha intentado poner un alto a las acciones de resistencia y descontento. Los Mapuche consideran que todos los políticos son semejantes. Desde la causa Mapuche no ven a la clase política muy diferenciada, sino articulada a ese Estado (de tipo colonial y racista), como parte del andamiaje de poder, del sistema de dominación que los oprime. Señalan que el Estado ha sido protagonista en la negación al derecho sobre el territorio y la devolución de las tierras. A esto se suma la negación de sus libertades con una ocupación tal, que los Mapuche no se sienten libres y se les niega su autodeterminación. Denuncian que la comisión investigadora de la muerte del joven Mapuche ha sido una farsa. El gobierno ha reinstalado la doctrina de seguridad nacional en la que el enemigo interno y a quien hay que combatir es el pueblo Mapuche. Varias organizaciones Mapuche han ido entendiendo que tienen la responsabilidad de luchar por la autonomía y la restitución territorial. El gobierno trata de realizar acercamientos con algunos sectores, pero no con el movimiento Mapuche en lucha. Se denuncia la existencia de un proceso de militarización que conlleva una criminalización y fuerte violencia en contra de comunidades movilizadas. La respuesta ha sido la autodefensa y la resistencia. Precisan que el movimiento Mapuche no está luchando en contra de la sociedad chilena ni el chileno común, pues su confrontación directa es con el empresariado comprometido en zona de conflicto, y el principal empresariado ahí es la industria forestal. Acusan al Estado de estar subyugado por los intereses del gran capital (González, 2019).

Una manifestación pacífica realizada el 20 de marzo de 2019 en Temuco fue reprimida. Analistas Mapuche destacaron que correspondía a la violencia explícita y sistemática instalada en el Wallmapu desde 1881 en adelante, cuando los intelectuales y académicos chilenos promovieron lo que denominaron Pacificación de la Araucanía. Se ha hecho ver que para el Mapuche esa fecha constituye el origen de la violencia estructural que se expresa en la doctrina de la negación de todos sus derechos, políticos, civiles y económicos. Junto a la represión ha estado aparejada la impunidad. Se ha resaltado que los Mapuche han venido denunciando en las últimas tres décadas que un Mapuche es culpable y condenado antes de entrar a un tribunal. No sólo el gobierno actual criminaliza a los Mapuche, sino que existe esa inclinación en la mayoría de la clase política chilena heredera de las oligarquías coloniales desde principios del siglo XIX. También los grandes medios de comunicación han venido inculcando la criminalización, por eso no pocos exculpan a los responsables de la represión del 20 de marzo diciendo que se hizo porque los participantes no pidieron permiso. “Instalado transversalmente el odio (...) en la sociedad chilena en contra del Mapuche, se procede al saqueo y precarización múltiple, aplaudidas por las masas mientras las élites se perpetúan con toda impunidad y bajo la inmunidad legal, confiscan recursos y reprimen toda denuncia posible (...). Y mientras miles de chilenos aplauden el genocidio y exterminio cultural Mapuche, ocurre la mayor precarización de sus derechos civiles y políticos” (Curín, 2019).

La comunidad de Temucucui se reunió el 23 de marzo de 2019 para retomar su agenda Mapuche analizando su marcha pacífica de tres días antes y para establecer una estrategia organizativa para defenderse de la represión. Ante los actos represivos de opresión, domesticación y colonialismo que continúa implementando el gobierno de Chile, ratificaron su firme disposición de seguir promoviendo y protegiendo sus derechos colectivos. Convocaron a una nueva movilización en Temuco para el 3 de abril. Denunciaron que el gobierno pretendía criminalizar al movimiento Mapuche y desprenderse de la responsabilidad que le corresponde en las tensiones y controversia en la Araucanía. Apelaron a su derecho a la libre determinación hasta conformar un gobierno al más breve plazo, y con este objetivo realizarían otra sesión para adoptar un estatuto de gobierno Mapuche. Agradecieron a quienes los acompañaron en la marcha del 20 de marzo (Comunidad de Temucucui, 2019).

Pese a la represión, en Argentina la lucha Mapuche se ha ido expandiendo. Un escritor atento a esa lucha ha enfatizado que la invasión contra las tierras del pueblo Mapuche ha implicado un contenido genocida impune. Tanto en Argentina como en Chile predomina una situación de dominación colonial (Pairican, 2019, p. 85-88). La represión ha tenido varias vertientes y el pueblo Mapuche tiene una gran cantidad de presos políticos. Hay decenas de comuneros Mapuche procesados y condenados por delitos contruados por su lucha contra las grandes empresas que destruyen la naturaleza (Zibechi, 2018).

LA LUCHA ACTUAL DEL PUEBLO MAPUCHE

Los Mapuche tienen diversas formas de pensarse colectivamente. Coinciden en tener en cuenta su historia y su interacción con otros sujetos. Se oponen a la dominación cultural, a las políticas integracionistas y genocidas. Critican las invasiones chilena y argentina que intentaron la desarticulación de un pueblo originario y de su territorio. Se oponen a las formas de dominación que va adquiriendo nuevos ropajes. En la época del neoliberalismo los gobiernos propusieron la fórmula de inclusión que no respondía a las demandas regionales ni a los conflictos de los pueblos originarios. El capitalismo, los Estados y las grandes empresas transnacionales y locales adoptan discursos de respeto que son sospechosos porque no cuestionan ni desmantelan jerarquías, desigualdades coloniales y raciales históricas arraigadas. En el presente persiste el colonialismo y ha extremado la criminalización de la lucha del pueblo Mapuche. La dominación intenta promover un sujeto Mapuche que esté inserto en el modelo invasor. No sólo hay exclusiones sutiles, sino descaradamente violentas. Se ha agudizado la precarización laboral, y se ha postergado el drama de comunidades desgarradas por conflictos internos y externos no resueltos. Siguen las políticas coloniales. Muchos jóvenes Mapuche que intentaron la recuperación de las tierras de su pueblo sufrieron la pérdida de la vida. Los Mapuche han vivido una historia de subyugación, pero actúan resistiendo y dinamizando sus luchas (V.V. A.A. 2013). La defensa de su territorialidad y la autonomía han sido lo central (Pichinao, 2013).

Ser Mapuche tiene que ver con una concepción del universo, con un modo de relacionarse con los otros, y con la naturaleza que el capitalismo liquida. Adaptarse al sistema capitalista elimina su identidad cultural (Bautista, 2019). La explicación de la naturaleza y la sociedad Mapuche es circular y horizontal. No hay un dios creador. No es patriarcal, hay roles pero no existe esta cuestión jerárquica que funciona en los Estados. No hay un verticalismo en la relación de los que mandan y los que obedecen. Existe la función de los lonkos, pero actúan según el consenso del conjunto de la comunidad o de las comunidades. El ejercicio del poder en la sociedad Mapuche no tiene nada que ver con el ejercicio del poder en las sociedades occidentales. Los toki, son los que gestionan y organizan las luchas cuando hay necesidad. El rol de toki era un cargo que además se elegía (nada de cuestiones hereditarias), a veces no coincidía con el rol del lonko y cuando terminaba la coyuntura bélica, el rol del toki cesaba. Después, con el estado permanente de guerra, el rol de toki a veces se fusionó con el rol de lonko pero no de manera instituida, normalmente los roles eran diferenciados con la característica provisoria del toki. Otro rol es el weupife que es el encargado de tener en su memoria la historia oral del pueblo, que se ejerce como arte dramático, o sea el weupife personifica. El año para los pueblos originario no empieza el primero de enero, inicia en otro momento, que coincide con el solsticio de invierno y se hace una ceremonia particular para recibirlo. El idioma Mapuche, el mapuzungun, es lo que entiende la tierra en ese rincón del planeta (Redacción La Tinta, 2019).

La lucha del pueblo Mapuche ha tenido un tinte autonomista en lo que respecta a la demanda de tipo territorial, y se propone reconfigurar un mapa territorial para el pueblo-nación Mapuche. El problema es que o las tierras siguen de manos de la propiedad usurpada (depredadora y capitalista), o son devueltas al pueblo-nación Mapuche para reconstruir un tipo de sociedad de un pueblo originario (González, 2019).

En 1991 una organización Mapuche hizo un llamado para confeccionar la bandera de la nación Mapuche. Se presentaron 500 diseños. Se optó por uno de ellos: Azul, como color de la vida; blanco que implica limpieza y curación; amarillo por el sol, rojo por la fuerza, verde por la naturaleza. En el centro hay un tambor Mapuche

que incluye los puntos cardinales. En las orillas hay cruces alineadas que recuerdan el conocimiento y la manufactura. También existen otras cinco banderas que corresponden a diversos territorios.²

La página Enlace Mapuche Internacional daba cuenta de tres decenas de diversas organizaciones Mapuche. En Bariloche desde 2010 se ha consolidado la organización Mapuche denominada Espacio Articulación Mapuche y Construcción Política. En 2015 consiguió que el municipio reconociera lo intercultural a través de una ordenanza, que sería la ley de la ciudad, pero después de un periodo donde algo se pudo avanzar, sobre todo con el anterior gobierno, en 2019 esta norma se ha quedado en letra muerta. Aunque la ciudad se considera una entidad de origen suizo argentino, está asentada en territorio Mapuche ancestral. Se han multiplicado las organizaciones que han incluido la creación de espacios mixtos (integrados por Mapuche y blancos). Otro elemento sorprendente ha sido la expansión de la lengua Mapuche.

Las organizaciones del movimiento Mapuche se han valido del diálogo, recuperaciones simbólicas, marchas civiles, autodefensas y oposición a los símbolos del capitalismo (Pairican, 2019, p. 85-88). Dentro de su diversidad, el pueblo Mapuche ha estado resistiendo para recuperar y fortalecer su existencia, su modo de vida que implican autonomía, independencia y libre autodeterminación. Se opone a la invasión de su territorio, que primero fue ocupado por los ejércitos de los Estados argentino y chileno, por oligarquías, por colonos, y actualmente están también en lucha contra las industrias forestales, energéticas, pesqueras, salmoneas, mineras y petroleras. Las comunidades del pueblo Mapuche buscan vigorizar su agricultura y ganadería familiar, el intercambio de sus productos, y la defensa de su cosmovisión, de sus formas ancestrales de vida. Defienden su territorio contra el saqueo de los proyectos extractivos y los que dañan al ser humano y la naturaleza. Discuten cómo deben vivir en este mundo y avanzar en su autodeterminación. Cuidan la madre tierra, la biodiversidad, la armonía entre ellos y su entorno. El territorio lo consideran no sólo como algo físico, sino múltiple, asociado a su cosmovisión y a su búsqueda de buen vivir. Hay sectores que se posicionan claramente como autonomistas y anticapitalistas.

LAS DIVERSAS OPCIONES ANTE LA GRAN MOVILIZACIÓN DE FINALES DE 2019

Con la gran movilización chilena a finales de 2019 contra el capitalismo neoliberal los chilenos y los Mapuche tomaron calles de todo el territorio. Muchos manifestantes ondearon banderas Mapuche (Martínez, 2019). Se destacó que la bandera Mapuche había sido tomada por los chilenos como un símbolo de su protesta. Durante las jornadas del Paro Nacional chileno a finales de 2019 muchas mujeres cantaron y bailaron contra una sociedad machista cómplice de la impunidad, de la violación y del asesinato a las mujeres. Un colectivo feminista representó una canción "El violador eres tú" que tuvo impacto mundial. A su vez, un grupo de mujeres Mapuche de todas las edades, en su lengua, replicaron esa representación que se hizo viral en las redes sociales. La escritora Victoria Padilla recordó que la antropóloga Rita Segato había escrito que la canción indicaba que quien violaba era el sujeto moral del poder, porque la violación colocaba a la mujer en el lugar que le había asignado, la atrapaba en su cuerpo indicando que estaba bajo él (Padilla, 2020). Las protestas lograron que el gobierno anunciara una nueva constitución, pero tanto las organizaciones chilenas como Mapuche señalaron que era una trampa de un Estado criminal antidemocrático porque no permitía la participación de los movilizados. En este contexto los Mapuche anunciaron la instalación de un gobierno paralelo al sur del país, argumentando que ese era un derecho que les correspondía a un pueblo en resistencia (Lucena, 2019).

En la coyuntura de la posible elaboración de una nueva constitución chilena que se despojara de la herencia pinochetista, se produjeron muchas discusiones, reflexiones y acciones. Se desató un espíritu constituyente.

² Esta información se encuentra en un blog: <https://informacionmapuche.blogspot.com>.

El pueblo Mapuche se pronunció ante el informe de la Alta Comisionada para los Derechos Humanos de Naciones Unidas sobre Chile y el pueblo Mapuche (que cubría del 30 de octubre al 22 de noviembre). No hay que olvidar que dicha comisionada fue Presidenta de Chile en dos ocasiones. Dicho informe fue examinado con sumo cuidado. De entrada el pueblo Mapuche planteó que lo valoraba porque revelaba las causas del estallido social por parte del pueblo chileno y describía las desmedidas reacciones del presidente Piñera, que incluían varios hechos constitutivos de violaciones flagrantes a los derechos humanos por parte de los agentes del Estado. Llamaba la atención de que el informe abordara la situación de los pueblos indígenas y del pueblo Mapuche de manera marginal y tangencial y con claro tinte discriminatorio; que omitiera las normas internacionales que reconocían y protegían los derechos del pueblo Mapuche; y que esto se hubiera irrespetado en el marco de las movilizaciones sociales. Era lamentable que la comisionada reprodujera su versión restrictiva y diluida que había tenido durante sus dos periodos presidenciales. Eso correspondía a las nociones de la clase política chilena, lo cual se alejaba de otros informes de la ONU. En cuanto a la propuesta de la clase política chilena de una nueva constitución, la comisionada no recogía lo que pensaba el pueblo chileno, sino las posiciones dominantes de los últimos años por parte de los gobiernos chilenos. Le recordaban a la comisionada que los reconocimientos constitucionales respecto a los pueblos indígenas eran acciones del pasado y que no habían sido efectivas. Insistía el pueblo Mapuche que el derecho internacional había establecido el derecho a la libre determinación indígena, cosa que el informe de la comisionada omitía. En cuanto a las graves violaciones a los derechos humanos que el informe contenía, se planteó que esto debía ser base para que las víctimas presentaran sus denuncias ante la Corte Penal Internacional regulado por el Estatuto de Roma que tipificaba hechos similares de otros gobiernos del mundo que habían reprimido las movilizaciones sociales y que habían sido castigados severamente. El pueblo Mapuche anunció que se quejaría ante la Relatora Especial de la ONU sobre Pueblos Indígenas. También enviaría una nota de protesta ante el Comité Internacional contra la Discriminación Racial enfatizando la distorsión que generaba la comisionada con el pueblo Mapuche y sus derechos. Además informaría al Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas de la ONU, órgano subsidiario del Consejo Económico y Social y ante el Mecanismo de Expertos sobre Derechos de los Pueblo Indígenas.³

A finales de 2019 en Temuco se realizó la Segunda Sesión de la Asamblea Constituyente Mapuche con la asistencia de 300 dirigentes Mapuche de diferentes regiones chilenas. Apelaron al derecho internacional que confería a los pueblos la libre determinación. Esta Asamblea resaltó que la redacción de un Estatuto del futuro gobierno Mapuche era un hecho histórico, porque el pueblo Mapuche comenzaba así a redactar su constitución. Se informó que en esa sesión se examinó dicho estatuto, que contenía 36 artículos, en los que se delineaban la Nación Mapuche, su territorio, la capital del autogobierno, los símbolos, la lengua, las relaciones con municipios e instancias regionales, los valores del autogobierno Mapuche y su relaciones con el Estado chileno. Se establecía la elección del Autogobierno y del poder legislativo Mapuche. Se decidió que ese Estatuto fuera discutido en las familias, comunidades, identidades territoriales y todas las formas de organización contemporáneas que se habían dado el pueblo Mapuche (Huilcaman, 2019).

Hubo escritores que apuntaban la urgencia de que los Mapuche se liberaran del colonialismo, reforzándose como sociedad, abriendo espacios para lograr un nuevo entendimiento basado en aspectos étnicos de respeto y tolerancia, así como con justicia y reparto de lo que se le adeudaba. Se había ido extendiendo en varios espacios la conveniencia de que Chile fuera pensado como un Estado Plurinacional. Esa idea había ganado adhesión entre los partidos criollos y entre muchos de los manifestantes que desde el estallido del 18 de octubre ondeaban la bandera Mapuche. Para no pocas de las organizaciones Mapuche ese concepto conectaba con los argumentos y las luchas que los Mapuche habían llevado adelante por décadas para liberarse y conseguir control territorial. Se examinaba cómo otros Estados habían adoptado la Plurinacionalidad que reconocía a los pueblos originarios como actores y sujetos de derechos colectivos. Se constató que ante esto se configuraban varias tendencias. Se recordó que en 1981 la organización Ad Mapu,

³ Esta reacción se encuentra <http://futatravun.blogspot.com/2019/12/reaccion-y-acciones-ante-el-informe-de.html>

nacida de los Centros Culturales Mapuche había impulsado el debate de la autonomía al interior del movimiento, en conexión con los debates internacionales. Después otras organizaciones fueron profundizando en esta aspiración política. Hay organizaciones que han optado por la vía institucional como camino para desmantelar la república homogénea. Algunos líderes al interior de los partidos chilenos querían que hubiera una definición de los derechos fundamentales. Esto implicaba la búsqueda de la Plurinacionalidad “desde arriba”; a partir de los cargos aceptados por algunos miembros de la corporación Mapuche en el gobierno. Había quienes argumentaban que la adopción del Estado Pluricultural podría abrir la posibilidad de una vía Mapuche a la autodeterminación, que se podría aprovechar para desmantelar las estructuras de dominación en las tomas de decisiones económicas y políticas. Lo preocupante era que los derechos de las naciones indígenas habían quedado supeditados a la voluntad de los partidos criollos. Existían organizaciones que preferían un gobierno Mapuche independiente. Se fue consolidando una corriente que defendía una autodeterminación desde abajo, y no compartía la Plurinacionalidad como horizonte, pues se alertaba que eso que podría reforzar a un Estado que se expandió durante la ocupación de La Araucanía. Como se había visto en otros Estados, la vía del Estado Plurinacional podría domesticar los derechos de los pueblos originarios. El dirigente Mapuche Aucan Huilcaman señalaba que el Estado Plurinacional sería un parteaguas en el ascenso de la autodeterminación, pues impondría una nueva institucionalidad chilena que no beneficiaría a la sociedad Mapuche, sino revigorizaría institucionalidades criollas administradas por funcionarios Mapuche. Se apuntaba que no habría que olvidar las acciones estatales para desarticular las organizaciones Mapuche, por medio de montajes judiciales y una campaña mediática que buscaba debilitar el movimiento. En eso se habían combinado el clientelismo y la represión. Por esto cualquier acción proveniente del Estado era vista con recelo por integrantes del movimiento que aspiraban al Control Territorial. Habría que tener en cuenta que muchos dirigentes estaban en la cárcel por hechos relacionados con la lucha en pos de la autodeterminación. La estrategia del Control Territorial desde abajo tenía que ver con otras formas de hacer política. Todo esto ofrecía un panorama complejo. Ciertamente la gran movilización popular sostenida había llevado al retroceso político del proyecto neoliberal. Pero el Estado buscaba la restauración del viejo orden. Dependería de la fuerza de los movimientos para que esto no sucediera (Pairican, 2019, p. 85-88).

Habría que destacar que la experiencia de la organización Control Territorial mostraba que era viable la alternativa de la autodeterminación. A finales del siglo XX e inicios del XXI la Coordinadora Arauco Malleco había hecho ver que el Control Territorial era un proceso para conquistar la autodeterminación como una oposición al modelo capitalista; y además era una estrategia para reconstruir el Wallmapu desde abajo. Esto implicaba la disputa por el territorio; recrear el hábitat del Buen Vivir, la defensa del mismo ante la decisión del Estado y consolidar dicho espacio territorial a partir del retorno de los habitantes Mapuche al territorio para continuar con la reconstrucción del Wallmapu. Varias organizaciones se han ido delineando por una autonomía desde abajo.

LA INTENSA Y ANUDADA RELACIÓN ENTRE EL ZAPATISMO Y EL MOVIMIENTO MAPUCHE

Los zapatistas pronto mostraron interés en conocer la lucha de los Mapuche contra las grandes empresas que depredaban su territorio. En una de sus primeras comunicaciones el Subcomandante Marcos se identificó con los Mapuche de los Andes. En 1995 un guardabosques argentino viajó a México para regalarle a algún zapatista un poncho Mapuche como algo simbólico. La presencia de la lucha del pueblo Mapuche ha estado presente en varias de las intervenciones públicas del zapatismo. A inicios de 2013 el vocero zapatista Subcomandante Marcos al término de un importante comunicado zapatista lanzó el grito de “¡Marichiweu!” que en Mapuche significa Venceremos diez veces, esto en alusión al pueblo Mapuche que en esos momentos sufría uno de los ataques más duros de los últimos tiempos. A mediados de ese año cuando invitaba a la escolita zapatista, reflexionaba que no le podrían enseñar algo de lo que era resistir a la continua

guerra de despojo y de exterminio a sus hermanos mayores, entre los que se encontraban el pueblo Mapuche. En 2014 Marcos recordó a varios nombres que habían sido abatidos o desaparecidos por el actuar cobarde de agentes represores estatales y empresariales, entre ellos, mencionó al joven Matías Catrileo y a los presos del pueblo Mapuche. Matías Catrileo era considerado un weichafe (guerrero) del Pueblo Mapuche quien asumió la causa de recuperación de tierras como derecho para las comunidades.⁴ En 2015 en el libro zapatista sobre la ida capitalista puede leerse: “El pueblo Mapuche, en el profundo sur del continente americano, ha resistido el asedio y las campañas de exterminio de al menos dos sistemas sociales y de gobiernos locales y foráneos de todo el espectro político (Comisión sexta del EZLN, 2015: 312). A mediados de abril de 2017 el Subcomandante Galeano afirmó que cuando el presidente estadounidense hablaba de recuperar las fronteras de Estados Unidos decía que era la de México, pero su mirada apuntaba al territorio Mapuche. La radio zapatista en agosto de 2017 difundió el comunicado Mapuche sobre la desaparición forzada de Santiago Maldonado. Se repudiaba la represión estatal contra el pueblo Mapuche. En noviembre esta radio dio la noticia de que fuerzas de seguridad argentinas habían desalojado a la comunidad Mapuche que reclamaba sus tierras en la zona del Lago Mascaradi, y dio a conocer que hubo heridos y mataron a Rafael Nahuel. Esta muerte generó un potente movimiento de protesta. La comunidad Mapuche ha señalado que después del asesinato anterior, el de Santiago Maldonado, el hostigamiento de las fuerzas de seguridad contra los Mapuche han ido en aumento, y que detrás se encuentran intereses inmobiliarios. Se denunció que lo que sucedía en la Patagonia Mapuche era muy grave. A finales de ese año los zapatistas mandaron un abrazo al pueblo Mapuche que seguía siendo agredido por los malos gobiernos de Chile y Argentina. Criticaron las trampas jurídicas usadas para volver a un juicio condenatorio de la Machi Francisca Linconao, junto a otras y otros Mapuche. Enfatizaron que una sola palabra bastaba para describir la lucha del pueblo Mapuche y de todos los pueblos originarios de continente latinoamericano: Marichiweu, diez, mil veces, siempre venceremos. Cuando el comunero Camilo Catrillanca fue asesinado por carabineros chilenos en noviembre de 2018 los zapatistas hicieron una fuerte condena de ese crimen que se daba en el contexto de una ola represiva del presidente Piñera; al pueblo Mapuche le externaron su respeto, solidaridad y alabaron su digna lucha por la vida y el territorio. Se recalcó que el zapatismo conocía la lucha centenaria que el digno pueblo Mapuche realizaba para defender sus bosques y ríos así como la represión y montajes que los cuerpos policiales del mal gobierno chileno efectuaban sobre territorios del pueblo Mapuche para acabar con la defensa de la vida (CNI, CIG, EZLN, 2018). Al iniciar 2019 la radio zapatista dio a conocer que comunidades Mapuche habían establecido un acuerdo por el control territorial del Wallmapu que implicaba la recuperación de tierras y recursos que se encontraban en manos de empresas forestales. Se recalca que se trataba de un proceso de carácter autonomista y anticapitalista frente al Estado y a sus instituciones, y anticapitalista. También se refirió a la marcha en Chile por la Machi Francisca Linconao y otros 11 procesados. En febrero difundió que el juicio contra la weichafe Moira Millán se llevaría a cabo en Argentina con los cargos: “coacción agravada”, por el hecho de que había organizado una manifestación pacífica en 2017 por las violaciones a los derechos de las comunidades Mapuche cometidas por la gendarmería argentina. La luchadora Mapuche ya había sido absuelta en 2018 por un juez, pero el fiscal había apelado la sentencia. En marzo de 2019 la radio zapatista difundió un escrito de la weychafe Mapuche Moira Millán y en agosto de ese año dio a conocer que presentaría su primera novela Mapuche.

El grupo de investigación GIAP en octubre de 2013 sostuvo en Temuco un encuentro con secciones del movimiento Mapuche en el Consejo de Todas las Tierras (CTT) para examinar lo que había sucedido en la escuelita zapatista ese año. El énfasis fue en la autonomía. Se señaló que había un nuevo movimiento Mapuche autonomista. Se precisó que discutían el proyecto autónomo zapatista teniendo en cuenta que existían contradicciones en su seno. Aclaraban que no veían al zapatismo como un “modelo” que pudiera ser copiado por el movimiento Mapuche, sino más bien como una experiencia singular que podía ofrecer nuevos

⁴ <https://diarioelithue.blogspot.com/2014/05/subcomandante-marcos-en-sus-ultimas.html>

puntos de vista que inspiraran la práctica política. Como grupo de investigación querían también conocer la percepción del movimiento Mapuche sobre el zapatismo. Se constataron las diferencias de contexto. Mientras el Estado Mexicano estuvo más bien ausente las zonas altas de las montañas y selvas del sur del país, el Estado Chileno había mostrado que mientras mayor penetración realizaba al interior del territorio indígena, más fácilmente absorbería y disolvería a la nación Mapuche bajo la "nacionalidad" chilena. Otro elemento relevante de diferencia era el territorio, tanto por sus características geográficas como dimensionales. El EZLN dominaba aproximadamente la mitad de la región de Chiapas, es decir, algo así como 1/9 del territorio mexicano. El territorio Mapuche ancestral correspondía a más de 1/3 del territorio chileno. Por eso mismo el Estado Chileno estaba atento a cualquier movimiento insurrecto Mapuche. Otra diferencia tenía que ver con lo geográfico: mientras el EZLN cuenta con densas selvas e intrincadas montañas para la clandestinidad de su organización; el pueblo Mapuche vive o en zonas pobladas, o en áreas desertificadas progresivamente y con altísimos umbrales de vigilancia. Esto implicaba que los procesos autonómicos serían tan diversos como eran los contextos. No obstante, el camino hacia la autonomía ya había comenzado, y se estaba comprendiendo que el rechazo al Estado era el rechazo al capitalismo y sus barbaries (Giap group, 2013).

En el Foro de Defensa del territorio y de la madre tierra que se desarrolló en tierras zapatistas en diciembre de 2019 intervino la Comunidad de Historia Mapuche. Recordó que se trataba de un pueblo milenario con larga historia. Hablaron de la recuperación de su territorio originario, de sus luchas contra el colonialismo, contra el Estado chileno y las transnacionales, de sus asesinados y presos políticos. Insistieron que este pueblo del lado de Chile había mantenido una lucha que fue creciendo desde que llegó la democracia tutelada contra empresas que acaparan sus bosques, contra colonos que han usurpado sus tierras, y contra las leyes que les afectan. Defienden el derecho colectivo de su territorio. Analizaron la masiva rebelión que irrumpió en Chile a finales del 2019. Plantearon que observaban lo que acontecía en el continente latinoamericano. Saludaron a los que resistían y luchaban en defensa de su territorio. Enfatizaron que en estas luchas el pueblo Mapuche estaba presente. En ese mismo foro, mujeres Mapuche residentes en Santiago hablaron de sus resistencias. El Estado violentaba al pueblo Mapuche, que había resistido durante siglos. En los últimos tiempos el pueblo Mapuche tenía un gran respeto por el zapatismo.⁵

Al acto zapatista de celebración del 25 aniversario zapatista, llegó una mensajera Mapuche, Xalkan Nawel, y llevó al zapatismo el saludo de la nación Mapuche. Reflexionó que fueron jornadas en las que se convivió con idiomas locales. Se compartió la voz de la organización Mapuche y de su lucha. Se destacó que eso les implicaba jóvenes vidas ejecutadas, territorios militarizados y autoridades Mapuche judicializadas y condenadas por estados opresores que buscaban quebrar a una nación que ningún imperio pudo dominar (Confederación Mapuche de Neuquén, 2019). Se hizo saber que hubo mensajes de apoyo al Pueblo Mapuche y repudio al terrorismo del Estado chileno. Asistentes de diversos sitios de América Latina enviaron un mensaje de apoyo a compañeras y compañeros Mapuche del Wallmapu, en medio de un contexto de represión, hostigamiento y militarización al interior de las comunidades Mapuche por parte del Estado chileno y argentino. Se expresó la voz de "No a la Ley Antiterrorista"; se repudió la militarización al interior de las comunidades Mapuche, y hubo expresiones de que querían a los niños y niñas Mapuche libres de la violencia Estatal (S/A, 2019). Los zapatistas pusieron al auditorio donde realizaron varias acciones a finales de 2019 el nombre Marichiweu.

⁵ Las informaciones sobre la relación entre zapatistas y Mapuche provienen de las siguientes páginas: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/> y <https://radiozapatista.org/>

LA AUTONOMÍA DESDE ABAJO COMO VÍA DE AUTÉNTICA LIBERACIÓN

La organización colectiva de la economía, salud, educación y gobierno zapatista es el rasgo básico de su cotidianeidad y de la construcción de una autonomía profunda y amplia. Su sistema es descentralizado. En cada región y pueblo/comunidad deciden qué y cómo hacer. Eso está controlado por las asambleas. Los kurdos también han conformado redes de estructuras organizativas autónomas. El papel de las mujeres es fundamental en ambos movimientos. Los dos han avanzado en las creaciones autónomas autogobernadas y abren perspectivas novedosas anticoloniales y a favor de la libertad. Los pueblos se están rebelando para seguir siendo pueblos, para conservarse como tales con nuevas formas de hacer política. En la actualidad estos movimientos no repiten concepciones del pasado, sino que innovan (Zibechi, 2020).

Se ha resaltado que el zapatismo sigue como estrategia la autonomía para resistir los embates de las políticas neoliberales, para defender los patrimonios y recursos naturales con un proyecto civilizatorio alternativo al sistema capitalista. Se ha constatado que una de las victorias del zapatismo en su larga lucha ha sido la conformación de un sujeto autónomo, con hermandades nacionales e internacionales y lealtades compartidas entre reivindicaciones propiamente étnicas y proyectos democráticos de carácter nacional-popular. Ha mostrado capacidad de innovación, aportando en temas cruciales: participación activa de mujeres y jóvenes en los procesos autónomos, nuevas generaciones educadas en preceptos pedagógicos liberadores, asumiendo la dignidad como brújula de la convivencia social y del gobierno como servicio. Estos autogobiernos rebeldes son producto de un prolongado proceso de consulta, con miles de asambleas comunitarias, en el que se forjan sujetos autónomos concientizados, politizados y motivados en el mandar obedeciendo. Han inspirado a otros para que surjan procesos autónomos anticapitalistas, antirracistas y antipatriarcales (López y Rivas, 2020). Una parte importante del pueblo kurdo también ha avanzado desde la autonomía local en un proceso de confederalismo democrático, con dinamismo de las mujeres, y defensa de la naturaleza. Los kurdos de la frontera norte con Turquía no pretenden crear un Estado propio, ni separarse de Siria. Durante muchos años consolidaron ese proceso, pero a finales de 2019 Turquía y las grandes potencias impulsaron una invasión de su territorio que se ha encontrado con una férrea defensa de esa forma de vida, convivencia y defensa. Han demostrado las kurdas y los kurdos de esa región que es viable una alternativa al sistema capitalista por medio del confederalismo democrático (Bayik, 2020). El movimiento de mujeres de Rojava envió un mensaje al Encuentro de mujeres en tierras zapatistas a finales de 2019. Explicó que la situación en el norte y el este de Siria impidió que se enviaran delegadas desde Rojava, pero mandaron un video de Kongra Star a las zapatistas y a las mujeres en lucha (Movimiento de Mujeres de Rojava, 2020).

Uno de los lugares latinoamericanos donde el pensamiento de la revolución de las mujeres kurdas ha ido echando raíces es entre las Mapuche tanto en la parte chilena como argentina. Personas argentinas han viajado al Kurdistan y han participado hasta la muerte por la causa kurda. Quienes así se han acercado a la lucha Kurda, han difundido estas experiencias. Ejemplo de ello es un relevante libro.⁶ Se han ido formando colectivos en ambos países de solidaridad entre los pueblos Mapuche y kurdo, que se han ido hermanando contra el despojo de sus territorios, en sus luchas por defender sus espacios, por ser reconocidos y respetados y han ido recuperando su lengua, que los poderosos les han querido quitar. Se ha destacado que el planteamiento del confederalismo democrático kurdo que surge de autonomías locales confederadas para autogobernarse y que no quiere constituir un Estado sino propiciar la convivencia democrática con la participación de las mujeres y el respeto por la naturaleza ha sido estudiado por colectivos Mapuche. Los kurdos han estado bajo el asedio de una invasión militar agresiva, y los Mapuche han sufrido los estragos de una militarización de sus espacios y una terrible represión. Estas dinámicas han generado que ambas luchas, aunque lejanas en territorio y muy diferentes se hayan ido anudando. Ciertamente no todo es homogéneo. Entre los kurdos existen varias tendencias y posiciones políticas. El pueblo Mapuche también se encuentra

⁶ Un colectivo chileno difundió el libro escrito por dos argentinos sobre las mujeres del Kurdistan (Vaquero y Albani, 2017).

tensionado en varias direcciones: aquellos que están dispuestos a dejar atrás su herencia, si eso significa evitar la discriminación continua y el racismo hacia ellos; aquellos que son apáticos, y aquellos que siguen hablando su idioma y/o participar activamente en organizaciones políticas y sociales para recuperar sus tierras y su autonomía. "Al igual que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), la lucha kurda ha inspirado la formación de nuevos grupos, comités, organizaciones y personas que comparten experiencias similares, y todos van uniéndose en la lucha por su auténtica libertad" (Villanueva, 2018).

Cada uno de estos pueblos tienen sus especificidades, aunque se van propiciando mutuas influencias. Se tendría que repensar los respectivos procesos, pues los Mapuche tienen formas de autoidentificación colectiva. En los últimos 30 años han invocado el concepto de pueblo. A finales del siglo XX plantearon el de nación apelando a que su cultura e historia no es argentina ni chilena, sino Mapuche. Pese a los procesos de varios despojos, no se pudo borrar la identidad colectiva Mapuche. Es cierto que los Estados vencedores impusieron cambios que han afectado a la sociedad Mapuche (despojo territorial, reducción en pequeños espacios, imposición de la estructura de gobierno estatal, dominación neocolonial). Convendría examinar las conceptualizaciones Mapuche de la nación. Se ha querido reducir el discurso nacional Mapuche a un nacionalismo étnico. Pero la construcción política de la nación Mapuche tiene otras dimensiones. Enrique Antileo, citando a Pablo Mariman, llama la atención de que se tendría que distinguir entre el movimiento etnonacional y el movimiento autónomo. Se podría argumentar que en un primer momento el nacionalismo se ha configurado como respuesta a la negación sistemática. No obstante, esto se queda en una respuesta anticolonial ensimismada desprovista de relaciones con otros sectores, pueblos y movimientos. Hay quienes exhortan a plantear nuevos caminos de descolonización. Habrá que tener en cuenta a la diáspora Mapuche. Convendría liberarse de la ideología de la nación en sí, dejar los tintes esencialistas, y huir de la reproducción del pensamiento similar al del opresor. Se ha planteado que un mejor camino sería pensar la nación en una dinámica de liberación, dándole un uso político, al verla como procesos históricos compartidos por una colectividad, reflexionando la construcción de un proyecto político para el pueblo Mapuche que se libre de identidades estáticas (Antileo, 2013, p. 187-208). José Millalen también hace referencia a lo planteado por Pablo Mariman que dice que ser pueblo nación es contar con un territorio, una historia común, una organización socio política, creencias particulares, símbolos propios, sentido de pertenencia, e identidad ante otros. Pero se enfatiza en hacer ver que Estado y nación no son sinónimos. Lo que se constata es que existe un proceso en marcha de la afirmación del sujeto colectivo Mapuche como comunidad política, la construcción de una comunidad nacional Mapuche (Millalen, 2013, p. 235-253). Esto tiene puntos de contacto con los planteamientos kurdos.

Las mujeres kurdas insisten en que la mujer es el origen de la vida, la sociedad y el respeto a la naturaleza. Han realizado un profundo cuestionamiento del Estado. Entender la política basándose en la mentalidad del Estado reproduce las costumbres de usar la política como un método de engaño y opresión. Rechazan crear un Estado-nación porque cuando se crea uno, surgen nuevas elites. Hacen ver que la alianza entre el patriarcado, el capitalismo y el Estado se ha filtrado por todas las grietas sociales. Llamamos la atención de que no hay que confundir los procesos de toma de decisión democrática con la administración pública. Mientras los Estados administran, las democracias gobiernan; mientras los Estados están fundados en el poder, las democracias están basadas en el consenso colectivo; los Estados usan la coerción, las democracias usan decisiones desde abajo. Las luchas contra ataduras estatistas y jerárquicas implican la creación de estructuras que no sean orientadas hacia un Estado, sino que conduzcan a una sociedad democrática y ecológica con la libertad de ambos sexos. Como las kurdas se proponen lograr una sociedad verdaderamente libre, buscan una sociedad que trascienda las estructuras opresivas del Estado nación capitalista (Alonso, 2019, p. 123-170). Si se profundiza en las concepciones kurdas sobre la nación democrática, se comprende por qué abandonan definiciones rígidas de nación. Destacan que un problema principal es el solapamiento del poder y el Estado con la nación. Buscan una sociedad que trascienda las estructuras opresivas del Estado nación capitalista. Argumentan que las comunidades nacionales son más

inclusivas y tienen mayor capacidad que los clanes y otras comunidades de personas. Esto las convierte en comunidades humanas con vínculos más flexibles entre sí. Se han propuesto crear una nación con instituciones autónomas en lo social, económico, y cultural; en el derecho y la autodefensa. De forma general la definen como una unidad de personas que comparten una mentalidad común. Precisan que una nación democrática no está atada a unas fronteras políticas rígidas, a una lengua única, a una cultura específica, a una religión concreta ni a una sola interpretación de la historia. Enfatizan lo relativo a la comunidad. Insisten en que la nación democrática permite que las personas se conviertan en una nación por sí mismas, sin tener que sostenerse en el poder y el Estado. (Ócalan, 2019). Las kurdas han hecho ver que convertirse en nación no es lo mismo que convertirse en Estado, pues hay sociedades nación. Se pronuncian por una administración de la nación democrática partiendo de confederaciones democráticas, locales, regionales, nacionales, y vislumbran que esto es posible llevarlo a dimensiones mundiales. Buscan una nación democrática, donde nación se entiende no como lengua, bandera, patria, sino como la unidad social de gran tamaño que comparte historia y cultura comunes. La nación democrática no está entre fronteras, sino corresponde a una sociedad que se siente afín y comparte valores y mentalidad comunes. La autonomía democrática se libra del Estado-nación. Están en búsqueda de una sociedad igualitaria buscando la emancipación de la mujer y la defensa de la naturaleza. Se proponen tejer una red mundial que devenga en una civilización democrática (Alonso, 2019, p. 123-170).

En el inicio del segundo encuentro internacional de las mujeres que luchan convocado por las zapatistas y que tuvo lugar a finales de 2019 se planteó que el conjunto de mujeres ahí reunidas tenía varios modos de pensarse y actuar, que la diferencia era poderosa si había respeto. Las mujeres zapatistas pidieron que las ahí reunidas compartieran sus dolores y sus luchas. Lo importante era el derecho a la vida. Las zapatistas y otras más estaban contra el patriarcado y el capitalismo. Precisaron que por muchas leyes que se hicieran el capitalismo no concedería sus derechos, por lo que habría defender el derecho a estar vivas y seguir luchando juntas (Mujeres zapatistas, 2019). En la convocatoria a las jornadas de lucha en defensa del territorio y de la madre tierra, un amplio conjunto de pueblos, colectivos y movimientos, entre los que se encontraban mujeres del pueblo Kurdo y mujeres Mapuche, denunciaron que en esos momentos más que nunca el capitalismo se crecía sobre la guerra y el despojo de todas las formas de vida, que ese sistema con su organización patriarcal heredada de sistemas anteriores, y que se había profundizado en los últimos siglos se exhibía como violento enemigo de toda la humanidad y particularmente de las mujeres y de la madre tierra (CNI, CIG, EZLN, 2020).

Zapatistas y kurdos han ido construyendo novedosos movimientos de autonomía desde abajo. El movimiento zapatista se ha caracterizado por la lucha por la continua dignidad (Gómez, 2020). Lo mismo podemos decir de los movimientos kurdo y Mapuche. El mensaje zapatista ha sido la lucha por la vida contra la maquinaria capitalista de muerte (Hernández Navarro, 2020). Ese mismo signo marca las luchas de los kurdos y Mapuche. Las mutuas influencias ente zapatistas, kurdos y Mapuche en el sentido de la autonomía pueden inspirar a otros movimientos para una auténtica liberación de sujeciones estatistas, capitalistas y patriarcales.

BIBLIOGRAFÍA

AGENCIA FARCO (2019) "Comunidad mapuche denuncia entrega de lotes del Parque Lanín a privados", Desinformémonos, 13 de marzo, <https://desinformemonos.org/comunidad-mapuche-denuncia-entrega-de-lotes-del-parque-lanin-a-privados>

ALONSO, J (2019). "Repensar la experiencia kurda", en Hadasa Herrera y Alejandra Guillén, *Revolución de las mujeres y luchas por la vida*, Guadalajara, Cátedra Jorge Alonso, pp. 123-170.

- ANTILEO, E (2013). "Migración mapuche y continuidad colonial", V.V. A.A., Historia, Colonialismo y resistencia desde el país Mapuche, Temuco, Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, pp. 187-208.
- BAUTISTA, V (2019). "La revolución está en el pueblo kurdo", Kurdistan América Latina, 3 de junio, <http://kurdistanamericalatina.org/la-revolucion-esta-en-el-pueblo-kurdo/>
- BAYIK, C (2020). "No se trata de un estado, se trata de la libertad" Kurdistan América Latina, 5 de enero, <http://kurdistanamericalatina.org/bayik-de-kck-no-se-trata-de-un-estado-se-trata-de-la-libertad/>
- BENGOA, J (2011). "Los Mapuches: historia, cultura y conflicto", Cahiers des Amériques Latines núm. 68, pp. 89-10, <https://journals.openedition.org/cal/118>
- CARLSEN, L (2018). "La Patagonia, la lucha mapuche por la sobrevivencia del planeta, Desinformémonos, 5 de septiembre, <https://desinformemonos.org/la-patagonia-la-luch-mapuche-la-sobrevivencia-del-planeta>
- CIFUENTES, L (2019). "Tralcal Inocentes: La campaña internacional que iniciaron las Mujeres Mapuche Autoconvocadas" El Desconcierto, 11 de febrero de 2019, <https://www.eldesconcierto.cl/2019/02/11/tralcal-inocentes-la-campana-internacional-que-iniciaron-las-mujeres-mapuche-autoconvocadas/>
- CNI, CIG, EZLN (2018). "Comunicado al pueblo mapuche, 24 de noviembre, <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/11/24/comunicado-al-pueblo-mapuche/>
- CNI, CIG, EZLN (2020). "Convocatoria a las jornadas en defensa del territorio y la madre tierra", 7 de enero, <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/01/07/convocatoria-a-las-jornadas-en-defensa-del-territorio-y-la-madre-tierra-samir-somos-todas-y-todos/>
- COMISIÓN SEXTA DEL EZLN (2015). El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista, tomo I.
- COMUNIDAD DE TEMECUICUI (2019). "Declaración pública" Mapuexpress, 23 de marzo de 2019, <http://www.mapuexpress.org/?p=27370>
- CONFEDERACIÓN MAPUCHE DE NEUQUÉN (2019). "Werken mapuce en el 25 aniversario del levantamiento zapatista en Chiapas", 4 de enero, <https://argentina.indymedia.org/2019/01/04/werken-mapuce-en-el-25o-aniversario-del-levantamiento-zapatista-en-chiapas/>
- CORRESPONSAL LID CHILE (2018). "El pueblo mapuche se hizo presente en el acto anticapitalista", La izquierda diario, 18 de noviembre de 2018, <https://www.laizquierdadiario.cl/El-pueblo-mapuche-se-hace-presente-en-el-acto-anticapitalista>
- CURÍN, E (2019). "Manifestación Mapuche ¿Qué hay detrás de la Represión del 20 de marzo?" Mapuexpress, 28 de marzo de 2019. <http://www.mapuexpress.org/?p=27394>
- CURVIL, F (2013). "Asociatividad Mapuche en el espacio urbano Santiago, 1940-1970", V.V. A.A., 2013, Historia, Colonialismo y resistencia desde el país Mapuche, Temuco, Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, pp. 155-185.
- CUYUL, A (2013). "Salud intercultural y la patrimonialización de la salud Mapuche en Chile", V.V. A.A., 2013, Historia, Colonialismo y resistencia desde el país Mapuche, Temuco, Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, pp. 257-277.
- DÍAZ, O (2019). "Sobre los mapuche y su lucha", La Haine, 22 de enero, <https://www.lahaine.org/mundo.php/sobre-los-mapuche-y-su-lucha>
- GIAP G (2013). "Mapuche: un camino libertario que une el sur de México con el sur de Chile", 13 de noviembre, <https://casagiap.org/2013/11/13/de-la-autonomia-zapatista-a-la-autonomia-mapuche-un-camino-libertario-que-une-el-sur-de-mexico-con-el-sur-de-chile/>

GÓMEZ, M (2020). "El Estado mexicano frente al EZLN", La Jornada, 7 de enero, <https://www.jornada.com.mx/2020/01/07/opinion/013a1pol>

GONZÁLEZ, A (2019). Derechos de los pueblos originarios y de la Madre Tierra: una deuda histórica, Buenos Aires, CLACSO.

GONZÁLEZ, O (2002). "La lucha Mapuche es nacionalista, anticapitalista y revolucionaria", abril, <http://www.mapuche.n1/espanol/resumenlatino024.htm>

GONZÁLEZ, T (2019). "Nación Mapuche. Héctor Llaitul: No luchamos contra la sociedad chilena ni contra el chileno común", Resumen Latinoamericano, 17 de enero de 2019, <http://www.resumenlatinoamericano.org/2019/01/17/nacion-mapuche-hector-llaitul-no-luchamos-contra-la-sociedad-chilena-ni-contra-el-chileno-comun/>

HERNÁNDEZ N (2020). "El Marichiweu zapatista", La Jornada, 7 de enero, <https://www.jornada.com.mx/2020/01/07/opinion/014a2pol>

HUENUL, S (2013). "construcción sociopolítica de la 'ley Lafkenche'", V.V. A.A., Historia, Colonialismo y resistencia desde el país Mapuche, Temuco, Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, pp. 209-234.

HUILCAMAN, A (2019). "Asamblea Constituyente mapuche para un gobierno mapuche", Revista de Frente, 13 de diciembre, <http://revistadefrente.cl/asamblea-constituyente-mapuche-para-un-gobierno-mapuche/>

LANDAU, S (2005). "Entrevista inédita a Salvador Allende", Sin permiso, 26 de septiembre, <http://www.sinpermiso.info/textos/entrevista-indita-a-salvador-allende>

LÓPEZ Y RIVAS, G (2020). "La continuidad de la digna rabia", Nodal, 3 de enero, <http://www.nodal.am/2020/01/la-continuidad-de-la-digna-rebeldia-por-gilberto-lopez-y-rivas-especial-para-nodal/>

LUCENA, W (2019). "Mapuches anunciaron instalación de un gobierno paralelo en la Araucanía", Diarios en Red, 19 de noviembre, <https://www.diariosenred.com/regional/mapuches-anunciaron-instalacion-de-un-gobierno-paralelo-en-la-araucania>

MARIMAN, P (2013). "La república y los Mapuche:1819-1828", V.V. A.A., Historia, Colonialismo y resistencia desde el país Mapuche, Temuco, Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, pp. 63-87.

MARTÍNEZ, E (2019). "la insurrección en Chile y el despojo mapuche", La Jornada, 2 de noviembre, <https://www.jornad.com.mx/2019/11/02/opinion/019a1mun>

MILLALEN, J (2013). "Nación y nacionalismo Mapuche: construcción y desafío del presente", V.V. A.A , Historia, Colonialismo y resistencia desde el país Mapuche, Temuco, Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, pp. 235-253.

MILLÁN, M (2019). "La Maternidad en tiempos de Benetton" en <https://intercontinentalcry.org/es/la-maternidad-mapuche-en-tiempos-de-benetton/> el 7 de marzo del 2019.

MOVIMIENTO DE MUJERES DE ROJAVA (2020). "Mensaje al Encuentro de mujeres Zapatistas, Boletín Kurdistan América Latina, enero, núm. 156, pp.13-14

MUJERES ZAPATISTAS (2019). "Palabras de las mujeres zapatistas en la inauguración del Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que luchan" 27 de diciembre, <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/12/27/palabras-de-las-mujeres-zapatistas-en-la-inauguracion-del-segundo-encuentro-internacional-de-mujeres-que-luchan/>

NAHUEL PAN, H (2013). "Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu", V.V. A.A., Historia, Colonialismo y resistencia desde el país Mapuche, Temuco, Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, pp. 119-152.

ÖCALAN, A (2019). "Nación Democrática", en Hadasa Herrera y Alejandra Guillén (coords.), *Revolución de las mujeres y luchas por la vida*, Guadalajara, Cátedra Jorge Alonso, pp. 73-122.

PADILLA, V (2020). "El año de la lucha antipatriarcal". *Rebelión*, 3 de enero, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=264151&titular=el-a%F1o-de-la-lucha-antipatriarcal->

PAIRICAN, F (2019). "La rebelión del movimiento mapuche", *Revista de la Universidad de México*, núm. 847, abril, pp.85-88.

PAIRICAN, F (2020). "Estado plurinacional: el debate mapuche actual", *Desinformémonos*, 3 de enero, <https://desinformemonos.org/estado-plurinacional-el-debate-mapuche-actual/>

PÉREZ-ESQUIVEL, A (2019). "Prólogo", Ana González et al. *Derechos de los pueblos originarios y de la Madre Tierra: una deuda histórica*, Buenos Aires, CLACSO.

PICHINAO, J (2013). "los parlamentos hispano-mapuche como escenario de negociación simbólico político", en V.V. A.A., *Historia, Colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, Temuco, Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, pp. 25-41.

QUIDEL, J (2013). "Rol y presencia del mapuzugun en la colonia frente al proceso de evangelización", V.V. A.A., *Historia, Colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, Temuco, Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, pp. 43-62.

RECAMIER, M (2018). "La resistencia mapuche", *Reporte Índigo*, 22 de noviembre, <https://www.reporteindigo.com/latitud/la-resistencia-mapuche-violencia-despojo-tierras-sagradas-represion/>

REDACCIÓN LA TINTA (2019). "Crónicas de la resistencia mapuche: entrevista a Adrián Moyano", 25 de junio, <https://latinta.com.ar/2019/06/cronicas-resistencia-mapuche-entrevista-adrian-moyano/>

S/A (2019). "Desde encuentro convocado por EZLN, México, envían mensajes de apoyo al Pueblo Mapuche", 18 de enero de 2019, <https://www.mapuexpress.org/2019/01/18/desde-encuentro-convocado-por-ezln-mexico-envian-mensajes-de-apoyo-al-pueblo-mapuche-repudiamos-el-terrorismo-del-estado-chileno/>

SOLERVICENS M (2018). "Chile: Conflicto mapuche (I)", *América Latina en Movimiento*, 20 de diciembre de 2018, <https://www.alainet.org/es/articulo/197274>

SOLERVICENS, M (2019). "Chile: Conflicto mapuche (II)" *América Latina en Movimiento*, 9 de enero de 2019, <https://www.alainet.org/es/articulo/197452>

V.V. A.A. (2013). *Historia, Colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, Temuco, Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

VAQUERO, R, LEANDRO A (2017). *Mujeres de Kurdistan. La revolución de las hijas del sol*, Buenos Aires, Editorial Sudestada.

VILLANUEVA, P (2018). "De Rojava a la lucha Mapuche", *Rojava Azadi*, 23 de septiembre, <https://rojavaazadimadrid.org/de-rojava-a-la-lucha-mapuche/>

ZIBECHI, R (2020). "Los pueblos en movimiento como sujetos anticoloniales", en prensa.

ZIBECHI, R (2018). "Presos políticos mapuche", *Desinformémonos*, 15 de diciembre, <https://desinformemonos.org/presos-politicos-mapuche>

ZIBECHI, R (2018b). "La expansión del movimiento mapuche", *La Jornada*, 21 de diciembre, <https://www.jornada.com.mx/2018/12/21/opinion/018a1pol#>

BIODATA

Carlos ALONSO REYNOSO: Profesor Investigador de la Universidad de Guadalajara, adscrito al Departamento de Trabajo Social. SIN Nivel 1. Ha publicado libros como Movimientos recientes de Autodefensas y policías comunitarias en México; y Chalecos Amarillos. Un retador movimiento popular.

Jorge ALONSO SÁNCHEZ: Profesor investigador emérito del CIESAS Occidente. SNI Nivel Emérito. Ha publicado libros como Ayotzinapa: La incansable lucha por la verdad, la justicia y la vida; Una fuerte indignación que se convirtió en movimiento: Ayotzinapa; y En busca de la libertad de los de abajo: La demoeleuthería.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 53-62
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Utopía en la teología de la liberación

Utopia in Liberation Theology

Alfredo GÓMEZ MULLER

alfredo.gomez-muller@univ-tours.fr
Universidad Nacional de Colombia. Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872479>

RESUMEN

En la experiencia de la teología de la liberación y de las prácticas pastorales inspiradas en ella, lo religioso se revela simultáneamente como una fuerza de contestación y de propuesta de construcción de alternativas no solo teológicas y religiosas sino también sociales, económicas, políticas y culturales.

Palabras clave: Teología de la liberación; utopía; prácticas pastorales; luchas indígenas y campesinas

ABSTRACT

In the Liberation theology experiment, and the inspired pastoral practices, the religious reveal itself simultaneously as a strength of contestation and constructing alternatives proposals, not only theological and religious, but also social, economic, political and cultural.

Keywords: Liberation theology; Utopia; pastoral practices; indigenous and peasant struggles

Recibido: 28-09-2019 • Aceptado: 25-10-2019



INTRODUCCIÓN

La teología de la liberación es una corriente de pensamiento que surge en el seno del cristianismo latinoamericano a fines de la década 1960, se desarrolla en el continente y a nivel mundial a partir de los años 1970, y se mantiene en cierta forma hasta nuestros días, a pesar de la condena oficial de Roma en 1984. Presenta una dimensión de crítica política y social que la vincula a la constelación del cristianismo de izquierda, y una de sus fuentes intelectuales se arraiga en la tradición —iniciada en la Europa de la posguerra— del diálogo entre marxistas y cristianos. Las ideas de la teología de la liberación han inspirado una gran diversidad de prácticas pastorales, así como de prácticas colectivas de construcción de justicia social, económica, cultural y política en toda América Latina, región del mundo que reunía en aquel entonces el 40% de la población católica mundial. Han estado presentes en luchas que han contribuido al nacimiento de algunos de los grandes movimientos sociales del último cuarto del siglo XX: las luchas campesinas e indígenas por la redistribución de la tierra y/o por el reconocimiento de la diversidad cultural (Movimiento de los Sin Tierra en Brasil, movimientos indígenas de México, Guatemala, Bolivia, Ecuador y otros países), la organización de sistemas de ayuda mutua y solidaridad en barrios pobres y barriadas, el combate contra las dictaduras (Nicaragua), y la defensa de los derechos fundamentales pisoteados por las dictaduras militares de los años setenta y ochenta.

En la experiencia de la teología de la liberación y de las prácticas pastorales inspiradas en ella, lo religioso se revela simultáneamente como una fuerza de contestación y de propuesta de construcción de alternativas no solo teológicas y religiosas sino también sociales, económicas, políticas y culturales. Esta relación entre la teología y el mundo, entre lo religioso y lo social, es asumida por la teología de la liberación desde la “opción preferencial por los pobres” decidida por la Iglesia latinoamericana a partir de la dinámica del Concilio Vaticano II (1962-1965), y constituye el núcleo de su quehacer. De hecho, es justamente porque interpreta la opción preferencial por los pobres en términos de liberación de las diversas formas de opresión y alienación que lo religioso se realiza aquí como fuerza de contestación y de proposición. La experiencia de lo religioso es aquí indisoluble del acto de acoger al pobre, como si este acto abriese un horizonte de sentido que trasciende la dimensión ética y política de esta acogida —un horizonte de sentido cuya apertura implica la contestación ética y política de lo inhumano en el orden establecido—. En esta perspectiva, habitar religiosamente el mundo significa cuestionar lo inhumano del mundo humano.

En Gustavo Gutiérrez, uno de los principales representantes de la teología de la liberación, el argumento teológico que sostiene esta concepción de lo religioso tiene puntos de contacto con teorías de la emancipación que parecen invertir en cierto modo la perspectiva: cuestionar lo inhumano del mundo significa habitar el mundo si no religiosamente por lo menos en relación con un horizonte transcendente que ha podido ser caracterizado de diversas maneras: la “utopía” (Landauer, Mannheim, Bloch...), lo “posible” (Marcuse, filosofías de la existencia...), lo “mesiánico” (Derrida), lo “infinito” (Levinas), etc. Esta proximidad entre lo religioso y lo utópico, que ha sido estudiada por filósofos como Ernst Bloch o sociólogos como Henri Desroches —quien ha explorado las fuentes religiosas del socialismo occidental— es afirmada de un punto de vista teológico por Gutiérrez. En su libro fundador *Teología de la liberación. Perspectivas*, publicado en 1971¹, lo utópico es visto como una dimensión constitutiva de lo religioso, sin por ello reducir lo uno a lo otro. Lo utópico se despliega en la contestación de lo inhumano por lo religioso —contestación que abarca la crítica cultural del mundo establecido—.

¹ Esta obra retoma y desarrolla una investigación iniciada a partir de 1968 y cuyos primeros resultados fueron publicados en español y en inglés entre 1969 y 1970.

TRANSFORMACIONES DE LA IGLESIA Y DE LA SOCIEDAD: LOS CONTEXTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

La obra de Gustavo Gutiérrez (Lima, 1928) puede ser leída como un texto de crítica cultural. Se sitúa en la senda abierta por el Concilio Vaticano II, en el cual la Iglesia católica afirma una nueva mirada sobre el mundo, sobre los problemas de las sociedades y, en general, sobre la obra histórica de lo humano: el *aggiornamento* de la Iglesia fue ante todo un esfuerzo de apertura cultural que implicó el reconocimiento de valores modernos (libertad de conciencia, libertad de culto...) así como el valor de la multiplicidad de religiones y de culturas en el mundo (diálogo interreligioso y con los increyentes, inculturación...). En América Latina, el espíritu del Concilio toma una forma más definida en la opción preferencial por los pobres que es afirmada públicamente en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Medellín (1968) —Gutiérrez estuvo presente en tanto que teólogo asesor—. En el contexto latinoamericano, tal opción determina, por una parte, un interés nuevo por los problemas sociales y económicos, el cual implica del punto de vista teológico la búsqueda de nuevas mediaciones teóricas en las ciencias sociales, la filosofía contemporánea y la teoría marxiana de la sociedad; por otra parte, determina asimismo y ante todo la adopción en los discursos y prácticas de un punto de vista crítico a la vez sobre los sistemas socioeconómicos que engendran fuertes desigualdades sociales y sobre las formas culturales que estructuran modos de vida “unidimensionales” (Marcuse) y tienen un efecto de alienación de la subjetividad. La teología de la liberación de Gutiérrez, al igual que la elaborada por otros teólogos latinoamericanos o instalados en América Latina² que publican aproximadamente en el mismo momento o en los años siguientes, asume este doble punto de vista crítico que reviste con frecuencia la forma de una crítica del capitalismo así como de las nuevas formas de neocolonialismo implementadas por los países del Norte en sus relaciones con los países del Sur.

De hecho, el surgimiento de las teologías de la liberación en América Latina se inscribe asimismo en el contexto más general de los movimientos de contestación social, política y cultural que se producen en diversas sociedades del planeta a finales de los años sesenta y a lo largo de toda la década siguiente. En América Latina, en particular, esta contestación se relaciona con el impacto continental de la Revolución cubana en 1959, con la emergencia de movimientos de guerrilla en numerosos países de la región (Argentina, Uruguay, Brasil, Bolivia, Perú, Colombia, Venezuela, Nicaragua, El Salvador, Guatemala), con el auge de la protesta social, que adquiere a veces formas insurreccionales (*Cordobazo* en 1969), con el desarrollo de organizaciones y movilizaciones campesinas, obreras, estudiantiles y, a partir de los años setenta, indígenas y negras, con la llegada al poder de la Unidad Popular en Chile en 1970. El espíritu de Medellín, que será reafirmado en la III Conferencia general en Puebla (1979), está marcado por este contexto histórico y crea a su vez condiciones favorables para el encuentro entre cristianos y no cristianos comprometidos con el mismo proyecto de profunda transformación social y política. Surgen así en ese momento diversos movimientos de cristianos de izquierda o de cristianos progresistas, al interior como al exterior de las Iglesias, y con vocaciones diversas; entre ellos cabe mencionar: a nivel continental, *Iglesia y Sociedad en América Latina* (ISAL, 1961-1975); en Argentina, el *Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo* (1967-1976); en Chile, *Cristianos por el Socialismo* y el partido *Izquierda cristiana* (1971-1973); en Perú, el grupo de sacerdotes ONIS (*Oficina nacional de información social*, 1968-1980); en Nicaragua, el *Movimiento Cristiano Revolucionario* (1973); en Colombia, el grupo de sacerdotes *Golconda* (1968-1972). En este último país surge la figura emblemática del sacerdote y sociólogo Camilo Torres Restrepo, que crea el movimiento *Frente Unido* en 1965, se vincula poco después a la guerrilla del ELN y muere en combate el 15 de febrero de 1966. La teología de la liberación de Gutiérrez se halla pues precedida de una importante experiencia previa —que

² Entre ellos podemos mencionar: Joseph Comblin (Bélgica, Brasil, Chile, 1923), Juan Luis Segundo (Uruguay, 1925-1996), Gonzalo Arroyo (1925-2012), Ignacio Ellacuría (España y Salvador, 1930-1989), Hugo Assmann (Brasil, 1933-2008), Jon Sobrino (España y Salvador, 1938), Leonardo Boff (Brasil, 1938), Pablo Richard (Chile, 1939).

remonta por lo menos al periodo del fin del Concilio (1965)— de compromiso crítico de grupos de cristianos —crítico del modelo establecido de Iglesia y crítico de las estructuras socioeconómicas y culturales de dominación—. En el inicio de la teología de la liberación, señala Gutiérrez, hay una praxis social y una praxis eclesial de compromiso prioritario por los pobres.

PLANTEAMIENTO TEOLÓGICO SOBRE LA LIBERACIÓN

La teología de la liberación es ante todo una *teología*, esto es, un discurso racional sobre la fe (“inteligencia de la fe”) o también una reflexión sobre la relación entre lo humano y Dios. En el espíritu de Vaticano II, esta reflexión pasa por un nuevo reconocimiento de la capacidad humana de construirse a sí mismo y de construir un mundo, y por ende por el reconocimiento de la libertad, la acción, la obra histórica y el valor de lo humano. La teología de la liberación recoge este espíritu al afirmarse como una “reflexión crítica de la praxis histórica” (Gutiérrez 1980: 40)³. Desde este supuesto, la teología de la liberación entiende la *liberación* humana como lugar fundamental para pensar lo teológico y por lo tanto la relación de lo humano con Dios. La teología de la liberación es una “teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad”, que propone así una “nueva manera de hacer teología”⁴. La liberación (las prácticas, ideas, relatos de liberación) es considerada aquí como un lenguaje para pensar un Dios que se anuncia como liberador, un Dios que interviene en la historia —por ejemplo liberando al pueblo judío de su cautividad en Egipto—. Sobre esta base se plantea la tarea de una doble hermenéutica de la praxis humana (más particularmente latinoamericana) de liberación y de la praxis específica de la Iglesia latinoamericana desde la opción preferencial por los pobres, praxis que forma parte de las prácticas sociales y políticas de liberación en el subcontinente.

Para el teólogo peruano, el término “liberación” designa un proceso complejo que comporta tres niveles diferentes de significación. En primer lugar, se trata de liberación de las formas de opresión e injusticia económica, social y política, a través de la construcción de formas de producción y redistribución basadas en la solidaridad y en las necesidades vitales de los seres humanos; convergentemente, tal liberación requiere la creación de sistemas de organización social y política basados en la libertad y la participación de todos en la toma de decisiones. Entendida en este primer nivel de significación, la liberación implica necesariamente la salida del capitalismo, la socialización de los medios de producción (TL 157) y la construcción de un socialismo de tipo nuevo, diferente del sistema edificado en la URSS. En segundo lugar, la liberación significa el despliegue “de todas las dimensiones de lo humano (...). La conquista paulatina de una libertad real y creadora lleva a una revolución cultural permanente, a la construcción de un hombre nuevo, hacia una sociedad cualitativamente diferente” (TL 68). El contenido y sentido de la liberación tiene que ver aquí con la *cultura* en el sentido antropológico del término, y remite por consiguiente a la construcción de modos de vida alternativos que implican otros valores, maneras diferentes de relacionarse con la naturaleza y la materialidad en general, así como nuevas relaciones interhumanas. A estos dos primeros niveles de significación, que pueden ser asumidos por no-creyentes, Gutiérrez agrega un tercer nivel que podríamos denominar teológico: la liberación entendida como liberación del pecado y como comunión con Dios y con los humanos. Desde la perspectiva creyente de Gutiérrez estos tres órdenes se implican mutuamente, de modo que la liberación económico-social-política no puede separarse de la liberación cultural, así como ésta tampoco puede ser aislada de la liberación en sentido teológico-religioso. Igualmente se organizan conforme a una jerarquía de sentido: la liberación cultural aporta un suplemento de sentido a la liberación económico-social-política: “a través de la lucha contra la miseria, la injusticia y la explotación, lo que se busca es la *creación de un hombre*

³ La referencia a esta obra que constituye el objeto principal del presente estudio será indicada en adelante por medio de la abreviación “TL” seguida del número de página.

⁴ TL 40. “El contacto con la vida de una Iglesia y un pueblo es uno de los factores que más alimenta la reflexión teológica” (Gutiérrez, 1988: 74).

nuevo” (TL 190); en última instancia, la liberación en su significado teológico-religioso abre el “sentido profundo” del proceso global de liberación. Se trata de un “proceso único y complejo [que] encuentra (...) su plena realización en la obra salvadora de Cristo” (TL 69).

Según este esquema tripartito de la liberación, los procesos de liberación de la cultura no remiten necesariamente a referentes de tipo teológico-religioso. De un punto de vista no-creyente, son independientes de lo teológico-religioso; más aún, la liberación en sentido cultural implica la crítica de las formas opresivas y alienantes de lo teológico-religioso, adelantada en parte por pensadores como Marx y Bakunin. Sin embargo, a diferencia del marxismo, del anarquismo o del pensamiento liberal individualista, la teología de la liberación de Gutiérrez como la de otros teólogos latinoamericanos considera que la indispensable crítica de la alienación religiosa no implica el rechazo de lo religioso como tal. En su perspectiva, la alienación religiosa —a menudo alimentada “por la propia institución eclesial” (TL 36)—resulta un obstáculo para acceder auténticamente a lo religioso, de manera que la teología “en tanto que reflexión crítica” (*Id.*) ha de contribuir a la superación de tal obstáculo. Gutiérrez sostiene que existe una dimensión liberadora de lo religioso, la cual define a lo religioso en sentido propio y se expresa en la historia de las prácticas y pensamientos humanos de emancipación. El punto de articulación entre lo religioso y la historia de estas prácticas y pensamientos emancipadores es la utopía entendida en el sentido filosófico, sociológico y político del concepto. Horizonte abierto por la creencia en el hombre, la utopía dice el sentido de la liberación entendida como liberación de la cultura; de un punto de vista creyente, ella es la instancia donde se verifica la relación de lo humano con Dios, puesto que según Gutiérrez el horizonte abierto por la creencia en el hombre y el horizonte abierto por la creencia en Dios se implican mutuamente.

LA LIBERACIÓN DE LA CULTURA COMO UTOPIA DE LO HUMANO

A estos tres niveles de significación del concepto de liberación corresponden según Gutiérrez tres registros o juegos de verdad: la racionalidad científica, la utopía y la fe. En esta serie de correspondencias la liberación cultural está vinculada con la utopía, mientras que la liberación económico-social-política lo está con la racionalidad científica (por el análisis de los datos sociales e históricos) y la liberación teológica con la fe (TL 315). “La utopía (...) se halla al nivel de la revolución cultural que intenta forjar un nuevo tipo de hombre” (*Id.*). La opción de Gutiérrez por el léxico de la utopía —que remite a la elaboración teórica y conceptual de la utopía inaugurada en la primera mitad del siglo XX por Gustav Landauer y Karl Mannheim— se sitúa en el contexto de los movimientos emancipadores de finales de los años 1960: “sin el respaldo de la vida —y la muerte— de muchos hombres que, rechazando un orden social injusto y alienante, se lanzan a la lucha por una nueva sociedad, el tema de la utopía no pasaría de ser una disquisición académica” (TL 310). Refiriéndose a estas prácticas históricas que dan sentido a la utopía, Gutiérrez distingue en ésta tres aspectos determinantes: su arraigo en la realidad, sus efectos sobre la praxis, su carácter racional (*Id.*). En la línea del aporte central de las teorías de la utopía de Landauer y Mannheim, Gutiérrez utiliza el concepto de utopía como herramienta que permite describir y caracterizar ciertas prácticas y producciones sociales constituidas por acciones, comportamientos, ideas, creencias, maneras de vivir, etc. Al igual que Landauer y Mannheim, caracteriza la función social de la utopía como una función de crítica de un determinado orden establecido o, en la terminología de Mannheim, de un “régimen óptico” dado (Mannheim, 2006: 159). La utopía, anota Gutiérrez, tiene una calidad “subversiva y movilizadora de la historia” (TL 310). Siguiendo una perspectiva del pedagogo crítico Paulo Freire, Gutiérrez distingue dos aspectos de esta lógica contestataria del orden establecido: la *denuncia* —en el sentido del “Yo acuso” de Zola y del tema del “Gran Rechazo” de Marcuse— y el *anuncio* de que otro mundo es posible. En negativo, la obra utópica consiste en denunciar la injusticia y la alienación; en positivo, en imaginar alternativas⁵ (la dimensión constructiva del espíritu utópico) que darían

⁵ A propósito de la relación entre utopía e imaginación, Gutiérrez evoca un pensamiento del filósofo peruano José Carlos Mariátegui, quien

lugar a una sociedad cualitativamente diferente (TL 68) y a un hombre nuevo, es decir, a otras maneras de vivir y por ende a otros modelos de relación con los otros, con los seres vivos y con la naturaleza en general. En lo esencial, la alternativa que abre la utopía implica la crítica de los modos de vivir y de pensar propios al capitalismo, o, en otras palabras, la crítica cultural del capitalismo.

La "revolución cultural permanente" propugna la salida de la "cultura" (o de la incultura) capitalista. En *Teología de la liberación* el contenido de esta crítica y la definición de las alternativas culturales no son tratados de manera sistemática, y permanecen en lo general. El análisis permite reconocer no obstante los principales referentes teóricos y políticos de la crítica cultural del capitalismo esbozada en la obra, y distinguir, por oposición, los lineamientos generales de la alternativa utópica. Las principales fuentes teóricas (a) son filosóficas y remiten a Marcuse y a Ricœur; los referentes políticos y sociales (b) remiten al discurso de Ernesto Guevara sobre el hombre nuevo, así como al aspecto de crítica cultural presente en los movimientos estudiantiles de finales de la década del sesenta. Además de estos marcos teóricos y prácticos se debe mencionar ciertos referentes propiamente teológicos (c) así como ciertos elementos de la crítica latinoamericana de la ideología del desarrollo (*desarrollismo*) de los años 1960.

a) Referentes teóricos. De la obra de Paul Ricœur, que es mencionado cinco veces en *Teología de la liberación*, Gutiérrez extrae dos fragmentos significativos provenientes de dos artículos publicados en la revista *Esprit* en 1965 y 1968. En el primero, titulado "Tareas del educador político", el filósofo menciona el "anonimato y la deshumanización de las relaciones entre individuos en el seno de la sociedad industrial" (TL 318)⁶; en el segundo, que fue redactado justo después del movimiento de Mayo de 1968, anota lo siguiente:

Esta revolución ataca al capitalismo, no solamente porque fracasa en realizar la justicia social, sino también por su éxito en seducir a los hombres para su proyecto inhumano del bienestar cuantitativo (...) frente a la sociedad del sin sentido, ella intenta dar más importancia a la creación de los bienes, de las ideas, de los valores, que a su consumo (TL 53)⁷.

En otros pasajes del mismo texto, no citados por Gutiérrez, Ricœur utiliza la expresión "revolución cultural", que el filósofo retoma atribuyéndole muy explícitamente el significado de crítica cultural del capitalismo:

Occidente ha entrado en una revolución cultural (...) [que] cuestiona la visión del mundo, la concepción de la vida que subyace tras lo económico, lo político y el conjunto de las relaciones humanas. Esta revolución ataca al capitalismo (...); ataca a la burocracia (...); ataca finalmente al nihilismo de una sociedad que, a la manera de un tejido canceroso, solo tiene por fin su propio crecimiento (Ricœur, 1968: 987).

El tema del nihilismo o del sin sentido de la vida, pensado en su relación con la organización capitalista del mundo, se encuentra asimismo en la obra de Herbert Marcuse — autor que es citado seis veces en *Teología de la liberación*—. Para Marcuse, el sin sentido existencial se relaciona con la condición unidimensional de la subjetividad producida por las sociedades industriales avanzadas que modelan modos de vida orientados de manera exclusiva o hegemónica hacia el bienestar cuantitativo, y en los cuales los deseos son en gran medida administrados por la industria de la publicidad. La reivindicación de lo cualitativo frente a lo cuantitativo, explícita tanto en Ricœur como en Gutiérrez que describe la liberación cultural como construcción de una sociedad cualitativamente diferente (TL 68), puede asociarse a la caracterización que

proponía "no clasificar más a los hombres como revolucionarios y conservadores sino como imaginativos y sin imaginación" (TL 312). El texto de Mariátegui proviene de la compilación de textos titulada *El alma matinal*.

⁶ Cf. Paul Ricœur, "Tâches de l'éducateur politique", *Esprit* (julio-agosto 1965): pp. 90-91.

⁷ Cf. Paul Ricœur, "Réforme et révolution dans l'université", *Esprit* (junio-julio 1968): p. 987.

Marcuse hace de la sociedad capitalista contemporánea como una sociedad que excluye “toda transformación en un sentido cualitativo que establecería instituciones esencialmente diferentes, una nueva orientación para el proceso productivo, nuevos modos de vida” (Marcuse 1968: 18). Gutiérrez recuerda asimismo la defensa de la utopía por Marcuse (TL 310) y, en dos ocasiones, se refiere al tema marcusiano del “Gran Rechazo” destacando la dimensión ética y cultural de este último: se trata, anota Gutiérrez, de rechazar “los valores propugnados por una sociedad que niega al hombre la posibilidad de vivir libremente”⁸.

b) Referentes políticos y sociales. El tema central de la crítica cultural del capitalismo, sobre el cual descansa “en última instancia” (TL 132) el esfuerzo de liberación emprendido en América Latina, es la construcción de un modelo de socialidad solidaria y no individualista o, en los términos de Ernesto Guevara, de un hombre nuevo. Muy presente en la obra⁹, la expresión “hombre nuevo” había sido desarrollada en particular por Guevara en 1965 en su escrito *El socialismo y el hombre en Cuba*, del cual Gutiérrez reproduce un pasaje en *Teología de la liberación* (TL 132); en los años siguientes, el tema del hombre nuevo llegó a ser un referente central de la izquierda revolucionaria latinoamericana. Sin embargo, a diferencia de Guevara que atribuye a la “vanguardia”¹⁰ revolucionaria constituida en partido el papel de formador único de las “masas” en vista a la creación del hombre nuevo, Gutiérrez sostiene una concepción no autoritaria y no vertical de este proceso ético y cultural; en su perspectiva, la “verdadera revolución cultural” ha de ser adelantada por “el pueblo oprimido mismo” y partiendo de sus valores propios (TL 132). En un documento de 1970 del grupo peruano de sacerdotes ONIS —del que Gutiérrez formaba parte— la idea del hombre nuevo es asociada a un modelo de subjetividad motivada ya no por la búsqueda de lucro privado ni por el deseo de apropiación privada de los bienes producidos socialmente:

... un nuevo hombre y una nueva sociedad se harán posibles solo cuando el trabajo sea efectivamente considerado como la única fuente humana de utilidad; cuando el incentivo fundamental de la actividad económica del hombre sea el interés social; cuando el capital esté subordinado al trabajo y, por lo tanto, cuando los medios de producción sean de propiedad social (TL 156).

La revolución cultural supone la construcción de una nueva cultura económica centrada en las necesidades de los humanos y no en el lucro privado. La idea de otra organización de la economía en el marco de la creación de nuevas concepciones del bienestar en donde lo cualitativo prevalezca sobre lo cuantitativo y la capacidad de crear sobre la capacidad de consumir, constituía igualmente el eje de la crítica cultural presente en los movimientos estudiantiles de finales de los años sesenta, en Europa y los Estados Unidos.

c) Referentes teológicos. La crítica cultural del capitalismo en Gutiérrez se alimenta asimismo de referentes propiamente religiosos y teológicos. Su punto de partida es la conciencia de una incompatibilidad entre ciertos valores fundamentales del Evangelio y el espíritu del capitalismo. Max Weber anota que la idea del “enriquecimiento en cuanto fin en sí mismo” tropezó durante siglos contra los “sentimientos morales” de sociedades organizadas sobre la base de referentes cristianos (Weber, 1967: 74); la idolatría del dinero, la búsqueda de lucro —calificado de *turpitud* por Tomás de Aquino— y el préstamo con interés o la usura

⁸ TL 60 (subrayado por nosotros). Gutiérrez remite a *An Essay on Liberation* (1969, Boston, Beacon Press). Sobre el tema del “Gran Rechazo” en *L’homme unidimensionnel*, ver: (Marcuse, 1968: pp. 88-94).

⁹ Cf en particular pp. 60, 62, 66, 132, 156, 158, 190, 317.

¹⁰ “El grupo de vanguardia es ideológicamente más avanzado que la masa; esta conoce los valores nuevos, pero insuficientemente. Mientras en los primeros se produce un cambio cualitativo que le permite ir al sacrificio en su función de avanzada, los segundos sólo ven a medias y deben ser sometidos a estímulos y presiones de cierta intensidad; es la dictadura del proletariado ejerciéndose no sólo sobre la clase derrotada, sino también individualmente, sobre la clase vencedora”. *El socialismo y el hombre en Cuba* (versión electrónica consultada el 07/01/2014 : <http://www.marxists.org/espanol/guevara/65-socyh.htm>).

(*usuraria pravitatis*), que son hoy en día el motor principal de la economía en las condiciones del capitalismo contemporáneo, son condenados por “la predicación cristiana desde sus inicios”, apoyándose “a la vez sobre los antiguos textos bíblicos (...) y sobre los mandatos evangélicos” (Hénaff, 2002: 127)¹¹. Weber observa una distancia infranqueable entre la racionalidad ética de la fraternidad y la racionalidad abstracta e impersonal del capitalismo (Löwy, 1998: 35-36), distancia que, según Löwy, encuentra una confirmación histórica en los estudios de Bernard Groethuysen sobre los orígenes del espíritu burgués en Francia, los cuales dejan al descubierto la posición “sistemáticamente anticapitalista y anti-burguesa” de los teólogos católicos de los siglos XVII y XVIII (*Id.*: 39).

Interrogando la relación entre la ética católica y el espíritu del capitalismo, Löwy anota que los análisis de Weber nos ayudan a entender “la oposición de los católicos progresistas de América Latina a la naturaleza fría e impersonal de las relaciones capitalistas” (*Id.*: 37). Sin embargo, estos supuestos ético-culturales permanecen a un nivel meramente implícito en *Teología de la liberación*, y no son utilizados por Gutiérrez¹² en su crítica de la “cultura” capitalista —o más precisamente, siguiendo una sugestión de Marcuse, de la *ideología* capitalista—. Con una sola excepción, que posee un significado considerable y que se puede asociar a un comentario de Löwy acerca de Groethuysen. Según Löwy, este último

... pone ha descubierto un origen del anticapitalismo católico que Weber no parece haber tenido en cuenta: la identificación religiosa y ética de Cristo con los pobres (...). Durante siglos, la teología católica y la tradición popular han visto en el pobre la imagen terrestre de los sufrimientos de Cristo (Löwy 1998: 39).

La “Iglesia de los pobres” en América Latina, dice Löwy, es “heredera del rechazo ético del capitalismo por el catolicismo”, así como lo es también “la tradición francesa y europea del socialismo cristiano” (*Id.*: 48). En efecto, el tema ético y religioso de la pobreza es central en *Teología de la liberación* y en toda la obra de Gutiérrez.

LA UTOPIA DE UNA CULTURA DE LA POBREZA

Teología de la liberación se termina con un capítulo que está enteramente dedicado al tema de la pobreza. Considerada según sus dos significados sociológico y simbólico, la noción de pobreza ocupa un lugar central en la crítica del capitalismo por la teología de Gutiérrez. En su significado sociológico, que designa la “carencia de bienes económicos necesarios para una vida humana digna de ese nombre”¹³, la pobreza es un escándalo ético; reproducida y agravada por una “sociedad estructurada en beneficio de unos pocos que se apropian la plusvalía del trabajo de los más” (TL 264), esta pobreza debe ser abolida por medio de una profunda transformación de las estructuras económicas y sociales, implicando la salida del capitalismo. En su significado simbólico, que designa la “disponibilidad a Dios” (TL 376) o la “actitud de abertura a Dios” (TL 381), la pobreza es un valor fundamental y un modo de vida esencialmente opuesto a la concepción de lo humano que sostiene la configuración capitalista del mundo.

¹¹ La práctica de la usura es prohibida oficialmente por la Iglesia a partir del Concilio de Nicea (325), y la prohibición solo será levantada en el siglo XIX según instrucciones de la Congregación del Santo Oficio (Weber 75).

¹² Gutiérrez evoca la prohibición del préstamo a interés en la Biblia, pero ésta es presentada tan solo como parte de las “medidas positivas y concretas para impedir que la pobreza se instale” (TL 372).

¹³ TL 365. Gutiérrez designa este nivel de significación de la pobreza por medio de la expresión *pobreza material* que es “considerada como algo degradante y es rechazada por la conciencia del hombre contemporáneo” (TL 366). Ser pobre significa aquí concretamente “morir de hambre, ser analfabeta, ser explotado por otros hombres, no saber que se es explotado, no saber que se es hombre” (TL 367). En *Beber en su propio pozo* (1983), Gutiérrez describe asimismo la dignidad de la vida del pobre: “La vida del pobre es, sin duda, una situación de hambre y de explotación, de insuficiente atención a su salud y falta de vivienda digna, de acceso difícil a la educación escolar, de bajos salarios y desempleo, de luchas por sus derechos y represión. Pero eso no es todo. Ser pobre es igualmente una manera de sentir, de conocer, de razonar, de hacer amigos, de amar, de creer, de sufrir, de festejar, de orar. Los pobres constituyen un mundo” (Gutiérrez 1984: 161).

El tema de la abertura a Dios o de la “disponibilidad” significa aquí un cierto descentramiento del ego, del que tal vez podríamos hallar una analogía filosófica y aproximativa en algunos aspectos de la descripción kantiana de la experiencia de lo sublime. Esta experiencia singular es la de algo que sobrepasa nuestra capacidad de imaginar, poniendo al sujeto “empírico” frente a su finitud y revelando al mismo tiempo nuestro valor ético en cuanto sujetos capaces de tal abertura a lo “absolutamente grande” y capaces asimismo de pensarlo como “Idea del Todo absoluto” (Kant 1986: 96-98). Sin embargo, una diferencia importante señala los límites de esta analogía: para Gutiérrez, la abertura a Dios se cumple como ética o, en términos que Levinas toma de la tradición bíblica, como acogida del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano. Retomando en lo esencial el sentido espiritual y práctico que la Conferencia de Medellín atribuye a la noción de pobreza, Gutiérrez define esta última como “compromiso de solidaridad con los pobres, con aquellos que sufren miseria e injusticia” (TL 383-385). La pobreza espiritual es una actitud y una praxis crítica frente a la pobreza en el sentido sociológico y político. Lo religioso (en el sentido de experiencia de lo espiritual-simbólico) es indisociable de lo político (en el sentido de la contestación ético-cultural-económica de un determinado orden establecido de injusticia, opresión y alienación de lo humano, y, en positivo, en el sentido de la construcción de una sociedad cualitativamente diferente y de un hombre nuevo). En este sentido ético-político de la pobreza, ser pobre significa acompañar a los pobres (en el sentido sociológico del término) en su lucha orientada hacia la superación del escándalo de la pobreza llamada “material”, que comprende entre otras cosas la privación del acceso a la educación y a la cultura. A este respecto, Gutiérrez hace suya la afirmación de Paul Ricœur según la cual “no se está realmente con los pobres sino luchando contra la pobreza” (TL 383).

Implicando, según el documento de Medellín citado por Gutiérrez, un “estilo de vida sencillo, un espíritu de servicio y una libertad de ataduras temporales, de connivencias y de prestigio ambiguo” (TL 168), la pobreza entendida como *ethos* de solidaridad y de fraternidad constituye el núcleo de una cultura alternativa al capitalismo. La sociedad cualitativamente diferente que abre la utopía es una sociedad no de riqueza sino de pobreza; el hombre nuevo que está en el centro de la alternativa utópica al capitalismo es el hombre pobre en el sentido que acabamos de ver de un *ethos* de pobreza. En *Teología de la liberación* la cuestión de la pobreza no pertenece solo al ámbito teológico-religioso, sino que está igualmente presente en las dos otras fuentes de la crítica de la cultura. De los movimientos estudiantiles de finales de los años sesenta, Gutiérrez valora ante todo su significado de crítica cultural de un modo de vida centrado sobre la finalidad absoluta del consumo y de la riqueza material: en esas rebeliones estudiantiles “la subversión no se presenta como una protesta contra la pobreza, sino, más bien, contra la riqueza”¹⁴. Del mismo modo, de las ideas de Ernesto Guevara acerca del hombre nuevo, Gutiérrez destaca la importancia de la posición del Ché en el debate sobre el lugar de los estímulos morales en relación con los estímulos materiales en la construcción de una sociedad nueva: el horizonte del hombre nuevo indica un nuevo sentido para la actividad productiva y en general para la vida social, según el cual el resorte de la acción es el sentimiento ético del servicio y del deber hacia los otros y no el interés de acumulación de cosas materiales¹⁵. La cultura de la pobreza, con la dimensión de fraternidad que implica, señala al humano lo posible de una relación no reificada con las cosas y con sí mismo.

¹⁴ TL 53. Gutiérrez introduce enseguida al pie de página el texto de Ricœur ya mencionado (“Esta revolución ataca al capitalismo, no solo porque fracasa en realizar la justicia social, sino también por su éxito en seducir a los hombres para su proyecto inhumano de bienestar cuantitativo (...); frente a la sociedad del sin sentido, ella intenta dar más importancia a la creación de bienes, ideas y valores, que a su consumo”), así como un texto de Marcuse en el que éste sostiene que “los estudiantes no se han rebelado contra una sociedad pobre y mal organizada, sino contra una sociedad bastante rica y bastante organizada en su lujo y en su despilfarro”. Este último texto proviene de J. M. Palmier, *Sur Marcuse* (París 1968, p. 167).

¹⁵ TL 317, nota 127. El estímulo material es “...la movilización de los trabajadores por su interés material directo, privado, individual (en oposición o en competencia unos con otros) (...), [el] residuo ideológico del capitalismo” (Löwy, 1997: 85). Löwy cita más adelante el siguiente texto de Ernesto Guevara de 1963: “El socialismo económico sin la moral comunista no me interesa. Luchamos contra la miseria, pero al mismo tiempo contra la alienación. Uno de los objetivos fundamentales del marxismo es el hacer desaparecer el interés, el factor ‘interés individual’ y la ganancia de las motivaciones psicológicas” (Löwy, 1997: 88-89).

Así, la contestación y el esfuerzo en vista a construir una “sociedad cualitativamente diferente, en la que el hombre se vea libre de toda servidumbre, en la que sea artífice de su propio destino” (TL 131-132) guardan invariablemente un significado simbólico, ético y cultural. En el sentido de Weber retomado por Löwy, se trata de una “guerra de los Dioses”; en el sentido teológico de Gutiérrez, de una guerra entre el Dios de la fe cristiana pensado como Dios liberador y lo que ocupa el lugar de Dios en la sociedad capitalista (el culto al Dinero, la idolatría del Mercado, el fetichismo de la Mercancía). En una perspectiva no teológica que se mantendría en los límites de la racionalidad utópica, se trata de la transformación de la subjetividad unidimensional y reificada en una nueva subjetividad poética abierta a lo “surreal” (Breton) y capaz de mantenerse en lo posible de la fraternidad.

BIBLIOGRAFÍA

- GUTIÉRREZ, G. (1980) *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme (novena edición).
- GUTIÉRREZ, G. (1988). “Action et contemplation dans la théologie de la libération » (entrevista con R. FORNET-BETANCOURT y A. GOMEZ-MULLER), *Concordia. Revista internacional de filosofía*. Aachen, n° 12, pp. 69-80.
- GUTIÉRREZ, G. (1984). *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. Salamanca: Ediciones Sígueme,.
- HÉNAFF, M. (2002). *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. París: Seuil, colección “La couleur des idées”.
- KANT, E. (1986 [1790]). *Critique de la faculté de juger* (trad. francesa A. Philonenko). París: Vrin.
- LÖWY, M. (1998). *La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*. París: Le Félin.
- LÖWY, M. (1997). *La pensée du Ché Guevara. Un humanisme révolutionnaire*. París: Syllepse (primera edición: 1970).
- MANNHEIM, K. (2006). *Idéologie et utopie* (trad. francesa J.-L. Evard). París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- MARCUSE, H. (1968). *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée* (trad. francesa M. Wittig). París: Les Éditions de Minuit.
- RICŒUR, P. (1968). “Réforme et révolution dans l'université”, *Esprit*. París : junio-julio.
- WEBER, M. (1967). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (trad. francesa J. Chavy). París: Plon, (segunda edición).

BIODATA

Alfredo GÓMEZ-MULLER: Es profesor de Universidad de Tours, Francia y Universidad Nacional de Colombia. Es autor de obras en como: Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina; Ética, coexistencia y sentido; y Alteridad y ética desde el descubrimiento de América. Interacciones Culturales y Discursivas (ICD, EA 6297), Universidad de Tours, Francia); Teoría Política contemporánea (TEOPOCO), Universidad Nacional de Colombia.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 63-76
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

La violencia en la historia. El papel de la memoria frente al trauma y la guerra

The Violence in History. The Role of Memory in the Face of Trauma and War

Miriam Edith GÁMEZ BRAMBILA

remu_2603@hotmail.com

Universidad de Guadalajara, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872481>

RESUMEN

El presente artículo es un análisis sobre la forma en que la violencia impacta en la memoria de los sujetos que se relacionan con ella en un entorno de guerra, así como la forma en que la violencia y la memoria se relacionan con la historia y cómo cambian en el devenir histórico.

Palabras clave: violencia; memoria; memoria colectiva; estado de excepción; trauma; guerra.

ABSTRACT

This paper is an analysis about violence impacts the subjects memory that relate to it in a war environment, as well as how violence and memory relate to history, and how they change in the becoming future.

Keywords: violence, memory, collective memory; state of exception; trauma; war

Recibido: 02-02-2020 • Aceptado: 30-04-2020



INTRODUCCIÓN

La violencia está presente de manera permanente en la sociedad, de ahí se desprende la necesidad de estudiarla. En este artículo la abordo en su relación con la memoria y la historia, analizando, por un lado, las diferencias, afinidades y puntos de encuentro entre la historia y la memoria, así como la necesidad que cada una tiene de la otra y la que tienen los grupos sociales de ambas. Después muestro que hay grandes diferencias en el impacto de la violencia en la memoria en función del papel que se juega en ella, que puede ser como víctima, como causante y como testigo y en cada una de estas categorías existen diferencias derivadas de la forma en que se interviene en los eventos violentos. Indago el papel que la historia y la memoria pueden tener en la superación del ciclo, que parece interminable, de reproducción y acrecentamiento de la violencia. Por último, planteo que la partera de la historia es la memoria, no la violencia, que sin ella es ciega y golpea a los mismos oprimidos.

1. HISTORIA Y MEMORIA

Si por memoria entendemos la capacidad por la cual “algunas de las experiencias empíricas o mentales, una vez transcurridas, *pasadas* (algo que acontece de inmediato) pueden ser *evocadas*, es decir, traídas de nuevo al presente, pero como *representaciones* (mnésicas) de lo que fue la experiencia vivida” (Castilla del Pino, 2006: 17). La medida en que los distintos hechos pueden quedar en la memoria es distinta, en primer lugar, porque no es posible encontrar dos personas iguales, en segundo, porque los hechos se viven de forma distinta dependiendo del lugar en que se encuentren las personas, en tercero, porque la misma persona cambia de un momento a otro y lo que se vivió con intensidad en un momento, puede carecer de importancia en otro.

Hay algunas experiencias que quedan grabadas con una fuerza tal que marcan la personalidad de una forma definitiva e inciden de una forma determinante en sus actos durante mucho tiempo. Es el caso del trauma

... vivencia que en un breve lapso provoca en la vida anímica un exceso tal en la intensidad del estímulo que su tramitación o finiquitación (*Aufarbeitung*) por las vías habituales y normales fracasa, de donde por fuerza resultan trastornos duraderos para la economía energética (Galimberti, 2002: 1080).

De esto se desprende que la memoria no son los hechos, porque si lo fueran, la memoria sería igual en todas las personas y eso nunca ocurre, unos olvidan lo que otros no. No son los datos, porque sería una acumulación similar, indistinta para cada persona y se podrían traspasar de una persona a otra con relativamente poco esfuerzo, como ocurre de una computadora a otra. No es todo el pasado porque no habría olvido en absoluto y la vida sería una carga insoportable para quienes han vivido experiencias traumáticas.

En un entorno de guerra, los mismos traumas estarían presentes en las víctimas y en los victimarios o en quienes se mantuvieron como simples espectadores de los eventos. Los mismos datos estarían en la memoria de quienes vivieron los mismos hechos. Para algunos sería imposible vivir con la carga que significaría evocar todos los sucesos tal como sucedieron, porque para el torturado implicaría volver a vivir la tortura y si eso no ocurre es gracias al olvido y este es diferente para cada persona.

Aquí hay una primera analogía con la historia: ambas son altamente selectivas porque “la historia no es todo el pasado, pero tampoco es todo lo que queda del pasado” (Halbwachs, 2004: 66). No es todo el pasado porque sería imposible registrar todos los hechos; no es todo lo que queda del pasado porque siempre se puede encontrar algo capaz de enriquecerla, como dice el mismo autor.

Historia y memoria parecen trabajar con los mismos materiales, lo que ya pasó, lo que ha quedado atrás, y lo que ha quedado atrás son los hechos, los acontecimientos, pero cada una trata los mismos sucesos desde distintos puntos de vista, con diferentes objetivos y le imprime un sello muy particular.

La historia es una disciplina, la memoria una capacidad, la historia se escribe y está en los libros, en documentos y objetos; la memoria está en la subjetividad, el cuerpo y el territorio de las personas

... una distinción que es posible establecer entre historia y memoria, entendiéndola primera como labor historiográfica que produce relatos sobre el pasado, principalmente escritos, y la segunda como práctica social que elabora recuerdos a partir de vivencias individuales o colectivas (Milos, 2000: 37).

La historia tiene sentido en función de los demás porque se hace para ellos; la memoria tiene sentido en función de las personas que vivieron los hechos porque solo ellas pueden evocar, la historia la hacen generalmente quienes no vivieron los eventos; la memoria la tienen quienes participaron en ellos o los presenciaron de alguna manera. La historia, independientemente del método utilizado, y hay diversos y muy variados, se basa en pruebas que se presumen verificables; la memoria en recuerdos que pueden no ser fieles.

La historia es esencialmente racional; la memoria es emocional básicamente, la historia busca y reclama la verdad; la memoria, la empatía. La historia cuando mucho puede provocar malestar o dar sentido a unos hechos; la memoria puede causar mucho dolor o alegrías inmensas, dar sentido o quitárselo a la vida misma. "Existen estudios que han concluido que muchos de los pacientes traumatizados por el holocausto Nazi hacen referencia a que el período de mayor dificultad para ellos había sido el de pos-guerra, el de su reinserción a la sociedad" (Shafir, 2000: 92).

Pese a esas diferencias, son innegables las grandes afinidades entre la historia y la memoria y el entrecruzamiento de sus trayectorias divergentes en algunos puntos. Ninguna de las dos es estática ni puede considerarse terminada, las dos son dinámicas y en constante transformación porque son construcciones sociales que se forman a partir de una selección de elementos que cambian con el tiempo al influjo de otros nuevos que aparecen cuando ni siquiera se les espera, por una idea brillante en el caso de un historiador, como la *larga duración* de Braudel, o por el hallazgo de un documento perdido, como la *pedra Rosetta*, o por un chispazo de la memoria producido por el encuentro con alguien que vivió el mismo acontecimiento y cuyo recuerdo afina y da confianza al propio y permite construir la memoria colectiva, la memoria compartida, construida, formada con los recuerdos compartidos de los miembros de un grupo social.

Cada una necesita de la otra. La historia se hace muchas veces a partir de la memoria, hurgando en ella, entrevistando personas, buscando en los diarios personales, en los diarios escritos por algunos personajes, en las remembranzas de la narración oral. La memoria se enriquece con la historia al recibir de ella "la especie de semilla de la rememoración para que arraigue en una masa consistente de recuerdos" (Halbwachs, 2004: 28).

Las dos dependen de la participación de los demás. La memoria individual se refuerza con la de los otros, los testigos, que vivieron el mismo acontecimiento y la interacción de las memorias individuales da lugar a la memoria colectiva. La historia se construye con los testimonios múltiples de los participantes; cada nuevo testigo agrega nuevos elementos para comprender por qué las cosas ocurrieron como fueron y no de otra forma.

El refuerzo de cada una por su lado robustece a la otra. La investigación histórica de un acontecimiento heroico o de un personaje considerado digno de emular o de unos acontecimientos dolorosos de la historia, puestos todos en relación con los eventos vividos personalmente, que permanecen en la memoria colectiva, dan sentido a los eventos incluidos en ella. Si no fuera así, ¿por qué las organizaciones y movimientos políticos buscan referentes en el pasado, en la historia, para situarse como los continuadores de alguna obra

o lucha inconclusa?¹ ¿Por qué la historia es territorio de disputa entre adversarios políticos? ¿Por qué se intenta destruir a los personajes icónicos del adversario? ¿Por qué se intenta en convertir en héroes de todos a los propios? ¿Por qué un mismo evento es visto como un asesinato, por un lado, pero por otro como un acto justo? El asesinato del general Soleimán en Irak hace unos pocos días, como el de Emiliano Zapata, el de Augusto César Sandino, el de Malcolm X y el de Luther King, entre otros, son eventos en cuya interpretación no puede haber acuerdo.

Ambas, hurgando en el pasado y a veces sacralizando parte de él, legitiman el presente y un proyecto de futuro contenido en visiones, concepciones y propuestas económicas, políticas, culturales y éticas.

Cuando se conjuntan, movilizan diversos recursos de las personas, recursos que son complementarios en la búsqueda de la construcción del futuro. Las dos, en distintas proporciones, pero juntas mucho mejor, movilizan el intelecto y las emociones, intentan llegar al corazón y a la razón para incentivar las capacidades y las acciones de las personas en un sentido opuesto al producido por alternativas contrapuestas.

Las dos pueden registrar grandes traumas, pero cuando se escribe sobre ellas, cuando se habla o cuando se lee, se favorece las elaboraciones, en el sentido psicológico, que pueden facilitar una catarsis curativa. La labor del terapeuta psicológico, la del historiador y la de quienes trabajan la memoria, coincide en que cada uno, a su manera, puede ayudar a la elaboración de los traumas o, cuando menos, a la toma de conciencia de ellos, como un primer paso hacia su elaboración. Raúl Páramo, desde el psicoanálisis, dice, refiriéndose a los latinoamericanos, que “el trauma que nos unió, el trauma de la conquista [...] parece haber dejado en nuestros pueblos —como elemento negativo— una proclividad al fatalismo, a la irresponsabilidad y a la ineficacia” (Ortega, 1992: 175) A su vez LaCapra, desde la historia, hace entendible una tragedia como el *holocausto*:

... elaboración no implica la integración o transformación del trauma pasado en una memoria narrativa sin suturas y en sentido o conocimiento total. En el mejor de los casos, la narrativa no ayuda a cambiar el pasado a través de una dudosa reescritura de la historia sino a elaborarlo de una manera que abra futuros posibles. También permite recapitular acontecimientos y quizás evocar experiencias, casi siempre mediante movimientos no lineales que hacen posible registrar el trauma en el lenguaje y sus hesitaciones, indirectas, pausas y silencios. Y, particularmente por ser testigo y dar testimonio, la narrativa contribuye performativamente a crear en la existencia aperturas que no existían antes (LaCapra, 2006: 166).

En ambos casos, el abordaje por un especialista de un área aparentemente ajena es muy fructífera. El olvido es veneno para la historia tanto como para la memoria. El de la historia provoca falta o pérdida de la identidad colectiva, porque ¿qué sería de un grupo, una organización o un país si sus integrantes olvidan su historia? No solo la identidad sino el grupo mismo dejarían de existir para dar lugar a individuos aislados, absorbibles por otros grupos. El de la memoria causa pérdida de la individualidad porque ¿qué sería del que no recuerda lo que ha vivido? No serían más lo que son. Una persona con Alzheimer puede sobrevivir si los que están en su entorno conservan su memoria, pero no lo conseguirían si todos, incluyendo a sus cuidadores, perdieran sus recuerdos; ni siquiera recordarían que su función era cuidar a los otros.

Ambas han de luchar con los recuerdos enfermizos, patológicos o cuando menos explicarlos como un primer paso para su superación. Vencer el olvido, significa, para ambos: combatir la apatía; vencer el desinterés aparente interesado en que no se hurgue en los recovecos en que se ocultan las cosas que no se quiere que se conozcan porque puede traer al presente la esperanzas derrotadas en el pasado; vencer diversas resistencias, causadas por los miedos a revivir los acontecimientos traumáticos o por las inconveniencias de la elaboración

¹ El Tercer Reich, en Alemania, la Quinta República en Francia, la Cuarta República en Venezuela, La Cuarta transformación en México, son ejemplos de esta reivindicación.

Las personas traumatizadas por sucesos límite, así como las que manifiestan empatía con ellas, pueden resistirse a la elaboración por algo que podríamos calificar de fidelidad al trauma el sentimiento de que uno debe ser fiel de algún modo. Quizá parte de esta sensación provenga del sentimiento melancólico de que, elaborando el pasado para poder sobrevivir o participar nuevamente en la vida, uno traiciona a los que quedaron aniquilados o destruidos por el pasado traumático. El lazo que nos une a los muertos, especialmente a los muertos entrañables, puede conferirle valor al trauma y hacer que el volver a vivirlo sea una conmemoración dolorosa pero necesaria a la cual nos consagramos o, al menos, quedamos apegados. Esta situación puede generar un deseo más o menos inconsciente de no desprenderse del trauma (LaCapra, 2005:46).

En la historia, como en la memoria individual, se llega al olvido por la desvinculación respecto de un grupo (Halbwachs, 2004: 27). La desaparición de cualquier grupo, incluso de una pareja sentimental, comienza por el olvido de lo que les mantenía juntos, por la destrucción de lo que representaba su historia, en particular la historia de su propia historia como grupo. De ahí la necesidad de la vinculación grupal para los dos, pero también el importante papel que desempeñan la historia y la memoria en la conservación de los vínculos grupales.

El historiador puede encender en lo pasado la chispa de la esperanza (Benjamin, 1973) pero lo haría mejor la confluencia con otros especialistas. Disciplina, capacidad mental, objetividad, subjetividad, sentido para muchos, teoría, testimonio, verdad, empatía, racionalidad, emocionalidad, dolor, alegría, sinsentido, otorgamiento de sentido a la vida, dinamismo, registro escrito, oralidad, legitimación, reflexión, acción, recuerdo, olvido, vinculación, elaboración, esperanza, pasado, futuro. Todos estos elementos se pueden conjuntar en la confluencia multidisciplinaria.

Si en Raúl Páramo y en La Capra se puede encontrar el encuentro entre el psicoanálisis y la historia, el de la historia y la memoria, igualmente fructífero, se puede rastrear en Walter Benjamin, cuando afirma que hay que adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de peligro. Solo así, con la carga de esperanza, de justicia y de posibilidades que se ve en esos momentos, puede vencerse el peligro que se cierne sobre nosotros y nuestros muertos. También en él se puede rastrear el encuentro del pasado con el futuro porque solamente construyendo nuestro propio futuro evitaremos ver convertirse a nuestros héroes en bandidos, porque eso ocurre en las derrotas (Benjamin, 1973).

2. VIOLENCIA Y MEMORIA

Si se considera solamente las manifestaciones más evidentes de la violencia, es decir, las que implican el uso de la fuerza física y que son capaces de ocasionar algún daño físico a las personas contra las que se ejerce, que pueden llegar hasta la muerte,² la violencia es un hecho causante de un gran impacto en las personas, impacto que muchas veces provocan traumas severos y muy duraderos, que afectan todos los actos de las personas y muchas veces les impiden tener una vida satisfactoria en diversos aspectos.

Pese a estas limitaciones, y también gracias a ellas, su estudio puede dar lugar a conclusiones porque, de cada pregunta que nos hagamos para problematizar la cuestión, se desprenden varias otras. Veamos ¿cómo se vive la violencia? La violencia puede vivirse como causante de ella, como víctima o como testigo. Así que habría que preguntarse, ¿Cómo vive la violencia el causante de la violencia? ¿Cómo vive la violencia la víctima? ¿Cómo vive la violencia el testigo?

Pero una vez centrados en el causante de la violencia resalta que no hay solamente un causante o un tipo de causante. Uno es el que ejecuta directamente la violencia; otro el que ordena hacerla y forma parte

² Esto implica dejar de lado la violencia estructural, la violencia cultural y la violencia simbólica porque su inclusión extendería demasiado el presente ensayo.

del equipo que está presente en la violencia porque forma parte de la estructura que interviene directamente; otro muy distinto es el jefe que da la orden genérica, pero no está presente en los eventos porque su mando es político.

Además, hay que distinguir entre las distintas funciones y formas del ejercicio de la violencia. Una es la policiaca, que al detener golpea y maltrata; otra es la de los cuerpos antimotines, que disuelven manifestaciones y al hacerlo golpean, arrojan gases lacrimógenos y detienen por un rato. Otra es la de los militares, que intervienen en represiones en que asesinan a personas en balaceras de diverso tipo. Otra es la de los cuerpos paramilitares, que sin reivindicarse como parte del Estado asesinan para él, a veces formando parte de algún cártel del narcotráfico. Otra es la de la delincuencia que no está coludida con el estado como grupo paramilitar, pero igualmente asesina. Otra más es la que ejercen los miembros del aparato estatal encargados de la tortura y que en los centros secretos de detención torturan con el objetivo de obtener información de los detenidos y desaparece a los cautivos, a veces durante unos días, pero en ocasiones de forma permanente. En cada una de estos tipos de violencia hay el que la ejecuta directamente, el que ordena estando presente y el que ordena, pero no interviene directamente.

En estas condiciones sería incorrecto generalizar y hablar de autores de la violencia como una categoría única y de una misma vivencia para todos. En consecuencia, las vivencias son múltiples y el impacto de la violencia es diverso por necesidad. No es lo mismo golpear, que matar, que torturar y en cada caso no es lo mismo hacer que ordenar a unos cuantos pasos o sin presenciar los hechos.

Del lado de las víctimas, luego de hacer el desglose precedente, es fácil notar que hay una diversidad igualmente grande del tipo de víctimas de la violencia. Nunca será igual ser golpeado, que ser torturado, o ser asesinado o ser desaparecido. Ni tampoco es lo mismo ser reprimido por la policía, que por el ejército o por sicarios del narcotráfico. Tampoco es igual ser violentado por algo que se ha hecho, que siendo totalmente ajeno a los hechos. La razón es que en cada caso las expectativas son distintas: no es igual ser detenido en medio de mucha gente que en despoblado; no es lo mismo pensar que a la detención seguirá la consignación ante una autoridad, que saber que se será conducido a un lugar desconocido sin ninguna garantía de conservar la vida, sino más bien con la única duda de ser asesinado sin mayor dolor o ser desollado o descuartizado vivo. A la amplia gama de formas de ser victimado, en algunos lugares como Pakistán o Irak hay que agregar ahora la posibilidad de ser víctima de alguien a quien no se puede ver y que está a miles de kilómetros de distancia, como ocurre en los ataques de drones.³ Tampoco es igual siendo mujer que siendo hombre porque a la violencia de la detención y de cualquier otro tipo hay que agregar la violencia sexual.

Del lado de los testigos, hay igualmente una gran cantidad de variaciones, en dependencia de qué es lo que se haya atestado: una captura, una golpiza, una tortura, un asesinato, una desaparición, una violación, una balacera. También hay variaciones en dependencia de la relación que se haya mantenido con la víctima. Nunca será igual que la víctima sea una persona ajena que un familiar directo; tampoco será lo mismo si la víctima es notoriamente inocente, ajeno a hechos que podrían considerarse relacionados directamente con la violencia, como una manifestación o un bloqueo. No es igual si a quien se abatió fue a un delincuente que a una persona común y corriente. Tampoco es lo mismo si la persona es desconocida que conocida cuando menos de vista. Igualmente, si es un niño o un adulto o un anciano, o si es hombre o mujer. Es distinto también si los hechos fueron presenciados de lejos los hechos o si estuvo presente, a un lado e incluso con riesgo de correr la misma suerte que la víctima.

¿Pero qué tan grande es la violencia? Tres casos extremos tenemos al respecto, uno ocurrido hace cinco siglos, la conquista de América por los europeos; el otro ocurrido hace cerca de ocho décadas, el *holocausto*, genocidio contra los judíos durante la Segunda Guerra Mundial; otro más que todavía no termina porque estamos inmersos en ella, la guerra del narcotráfico.

³ En Pakistán, el número de víctimas de ataques realizados por medio de drones entre 2004 y 2012 oscila entre 2 640 y 3 474. Grégoire Chamayou, *Teoría del dron*, Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones, 2004: 21.

La conquista fue una violencia sin par, un genocidio, que puede calibrarse por el descenso de la población americana de 60.5 millones de personas a 6.1 millones⁴(Koch,2019:15) entre 1500 y 1600, aunque 15 millones fueron asesinados⁴ y poco más de 39 millones murieron por enfermedades traídas por los europeos. Esto es indicativo de que una cuarta parte de los indígenas fueron asesinados y dos terceras partes murieron de enfermedades. El holocausto fue un genocidio, con sus 6 000 000 de muertos, sus cámaras de gases y sus campos de concentración y la sentencia de muerte contra todos los judíos que estuvieran al alcance de la mano de los nazis.

La guerra del narcotráfico en el México actual, es una masacre con cerca de 330 000 han sido asesinadas y 60 000 desaparecidas entre 2006 y 2020, en tan solo catorce años.⁵Dejando de lado las cifras y la vivencia del momento violento, hay que preguntarse, ¿cómo impacta en la memoria la violencia vivida como víctima? En palabras de LaCapra, “El trauma es una experiencia que trastorna, desarticula el yo y genera huecos en la existencia; tiene efectos tardíos imposibles de controlar sino con dificultad y, tal vez, imposibles de dominar plenamente” (LaCapra,2005:63).

El trauma es incuestionable en los tres casos y se nota, en el caso de los americanos, en la desolación que se deja ver en diversos fragmentos citados por Miguel León Portilla en *Visión de los vencidos* (2017). En el caso de los judíos el trauma, en los primeros años después del *holocausto* se manifestó en la invisibilidad pública de los supervivientes, por la combinación de su enorme necesidad de hablar de lo ocurrido y la imposibilidad de contarlo por la desproporción entre la experiencia y su narración, que nunca puede dejar satisfecho al que vivió un hecho atroz, con el hecho de que no se les quería escuchar por una mezcla de lástima, miedo y culpa de los posibles oyentes (Baer, 2005).

En el caso del México actual, entre los sobrevivientes de la violencia,⁶ el trauma está fresco y se nota el miedo ante la desmesura de lo que vivieron, ante la impotencia absoluta en que se encontraron en los momentos más álgidos de su experiencia; el deseo de no salir para no exponerse a que algo como eso se pueda repetir. Evadir, escapar, son unas salidas; otra es acostumbrarse, aumentar el nivel de lo tolerable por acostumbrarse a la violencia. Esto, a su vez, implica que pueden aceptar las violencias ejercidas contra ellos o ejercerla contra otros, por considerarla “normal”.

Un caso también actual, pero mucho más novedoso todavía, porque implica el uso del dron, un arma que sus víctimas ni siquiera tienen la oportunidad de ver y que se ha analizado todavía por pocos investigadores, es el que ocurre en Pakistán y Palestina. Al respecto, un psiquiatra pakistaní, narró que en las zonas en conflicto, que han sido atacadas por drones norteamericanos sin que haya guerra de por medio, existe una ansiedad anticipatoria que se puede atribuir al miedo a los drones.

Las personas que sufren de ansiedad anticipatoria se preocupan constantemente acerca de cuándo va a ocurrir el próximo ataque con drones y corren en busca de refugio cuando escuchan su sonido porque creen que pueden ser atacados en cualquier momento (Chamayou,2004:49).

Un fenómeno muy importante se pone de manifiesto no en quienes vivieron traumas de este tipo sino en sus descendientes. La conquista muestra que un trauma colectivo puede perdurar y transmitirse de generación a lo largo de cientos de años; el efecto se puede comparar, guardadas las proporciones, con el caso de la víctima que el maltrato ha convertido en un adulto inmaduro, todavía sometido, aunque de otras formas. En los judíos, como nación y como gobierno, se muestra otra forma de manifestación del trauma: la conversión del maltratado en maltratador, del que para no ser más una víctima se convierte ahora en

⁴ Population Control, Marauder Style, The New York Times, 5 de noviembre de 2011.

⁵ “Hay en México 61 637 desaparecidos”, La Jornada, 7 de enero de 2020.

⁶ En un sentido amplio, todos, hasta los sobrevivientes son víctimas de la violencia porque sobre ellos se ejerce algunos de los tipos de violencia no física, como la psicológica y la simbólica, pero en aras de la precisión, aquí se emplea el nombre de víctima para las personas asesinadas, torturadas, “levantadas”, robadas, extorsionadas, violadas y amenazadas.

victimario y hace a otros lo que a él le hicieron; ese es uno de los abusos de la memoria a que hace referencia Todorov cuando dice que:

Si se consigue establecer de manera convincente que un grupo fue víctima de la injusticia en el pasado, esto le abre una línea de crédito inagotable. Como la sociedad reconoce que los grupos, y no solo los individuos, poseen derechos, hay que sacar provecho; ahora bien, cuanto mayor fuese el daño en el pasado, mayores serán los derechos en el presente. En vez de tener que luchar para obtener un privilegio, éste es recibido de oficio por la sola pertenencia al grupo antes desfavorecido. (Todorov, 2000: 54).

Es un caso parecido al de los serbios, que justificar sus agresiones a otros pueblos por las agresiones de que fueron víctimas en otros tiempos (Todorov; 2000: 17).

¿Cómo impacta en la memoria y en la vida la experiencia de la violencia como testigo? El caso argentino, de lo que ocurrió después de caída la dictadura que dejó miles de asesinados y desaparecidos, puede ilustrar el impacto que hechos violentos pueden tener en la memoria de los testigos de un conflicto violento. Ahí fue notoria la polarización entre los que mantenían una memoria favorable uno de los contendientes, pero completada por una tercera actitud: los esfuerzos por hacer olvidar los acontecimientos, sin juzgar ni a uno ni a otro, no porque ellos los olvidaran, sino porque temían al recuerdo; una cuarta actitud fue la condena de los dos contendientes, su descalificación, con la "teoría de los dos demonios", según la cual tan malo era un adversario como otro, sin distinguir matices. En estos dos últimos casos es posible ver el miedo de enfrentar la culpa de no haber hecho nada cuando los hechos estaban ocurriendo, de haber ejercido un silencio cómplice del victimario, de manera que se trata de un problema ético; pero, además, es un problema psicológico, porque nada saludable es la permanencia en la pasividad ante la violencia, cuando indica indiferencia ante el dolor ajeno. Hay que señalar, también, que mientras en quienes promueven el olvido hay una cierta neutralidad, en los que condenan a ambos hay un compromiso y simpatía hacia los victimarios, significando que harían lo mismo de hallarse en algún momento en su lugar.

¿Cómo impacta en la memoria y en la vida la vivencia en un medio donde se ejerce de forma cotidiana la violencia, aun si ser testigo presencial? En quienes han vivido en un entorno violento, la violencia se ha impregnado en su memoria e incidido en su forma de ver la vida, que puede ejemplificarse con los mexicanos jóvenes, que han vivido en el entorno de la violencia cotidiana, muchas veces sin ser víctimas directas, pero conociendo por los medios lo que sucede.

En los jóvenes mexicanos de la actualidad se muestra la pérdida de la esperanza del que piensa que si de cualquier manera habrá víctimas y victimarios y que si no lo son de la violencia física lo serán de la impotencia que da la pobreza, prefiere ser uno de estos últimos. Por eso mucho más jóvenes aspiran a ser sicarios antes que otra cosa, como lo muestra una encuesta de 2013: la aspiración de 26 % de los jóvenes es ser sicario, mientras que el 17 % quería ser empresario, el 12.4 % profesor, el 10.7 % policía o militar y el 4.4 % funcionario de gobierno.⁷ Saben que vivirán poco, pero quieren vivirlo en lo que para ellos es la plenitud, conforme el modelo que se les presenta como exitoso: el mucho poder del sicario, el mucho placer del que tiene dinero, el mucho exceso en todo, excepto en su tiempo de vida. No es cuestión de "la época", porque hace 70 años Franz Fanon relataba experiencias en las que unos niños crecidos en un entorno de violencia la asimilaban como algo normal y por ello sintieron el deseo de ejercerla y la ejercieron al matar a uno de sus amigos (Fanon, 2001).

¿Cómo impacta en la memoria la violencia como ejecutor? A mucha gente puede parecerle difícil creer que el único dañado en una agresión es la víctima, pero Franz Fanon muestra casos de personas dañadas psicológicamente por ejercer la violencia. En su función de psiquiatra tuvo como paciente a miembros de los cuerpos represivos; uno había desarrollado psicosis de angustia por un asesinato cometido (Fanon, 2004:

⁷ Natalia Gómez, "Adolescentes aspiran a ser narcos: encuesta", *El Universal*, 17 de enero de 2013.

240) otro, aplicaba en su hogar los métodos de su función de torturador y pedía ayuda para torturar, pero sin remordimientos y sin torturar a su esposa e hijos (Fanon, 2004: 245).

Esa es la violencia ejercida desde el poder, pero el mismo autor muestra también el efecto de la violencia en los ejecutores de ella, pero del lado contrario, de los que la ejercen como un medio de liberación de la opresión. El efecto que consigna es liberador: "en el plano de los individuos la violencia desintoxica. Libera al colonizado de su complejo de inferioridad, de sus actitudes contemplativas o desesperadas. Lo hace intrépido, lo rehabilita ante sus propios ojos" (Fanon, 2004: 86).

Otro caso de violencia analizado por Fanon se deriva de la ejercida por los que han sido antes víctimas de la violencia, en este caso, el colonizado argelino contra otros argelinos, que, por un lado, ocurre como una desviación de la violencia hacia el enemigo más débil, pero también como una desviación de la violencia contra sí mismo, porque muchas veces ejercer la violencia significa ser asesinado y a ese costo se consigue el fin de la dominación. Ante esto cabría preguntarse: ¿no es esa una interpretación que podría aplicarse a muchos de los casos de los jóvenes que voluntariamente se convierten en sicarios?

3. HISTORIA Y VIOLENCIA

Engels dice que:

la violencia desempeña también otro papel en la historia, un papel revolucionario; que, en palabra de Marx, es la comadrona de toda vieja sociedad preñada de otra nueva; que es el instrumento con el cual el movimiento social se impone y rompe formas políticas rígidas y muertas" (Engels, 2014: 263).

La violencia ha estado en el parto de una nueva sociedad hasta donde podemos ver en todas las experiencias de transformación social, aunque la supuesta nueva sociedad no ha sido tan nueva sino solamente un nuevo modelo de la vieja, con otros dominadores en vez de los caducos y otros dominados en lugar de los que ya no podían vivir como antes pero pronto se acostumbraron a vivir una forma nueva de dominación.

Algo, sin embargo, mucho más evidente, es que ha estado en la sociedad todo el tiempo desde los inicios de la civilización, cuando el neolítico se estaba dejando atrás, hace 9 mil años. La violencia es el dinosaurio de Augusto Monterroso, porque, si se habla de la humanidad en su conjunto, cuando despertó, todavía estaba allí. No ha dejado de estar en ningún momento, pero no solamente como partera sino como el hijo que nace, como la madre que le da vida, como el padre que puede estar presente o no en el parto, pero alguna intervención tuvo en los sucesos aunque sea en otro momento y, como el contexto en que se produce el parto.

La violencia ha estado ahí siempre, tan presente que a veces ni se le nota, ni se percibe cómo está ahí, acechando a unos mientras golpea a otros, cerrando los ojos a unos con múltiples distractores para que no vean que a otros les está cerrando los ojos para siempre o se los está arrancando.

No se arranca solo la posibilidad de ver lo que ocurre sino de lo que ha ocurrido antes. Los violentos quieren que solamente se vea el momento, que no se vea hacia atrás, que no se contemple la historia como devenir. Para eso han tratado de eliminar la historia como campo de estudio, como visión y reflexión acerca del pasado. Para que no se produzca la "cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra" (Benjamin, 1973: 178) para que no nos adueñemos del recuerdo como relumbra en el instante de peligro, que es tanto una chispa de esperanza que despierta a los dormidos o a los inconscientes, como la pequeña combustión que enciende la luz que ilumina las imágenes del pasado que dejan ver la potencia que es posible desplegar por los oprimidos y alumbrar el camino que ha de recorrerse y el fuego que incendia los corazones cuando se aperciben que si están así es porque quieren.

La historia tiene un tiempo que, como dice Benjamin, no es continuo; la violencia también, porque aunque se encuentra presente todo el tiempo, como éste, se condensa en algunos momentos cruciales y se presenta concentrada en un punto donde aplica toda la presión que antes estuvo dispersa en muchas partes pero era incapaz de hacer estallar el mundo.

La violencia, como el tiempo, se condensa en los momentos cruciales que hacen la historia, pero nunca sin la memoria. La memoria es la partera de la historia porque hace posible la redirección de la violencia, que sin ella agrede, como lo señala Fanon, a los mismos oprimidos, porque sin ella no se puede detener la violencia de los opresores y porque sin ella solamente ocurrirá una sustitución de una violencia por otra.

Allí es donde entra la historia para ayudar a la memoria, para hacer emerger o para fortalecer la memoria colectiva, el eslabón que une la memoria individual y la historia:

En su uso más corriente, la memoria colectiva remite a la memoria compartida de un acontecimiento del pasado vivido en común por una colectividad, amplia o restringida, nación, aldea o familia, por ejemplo. Pero define asimismo la historia o lo que se denomina "memoria histórica", en cuanto garante de la permanencia de las grandes mitologías colectivas [...] Así, la "memoria colectiva" es tan pronto *evocación*, recuerdo de un suceso vivido, narración, testimonio o relato histórico, como *elección* del pasado, interpretaciones y hasta instrumentaciones de éste, conmemoración, monumento, e incluso *huella* de la historia y *peso* del pasado (Lavabre, 1998: 47).

La historia nos enseña que aquello que vivimos existió ya algunas otras veces y que nunca fue eterno el invierno. Con ella aprendemos que lo que ahora existe ya lo hubo alguna vez. Mirando la historia veremos que en tiempos de Fanon existía ya la preocupación por la clínica de los verdugos o la psicoterapia a los asesinos que manejan los drones que actualmente asesinan a personas a miles de kilómetros de distancia, por considerarlas peligrosas para Estados Unidos. El dron, igual que antes otras formas de contrainsurgencia, "fabrica asesinos insensibles, o bien produce psiquismos atormentados por la culpabilidad, potencialmente neuróticos" (Chamayou, 2004: 101) muestra también que siempre hay y habrá soldados que se nieguen a disparar sobre los que se considera sus enemigos.

El uso de las drogas por los ejércitos no es nuevo. Actualmente, como en Vietnam en los años 60 y 70 del siglo pasado, en 1905 los mandos de los ejércitos intentaban neutralizar las resistencias a matar suministrando estimulantes a sus soldados antes del asalto, con la finalidad de "inhibir" su sensibilidad (Chamayou, 2004) lo que no es nada nuevo porque, como afirma Lukasz Kamiensky, la drogadicción es inseparable de la guerra y para demostrarlo cita en su estudio referencias al consumo de opio desde la Iliada, donde los soldados la consumían para aliviar el dolor y la pena por los compañeros caídos. Habla también del posible consumo de hashís por una secta musulmana de asesinos.

Este autor muestra el consumo de hongos estimulantes por distintos guerreros, como los siberianos, los vikingos y los tártaros lo hacían con el hongo *Amanita Muscaria*, entre otros. A lo largo de varios siglos muchos guerreros han usado este hongo, así como otras drogas, para perder el miedo en el combate y pelear con una furia y energía que no tendrían sin las drogas. Muestra también que las drogas como el alcohol, la cocaína y las anfetaminas han sido prescritas a los soldados por parte de sus autoridades para mejorar su eficacia combativa por medio del aumento de su resistencia, del aporte de energía, de la supresión de la necesidad de dormir, de la eliminación de la fatiga y del refuerzo de las actitudes beligerantes, del acrecentamiento del valor, del mejoramiento de la determinación y de la generación de agresividad, lo que aumenta su rendimiento en combate. Testimonia, además, un estado de conciencia peculiar, el efecto *berserker*, provocado tanto por ese hongo como por otros tipos de productos como el beleño o la belladona. "Esos productos dan lugar a un estado de agresividad que llega al furor bélico, en el que atacaban sin medir consecuencia alguna, esto por la micropsia o percepción del mundo más pequeño que su tamaño normal, lo que da una sensación de poder, de omnipotencia" (Kamienski, 2017: 79). Sus efectos son comparables,

aunque en mayor magnitud, al efecto que producen las metanfetaminas, con la confianza excesiva y sensación de omnipotencia y poderío que otorga a sus consumidores.

Se recurre a las drogas tanto por autoprescripción, en una forma de evasión, como por órdenes superiores. En cualquier caso, la guerra presupone la administración de sustancias ilegales por órdenes del Estado y la participación del Estado en el tráfico de drogas.

No es nueva de ninguna manera la complicidad de funcionarios del Estado en el tráfico de drogas, como sucede ahora. En el siglo XIX, para mejorar su balanza comercial, el gobierno británico impulsó la exportación de opio a China debido a que este país exportaba diversos productos a Inglaterra sin comprar nada por considerar que no necesitaba ninguno de sus productos. Apoyada por el gobierno británico, la Compañías de las Indias Orientales creó plantaciones de opio en la India para exportarlo a China. Entre el 4 y el 12 % de los chinos se hicieron adictos,⁸ ante lo que China cuestionó al gobierno británico por la exportación de la droga, cuando era prohibida en Inglaterra.

Al no haber una respuesta favorable, el emperador comenzó a aplicar la pena de muerte a los traficantes chinos y destruyó 20 mil paquetes del estupefaciente. En respuesta Inglaterra dio inicio a la Guerra del Opio para obligar a China a abrir su frontera a la entrada de opio y de todo tipo de mercancías inglesas. Lo consiguió y logró además que se le cediera la isla de Hong Kong. La situación empeoró de tal forma que

... casi el 90% de integrantes del ejército chino se hizo adicto al opio. En el ejército de la India, bajo mando británico, la adicción era del 50%. De esta forma, los soldados del ejército chino e indio se convirtieron en los principales difusores del consumo de opio en la población” (Kamienski, 2017: 113).

Esto tiene como antecedente el suministro sistemático a los soldados, como una política oficial, de alcohol en una medida moderada, como medio para conseguir un estado de conciencia favorable al combate. Durante la Segunda Guerra Mundial “los ejércitos británico, australiano, francés y alemán proveyeron a sus soldados de cocaína para aumentar su energía y espíritu en el combate”.⁹

En cualquier caso, ya antes de ahora, “lo que se temía era la emergencia de un enemigo interior, lo que desarrolla en el sujeto violento durante la guerra” (Chamayou, 2004: 107). Lo que se muestra en la neurosis provocada por la guerra, que no es el único padecimiento psiquiátrico, pues precisamente, “de la alta prevalencia de afecciones en los veteranos de Vietnam se derivó el concepto de trastorno de estrés post traumático, aplicable luego a casos no derivados de la guerra” (Sánchez, 2017: 90).

También dese hace mucho tiempo existía “la torcida idea de que la valentía consiste en hacer el trabajo sucio” (Chamayou, 2004: 99) porque siempre ha existido este. “Si ahora se asesina con drones por parte de Israel y de Estados Unidos, durante la Guerra de Vietnam existió el Programa Phoenix de asesinatos programados” (Chamayou, 2004: 38). Ya existió desde hace cientos de años, pero hasta ahora recibe un nombre, “la necroética, basada en el derecho al asesinato selectivo” (Chamayou, 2004: 25).

El estado de excepción es un mecanismo que permite al estado eludir las limitaciones que las leyes pueden imponer a sus actividades y que se contempla en las leyes de todos los países y que concede facultades extraordinarias al Estado para enfrentar situaciones excepcionales que aluden a una especie de legítima defensa del Estado ante situaciones que ponen en riesgo su existencia.

Conforme con Carl Schmitt, el estado de excepción es un derecho del Estado, el derecho extremo o el ejercicio límite de la soberanía, que se pone en práctica en el momento en que el Estado hace uso de todo

⁸ En su estudio de la Guerra del Opio Lukasz Kamienski da la cifra de 4 millones de adictos en China en ese tiempo, el 1% de la población. Afirma también que a fines del siglo XVII uno de cada cuatro chinos consumía opio por ser más barato que el alcohol. Lukasz Kamienski, *Las drogas en la guerra: Una historia global*, 113-126. Pablo Vallejo Mejía, da una cifra de 12 millones de adictos, lo que equivale al 3% de la población, en Pablo Vallejo Mejía, *Historia de las relaciones internacionales. Desde las Guerras del Peloponeso hasta las Guerras de Oro*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2007, 276.

⁹ Jorge Marco, “Cocaína, opio y morfina: cómo se usaron las drogas en las grandes guerras del siglo XX”, BBC News Mundo, 7 de diciembre de 2019.

su poder, del poder máximo: dejar sin validez las leyes con el objetivo de conseguir su autoconservación. Para él, "soberano es quien decide sobre el estado de excepción, es decir, quien puede declararlo y, en consecuencia, el único que puede sustraerse de la legalidad" (Schmitt, 2009: 17).

Por su parte, Giorgio Agamben encontró que a partir de la Primera Guerra mundial existe un estado de excepción permanente en todo el mundo porque se vive todo el tiempo a la manera en que se hace durante el estado de excepción:

... donde no hay normas fijas, ni principios que acepten todos, lo que se impone es la gestión, el resolver los problemas de la manera que sea, y la policía se convierte en la figura central. A la policía se le permite hacer cosas que la ley no autoriza porque se entiende que se enfrenta con situaciones excepcionales. Pero cuando todo forma parte de un estado de excepción, se generalizan los métodos policiales.¹⁰

Analizando que en el campo de concentración de Auschwitz los nazis se sirvieron de la figura de Estado de excepción, con su ausencia de leyes, para realizar los millones de asesinatos y todas las barbaridades que cometieron, este autor considera que sobre ese modelo funciona la sociedad actual y lo cree así porque "ese modelo, el de estado de excepción, es el que se está convirtiendo en norma".¹¹

¿Qué implica esto? Que, como sucede durante un estado de excepción, el gobierno se convierte permanentemente en totalitario e introduce a la sociedad actual en una guerra civil, permanente también:

El totalitarismo moderno puede ser definido, en este sentido, como la instauración, a través del estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político. (Agamben; 2005: 25).

Esto implica que a los oponentes se les define no como adversarios con los que se puede conciliar y llegar a acuerdos mutuamente vinculantes, sino como enemigos a los que ha de vencer para destruirlos o someterlos por completo a su voluntad. Por consiguiente, la violencia es la norma, lo habitual, el mecanismo principal de gobierno. Lo que varía de un gobierno a otro y de un momento a otro y de un país a otro es la manera que se enmascara.

La historia podía mostrar que el estado de excepción se había repetido a lo largo de la historia, como algo recurrente, pero, por fortuna, la filosofía ayudó a comprender que lo que se consideraba como una situación provisional, vigente durante unas pequeñas temporadas, ha existido durante cerca de cien años.

La historia va más allá todavía: muestra que la violencia no solamente se ha repetido de forma recurrente, sino que existe de forma permanente y que lo que cambia es su forma de expresión en cada momento concreto. Afortunadamente, muestra también que junto a ella y al lado de la indiferencia real, causada por la apatía y a la indiferencia aparente, encubrimiento de complicidad, de los espectadores, ha existido también la actitud valiente y generosa de algunos, que se han convertido en actores, en sujetos activos de los acontecimientos. Y si durante la guerra de Irak algunos de ellos se movilizaron bajo la consigna "No en nuestro nombre", para tratar de detener la guerra, eso de alguna manera existió durante la de Vietnam, con la consigna "No somos una nación de asesinos" (Chamayou, 2004: 186). Reclamos éticos de este tipo han existido muchas veces desde dentro del país agresor. Para los mexicanos esto no es desconocido, pues contamos con la experiencia del Batallón de San Patricio, que volteó las armas contra el agresor al que habían acompañado en su invasión y en el ejercicio de la violencia contra los mexicanos.

¹⁰ *EL País*, "El estado de excepción es hoy la norma." Entrevista con Giorgio Agamben por José Andrés Rojo, 3 de febrero de 2004.

¹¹ *EL País*, "El estado de excepción es hoy la norma". Entrevista con Giorgio Agamben por José Andrés Rojo, 3 de febrero de 2004.

La chispa benjaminiana relumbró ante ellos porque era un momento de peligro, porque contribuye a que quienes luchan no se sientan derrotados porque cualquier revés no es más que eso, un alto provisional en el camino de un largo viaje en el que siempre es posible ver, con la luz de esa chispa, que siempre se puede avanzar otro poco. Sorel lo comprendía muy bien al señalar que:

... junto con las utopías existieron siempre mitos capaces de arrastrar a la revuelta a los trabajadores [...] Un fracaso no puede demostrar nada contra el socialismo y menos desde que se ha convertido en mero trabajo preparatorio. Si falla, es prueba de que el aprendizaje ha sido insuficiente. Es preciso volver a la acción con más coraje, insistencia y confianza que antes (Sorel, 2005: 91).

En resumen y conclusión, la historia, como devenir, atestigua la permanente permanencia de la violencia de los dominantes, pero atestigua también la resistencia violenta de los dominados. La historia, como disciplina, puede, "si no se solaza en la erudición vana y no se convierte en un campo para una minoría" (Halbwachs, 2004: 213). Mostrar esas chispas de esperanza, y tiene que hacerlo, por justicia a esas luchas, pero también para contribuir a dejar ver el camino que a veces, en medio de tanta violencia aparenta desaparecer. Afortunadamente, puede hacerlo porque cuenta no solamente con una chispa sino con constelaciones completas, como lo mostró Walter Benjamin.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (2005). Estado de excepción. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editores.
- BAER, A. (2005). *El testimonio audiovisual. Imagen y memoria del Holocausto*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- BENJAMIN, W. (1973). *Discursos interrumpidos*. Madrid:Taurus.
- CASTILLA DEL PINO (2006). *La forma moral de la memoria. A manera de Prólogo* en Felipe Gómez Isa (Dr.) *El derecho a la memoria*. Bilbao:Diputació Federal de Gipuzcoa.
- CHAMAYOU, G. (2004). *Teoría del dron*. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones.
- ENCINAS GARZA, L. J. (2016). *Jóvenes sicarios. La generación desechable: vivir rápido y morir joven*. Ciencia UANL,80.
- ENGELS, F. (2014). *Anti-Duhring*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- FANON, F. (2001). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GALIMBERTI, U. (2002). *Diccionario de psicología*. México: siglo XXI Editores.
- HALBWACHS, M. (2004). *La memoria Colectiva*. Zaragoza: Prensa Universitaria de Zaragoza.
- KAMIENSKI, L. (2017). *Las drogas en la guerra: una historia global*. Barcelona: Planeta.
- KOCH, A., BRIERLEY, C., MASLIN, M., LEWIS L., S. (2019). *Earth system impacts of the European arrival an great dying in the Americas after 1942*. Quaternary Science Reviews, 2007.
- LACAPRA, D. (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- LAVABRE, M.-C. (1998). *Maurice Halbwachs et la sociologie de la mémoire*, Raison presente, 128,49.

LEÓN PORTILLA, M. (2017). *Visión de los Vencidos*. México: UNAM.

MILOS, P. (2000). *La Memoria y sus significados* en Mario Garcés, Pedro Milos, Myriam Olgúin, Julio Pinto, María Teresa Rojas y Miguel Urrutia (comp.) *Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*. Santiago de Chile: LOM.

PÁRAMO ORTEGA, R. (1992). *El trauma que nos une*. *Dialéctica*, 23-24, 175-197.

PIPER SHAFIR, I. (2000). *Memorias del pasado para el futuro* en Mario Garcés, Pedro Milos, Myriam Olgúin, Julio Pinto, María Teresa Rojas y Miguel Urrutia (comp.) *Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*. Santiago de Chile: LOM.

SÁNCHEZ MENCHERO, M. (2017). *Las consecuencias de la guerra en las emociones y la salud mental. Una historia de la psicopatología y medicalización en los frentes bélicos de occidente (1914-1975)*. *Revista de Ciencias Sociales*, 62, 90-101.

SCHMITT, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Editorial Trotta.

SOREL, G. (2005). *Reflexiones sobre violencia*. Madrid: Alianza Editorial.

TODOROV, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.

VALLEJO MEJÍA, P. (2007). *Historia de las relaciones internacionales. Desde las guerras del Peloponeso hasta las guerras de Oro*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.

BIODATA

Miriam Edith GÁMEZ BRAMBILA: Doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara. Maestra en Ciencias Sociales y Licenciada en Historia por la Universidad de Guadalajara. Ha escrito la tesis "Resistencia y reproducción de la vida. La doble explotación en las mujeres trabajadoras de Home Depot Acueducto y La Coalición de Ex Trabajadoras(es) y Trabajadoras (es) de la Industria Electrónica Nacional (CETIEN)".

ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 77-88
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Vínculos entre los zapatistas y los magonistas durante la revolución mexicana

Links Between the Zapatistas and the Magonistas During the Mexican Revolution

Rubén TREJO MUÑOZ

panzancho@hotmail.com

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872483>

RESUMEN

Recuperar la memoria histórica de las dos tendencias radicales y anticapitalistas de la Revolución Mexicana desarrollada entre 1910 y 1920. El presente texto forma parte de una investigación en curso sobre los vínculos entre el zapatismo y el magonismo durante la Revolución Mexicana. Exponemos únicamente dos episodios que muestran esa colaboración. El primero refiere la participación de Ángel Barrios, magonista y zapatista destacado, en la lucha tanto del PLM como del Ejército Libertador del Sur. El segundo, es la narración de la visita que hace el magonista José Guerra a Emiliano Zapata en 1913.

Palabras clave: *Magonismo; zapatismo; Revolución Mexicana; Tierra y Libertad*

ABSTRACT

Recovering the historical memory of the two radical and anticapitalistic tendencies in the 1910-1920 Mexican Revolution. This text take part of an ongoing investigation about links between Zapatism and Magonism during the Mexican Revolution. We only expose two episodes which reveal this collaboration. The first one refers to the participation of Ángel Barrios, famous magonist and zapatist, struggling with both PLM and the Liberation Army of the South. The second, narrates the visit of magonist José Guerra to Emiliano Zapata in 1913.

Keywords: Magonism; zapatismo; Mexican Revolution; Earth and Freedom

Recibido: 02-02-2020 • Aceptado: 30-04-2020



INTRODUCCIÓN

Las dos tendencias radicales y anticapitalistas de la Revolución Mexicana desarrollada entre 1910 y 1920 fueron los zapatistas, agrupados en el Ejército Libertador del Sur, y los magonistas, integrados en el Partido Liberal Mexicano (PLM). Entre esas dos organizaciones hubo múltiples, fructíferos y fraternales contactos y colaboraciones durante esa década convulsa. Algunos vínculos son los siguientes: los magonistas apoyan activamente la ruptura político-militar de los zapatistas con Francisco I. Madero en noviembre de 1911, cuando éste, después del triunfo contra la dictadura de Porfirio Díaz, no cumple su ofrecimiento de restituir la tierra a los campesinos despojada durante décadas por las haciendas; el PLM decide unirse a la lucha armada zapatista en agosto de ese año; Emiliano Zapata adopta la bandera de lucha de Tierra y Libertad, propósito que los magonistas habían formulado desde 1907, y que, según los zapatistas, expresaba las esperanzas y los anhelos del pueblo mexicano; se llevan a cabo encuentros entre delegados magonistas y Emiliano Zapata en Morelos, así como entrevistas entre delegados zapatistas e integrantes del PLM en Estados Unidos, país en el que estaba exiliada la Junta Organizadora de ese Partido; también fue importante la difusión de la lucha zapatista en el periódico anarquista *Regeneración*, así como en las redes de la prensa libertaria de diversos países.

Recuperar la memoria histórica de la colaboración diversa y fructífera entre los zapatistas y los magonistas es fundamental, tanto para entender la compleja lucha del pueblo mexicano durante la Revolución Mexicana, como para retomar ese saber en las luchas actuales de la sociedad por defender su vida y sus territorios contra el despojo, la explotación y la dominación capitalistas.

El presente texto forma parte de una investigación en curso sobre los vínculos entre el zapatismo y el magonismo durante la Revolución Mexicana. Exponemos únicamente dos episodios que muestran esa colaboración. El primero refiere la participación de Ángel Barrios, magonista y zapatista destacado, en la lucha tanto del PLM como del Ejército Libertador del Sur. El segundo, es la narración de la visita que hace el magonista José Guerra a Emiliano Zapata en 1913.

ÁNGEL LIBERTADOR

Nicolás T. Bernal narra en su *Memorias* que asistía a las reuniones que Ángel Barrios organizaba en su casa, a las que concurría también, entre otros, Antonio Díaz Soto y Gama. El anfitrión de esas reuniones, Ángel Barrios, participó en las batallas del Partido Liberal Mexicano desde la temprana época de 1901, estableció vínculos con el Ejército Libertador del Sur en 1911 y, tras obtener su libertad, se incorporó activamente a la lucha zapatista en 1913.

Ángel Barrios, originario de Texcoco, Estado de México, ingresa al Colegio Militar en 1891, cuando apenas tenía 17 años. En esa institución tiene un excelente desempeño y obtiene seis años después el nombramiento de teniente del Cuerpo Especial del Estado Mayor. Más adelante, el Cuerpo de Ingenieros, al que pertenece Barrios, lo propone para ocupar una plaza de maestro en la 2ª Compañía del Colegio Militar, desempeñándose en esa actividad desde 1899. Dos años después decide, por motivos desconocidos, interrumpir su exitosa carrera militar y solicita su separación del ejército. Elige Oaxaca como su nuevo lugar de residencia y se gana la vida ejerciendo su profesión de ingeniero. Sus inquietudes políticas lo llevan a vincularse con la radical oposición liberal que combate a la dictadura de Porfirio Díaz.¹ Muy pronto, Barrios se convierte en uno de los más destacados magonistas de esa región y es nombrado delegado y jefe de zona del PLM en Oaxaca. La conversión de Ángel Barrios es sorprendente: de ser un militar con una carrera exitosa en el ejército porfirista se transforma en un revolucionario destacado, primero, en las filas guerrilleras magonistas y, posteriormente, en el Ejército Libertador del Sur. Es un caso similar al del general Felipe

¹ LÓPEZ BÁRCENAS, FRANCISCO (2013). *Rebeldes solitarios. El magonismo entre los pueblos mixtecos*, Desinformémonos Ediciones, México, pp. 59-60.

Ángeles cuando éste, tras el golpe de Estado de Victoriano Huerta, se integra a la División del Norte encabezada por Francisco Villa.

El ingeniero Barrios viaja a El Paso, Texas, a entrevistarse con Ricardo Flores Magón en septiembre de 1906. El tema central de sus conversaciones es el estallido de la insurrección de ese año. Barrios se despidió de Flores Magón con la encomienda de organizar el levantamiento armado en Oaxaca y de distribuir en varias regiones del país las instrucciones de la rebelión armada. Ricardo le advierte al ingeniero lo riesgoso que es viajar con esos papeles pues si lo descubren —le comenta— “es la muerte segura”. Barrios, sin titubear, le responde a Ricardo “vengan los papeles”, y se compromete a cumplir con las actividades confiadas.²

Ángel Barrios, quien en la vida clandestina del PLM es identificado con el seudónimo de *Abelardo Beabe*, promueve y organiza la rebelión armada entre los campesinos y los indígenas de las regiones de la Mixteca, Tuxtepec y la Mazateca. La anhelada insurrección, sin embargo, no estalla en Oaxaca por falta de armas y de recursos económicos para obtenerlas.

Al año siguiente, Antonio de Pío Araujo viaja por diferentes regiones del país para preparar el levantamiento armado de 1908. En Oaxaca, se entrevista con Ángel Barrios, quien lo recibe con “todas las atenciones debidas y como ningún correligionario lo había hecho”. De Pío Araujo le comunica a Ricardo Flores Magón su valoración sobre el ingeniero Barrios. Entre diversas apreciaciones afirma lo siguiente:

dicho correligionario es la persona que tiene más conocimientos militares que cualquiera otra. A la fecha y de haber continuado en la carrera militar, fuera mayor del Estado Mayor Especial. Hizo una brillante carrera en el Colegio Militar; fue uno de los miembros de la Comisión Geográfica Exploradora; jefe de una de las secciones de Catastro. Conoce muy bien a todos los militares de la época; [...] Dicho compañero me manifestó que con todo gusto se levantará en armas. Que en sus frecuentes viajes por las sierras del estado de Oaxaca, ha hecho buena propaganda entre los indios.³

El ingeniero Barrios también aceptó “con todo gusto” desempeñarse como delegado especial de la Junta Organizadora del PLM para comunicar a los magonistas de Oaxaca, Veracruz, Puebla y Guerrero las instrucciones de la insurrección. Barrios solicitó a De Pío Araujo que la Junta le proporcionara dos “hombres honrados”, “temperantes”, y con conocimientos en el manejo de la dinamita para que “dirijan las operaciones de destrucción de los puentes que hay en el camino de Puebla a Oaxaca.”

Antonio de Pío Araujo quedó favorablemente impresionado por las actividades, el compromiso y las aptitudes militares de Ángel Barrios. A Ricardo le escribió entusiasmado: “¡Ojalá todos los compañeros fueran de la talla del ingeniero! ¡México sería libre!”

El espionaje de los gobiernos mexicano y estadounidense descubrió los preparativos de la insurrección y las autoridades desataron una feroz represión que llevó a la prisión a decenas de militantes liberales. Flores Magón recibió la información de que Ángel Barrios había sido aprehendido. Al respecto, le comunicó a De Pío Araujo lo siguiente: “Hoy acabo de recibir una noticia horriblemente desconsoladora, el ingeniero está preso, acusado de haber tenido conferencias con usted. Está incomunicado desde hace cerca de dos meses. El golpe que con ese motivo ha sufrido la causa, es de consideración.”⁴

Barrios y sus compañeros magonistas fueron arrestados en Cuicatlán, trasladados al cuartel militar del estado de Oaxaca y posteriormente reclusos en la prisión de Santa Catalina. El juez los condenó a cinco años de prisión por los delitos de conspiración y por rebelarse contra el gobierno constitucional. Algunos presos permanecieron reclusos en Santa Catalina, otro grupo fue conducido a San Juan de Ulúa y el resto, entre los que estaba Ángel Barrios, enviado a la penitenciaría de la Ciudad de México.⁵

² KAPLAN, SAMUEL (1986). *Peleeamos contra la injusticia*, tomo 1, UAS, México, pp. 137-138.

³ Carta de Antonio de Pío Araujo a Ricardo Flores Magón, 18 de mayo de 1907. Véase BARRERA, JACINTO (comp.) (2001). *Ricardo Flores Magón. Correspondencia 1 (1899-1918)*, Obras Completas 1, CONACULTA, México, pp. 316-317.

⁴ Carta de Ricardo Flores Magón a Antonio de Pío Araujo, 31 de julio de 1907. BARRERA, Op. cit., p. 432.

⁵ LÓPEZ, Op. cit., p. 65.

Barrios salió libre a finales de 1909 e inmediatamente se incorporó al Centro Antirreeleccionista de México, en el que participaban Emilio Vázquez Gómez, Filomeno Mata, Paulino Martínez, Luis Cabrera y José Vasconcelos. El ingeniero apoyó las candidaturas de Francisco I. Madero a la presidencia de la República y de Benito Juárez, hijo, a la gubernatura de Oaxaca. Al confirmarse el fraude electoral porfirista, Barrios consideró agotada la vía cívico-electoral e impulsó entre sus compañeros la adopción de la lucha armada.

La revolución estalla en Oaxaca y cientos de rebeldes toman a inicios de febrero Tuxtepec, Ojiltán y Jalapa de Díaz, en donde aprehenden al presidente municipal, al síndico y al regidor. “Al frente del movimiento insurreccional de Oaxaca, se encuentra Sebastián Ortiz, antiguo miembro del Partido Liberal.”⁶ El gobierno responde enviando al ejército federal, encabezado por el Brigadier Emiliano Poucel, a combatir a los rebeldes. En la ciudad de Oaxaca, allana la imprenta y la casa del periodista Arnulfo San Germán, director del periódico independiente *El Ideal*. También “fueron aprehendidos por sospechas en la ciudad de Oaxaca, Roberto Olguín, ingeniero Ángel Barrios, Valentín López y otras personas.” Estos últimos son confinados, con el cargo de delito de rebelión, en la penitenciaría de la Ciudad de México en marzo de 1911.

Tras la derrota de la dictadura porfirista, en mayo de 1911, Barrios sale libre y se entrevista con los maderistas de la Ciudad de México, quienes lo nombran comandante del Ejército Libertador. Establece su cuartel general en Cuicatlán, Oaxaca, y desde esta región —nos dice Francisco López— aglutina “a fuerzas revolucionarias que operan en la Cañada y la Mixteca bajo el mando de Faustino G. Olivera, Manuel Ocegüera, Baldomero Ladrón de Guevara, Sebastián Ortiz y Francisco José Ruiz.”⁷

El representante de Madero para el Distrito Federal y el sur del país, Ernesto E. Guerra, y el gobernador provisional de Oaxaca acuerdan licenciar a los rebeldes, en correspondencia con los tratados de Ciudad Juárez. En tal sentido, Guerra ordena al ingeniero Barrios poner fin a las hostilidades entre ambas fuerzas. Los insurgentes no acatan las órdenes del representante maderista y continúan avanzando sus fuerzas insurgentes hacia la capital del estado. La tensa situación obliga a Emilio Vázquez Gómez, ministro de Gobernación del gobierno interino de Francisco León de la Barra, a intervenir y ordena a Ángel Barrios que suspenda “inmediatamente todo movimiento ofensivo sobre las fuerzas federales y poblaciones de ese estado.”⁸ No obstante, ante el empuje de los rebeldes, Vázquez Gómez cede y acepta que las “fuerzas revolucionarias con bandera de paz entren a la capital de ese estado.”⁹ Entonces, el propio Madero interviene y ordena a las fuerzas rebeldes suspender cualquier avance y no tomar la ciudad de Oaxaca. Los insurgentes acatan la decisión de Madero pero rechazan deponer las armas, pues su comandante Ángel Barrios “ordenó a su gente que siguieran armados hasta que se vieran los cambios por los que venían luchando.”¹⁰

Ante esta situación, se establece una mesa de diálogo entre los representantes de los rebeldes —encabezada por Faustino G. Olivera, Manuel Ocegüera, Manuel Poncet, Baldomero L. de Guevara y el ingeniero Barrios— y comisionados gubernamentales con el propósito de lograr el licenciamiento de las tropas rebeldes. Los resultados son adversos y los insurgentes se niegan a deponer las armas, argumentan que el Ejército Libertador “cree prudente no proceder al licenciamiento de tropas, mientras no haya motivos poderosos.”¹¹

La persistente oposición de los rebeldes, lleva a las autoridades a tratar de granjearse la simpatía de Ángel Barrios y en septiembre lo nombran comandante de la Policía Rural de la Federación al servicio del Estado. Cargo que rechaza argumentando lo siguiente: “por mi parte, que nunca he querido ni título ni empleo, como recompensa a mis deberes y obligaciones de ciudadano. Por consiguiente, no acepto el honoroso título

⁶ VILLARREAL, ANTONIO I. (1911). “Los generales de Díaz no saben pelear”, en *Regeneración*, núm. 24, 11 de febrero.

⁷ LÓPEZ, Op. cit., p. 72.

⁸ *Ibid.*, p. 98.

⁹ *Ibid.*, p. 99.

¹⁰ *Ibid.*, p. 108.

¹¹ *Ibid.*, p. 107.

de comandante de la Policía Rural de la Federación al servicio del Estado."¹² La nueva clase política en el poder evita la confrontación con Ángel Barrios, por lo que sigue reconociéndolo como comandante de la Policía Rural y, también, busca integrarlo al nuevo régimen y lo impulsa como diputado al Congreso local en agosto, ganando ese escaño por los distritos de Miahuatlán y Cuicatlán.

No obstante, lo importante de la actividad política del ingeniero Barrios no es lo que ocurre en la glamurosa vida de los nuevos grupos de poder. Lejos de los espejismos de los salones del poder, Barrios lleva a cabo la tarea estratégica, aunque poco visible, de establecer vínculos político-militares con Emiliano Zapata, relación que a la vuelta del tiempo le permitirá desempeñar actividades fundamentales en la revolución del sur.

El 19 de septiembre, se instala el Congreso local y toma protesta al nuevo gobernador electo de Oaxaca, Benito Juárez, hijo. El ingeniero Barrios, antes de cumplir un mes como legislador, se presenta en la Cámara de Diputados y renuncia a la misma el 13 de octubre de 1911. Entre las razones de su dimisión argumenta que es "para evidenciar sus ningunas ambiciones, puesto que al levantarse en armas lo hizo por principios, y que los revolucionarios dignos lo podrían censurar."¹³

Varias semanas después, el 5 de noviembre, Barrios y un grupo de rebeldes oaxaqueños, reunidos en la sierra de Cuicatlán deciden volver a tomar las armas, ahora contra el nuevo gobierno. De acuerdo con *El Imparcial*, la rebelión que estalla en Las Cañadas establece su cuartel general en San Juan de Los Cues, y está integrada por cerca de mil hombres "perfectamente armados y equipados" que "tienen en jaque a las poblaciones de Cuicatlán y Teotitlán". La rebelión, apoya el Plan de Tacubaya y a Emilio Vázquez Gómez.¹⁴

Enrique Flores Magón, al reseñar el levantamiento en Oaxaca, crítica acremente a Ángel Barrios por su acercamiento al maderismo, por aceptar un "hueso" en la administración, así como por el vínculo que establece con la revuelta vazquista. No obstante, advierte lo siguiente:

Pero, aunque en apariencia el movimiento de aquella región es personalista, en el fondo no lo es. Para demostrarlo, cedo la palabra a *El Imparcial* del 11 de este mes: "Como por una parte la crisis económica se ha acentuado, por la pérdida de las cosechas en todo el Estado, y por otra, que con la pasada revolución se despertó el espíritu bélico de los indígenas, éstos, que se hallan sin elementos de vida, se lanzan nuevamente a la revuelta en busca de pan, pero sin ideales políticos de ninguna clase."

Con la cita anterior queda demostrado que el movimiento de la sierra oaxaqueña, aunque en apariencia es político, en el fondo es en realidad económico, como en toda la República.¹⁵

Los rebeldes dirigidos por el ingeniero Barrios combaten en Coyula y Quiotepec los días 15 y 16 de noviembre, en este último sitio es aprehendido por las fuerzas federales.¹⁶ Nuevamente, es enviado a la penitenciaría de la Ciudad de México. La Asociación de Obreros Independientes de Oaxaca exige su liberación. Francisco I. Madero se niega a otorgarle su libertad y, al contrario, apoya el juicio contra Barrios. El proceso judicial condena al ingeniero a morir fusilado. El atroz veredicto no se lleva a cabo porque sobreviene la Decena Trágica. Victoriano Huerta, presionado por los rebeldes oaxaqueños que exigen la libertad de Barrios, ordena liberar al ingeniero con la condición de que éstos acepten establecer negociaciones con el nuevo gobierno. Ángel Barrios viaja a Oaxaca y organiza una asamblea de los opositores a Huerta. Los rebeldes acuerdan rechazar cualquier componenda con la dictadura, exigen la libertad de todos los presos políticos, la salida del ejército federal de Oaxaca, y el reconocimiento de los

¹² *Ibid.*, p. 121.

¹³ *Ibid.*, p. 125.

¹⁴ *El Imparcial*, 11 de noviembre de 1911, en www.hndm.unam.mx.

¹⁵ FLORES MAGÓN, ENRIQUE (1911). "El trono del Chato se bambolea", en *Regeneración*, núm. 64, 18 de noviembre.

¹⁶ AHDN, XI/481.5/206, ff. 729-732. Véase MURO, LUIS y ULLOA, BERTHA (1997). *Guía del Ramo Revolución Mexicana, 1910-1920, del Archivo Histórico de la Defensa Nacional y de otros repositorios del gabinete de manuscritos de la Biblioteca Nacional de México*, Colmex, México, p. 267.

principios revolucionarios por los que se habían levantado en armas. Huerta rechaza esas exigencias, se siente ofendido y engañado, y ordena la inmediata captura y fusilamiento de Ángel Barrios.¹⁷ El ingeniero sale de Oaxaca y se dirige a Morelos, integrándose con el grado de mayor de caballería al Ejército Libertador del Sur en febrero de 1913, logrando a partir de entonces un destacado desempeño en la lucha zapatista.

Al poco tiempo, Emiliano Zapata encomienda a Ángel Barrios, organizar el ataque y la invasión de la Ciudad de México. En esa época, la dictadura huertista despliega una ofensiva militar para exterminar a los zapatistas. La contraofensiva zapatista consiste en atacar la capital del país, lo que significa arremeter contra un territorio estratégico del poder dictatorial. En una carta de Zapata a Genovevo de la O, le comunica sobre las actividades de Barrios lo siguiente:

Campamento revolucionario en Morelos, mayo 14 de 1913

Señor general Genovevo de la O

Su campamento

Muy estimado general y amigo:

He dispuesto que el señor general ingeniero Ángel Barrios pase a esos campamentos a tomar posesión del puesto de inspector de las fuerzas insurgentes que militan en el Estado de México, con el objeto de que la campaña prospere más con los proyectos que tiene en estudio este señor para invadir el Distrito Federal y amagar constantemente a la capital de la república.

El ingeniero Barrios es una digna persona por todos conceptos; que ha luchado por el bien de la causa, no sólo desde los campos de batalla sino que desde las inmundas prisiones en donde ha sido confinado por los malos gobiernos enemigos del pueblo mexicano; es activo, progresista y no dudo que sabrá ganarse la simpatía de usted y de sus demás compañeros; así es que, mucho le recomiendo se vean como buenos amigos y compañeros, y todos unidos se dediquen a trabajar por el bien de la causa, por el triunfo y el buen nombre de la revolución, para lo cual es de alta necesidad la buena armonía entre todos sus jefes, que siempre estén unidos.

El general Emiliano Zapata¹⁸

En efecto, el ingeniero Barrios, “el de inclinación libertaria o anarquista —como anota Francisco Pineda—, recibió en aquel tiempo la encomienda guerrera de invadir el Distrito Federal para atacar la ciudad de México.”¹⁹ Muy pronto se “convirtió en el vínculo más importante del general en jefe con la capital y en esa labor tuvo el apoyo de otro rebelde exmagonista, Santiago Orozco, yerno de Juana Belem Gutiérrez de Mendoza. Laura Mendoza de Orozco, compañera de Santiago, organizó una brigada del ejército rebelde, junto con su madre en 1914.”²⁰

Dos meses después, en julio, Zapata solicitó a Barrios información sobre la distribución de las fuerzas insurgentes y las gubernamentales. Asimismo, le pidió recopilar y enviarle la información que publicara la prensa en esos días. En este trabajo de recopilación de información, fue apoyado por Juana Belem Gutiérrez de Mendoza, quien participó en el PLM hasta 1904 y se integró al zapatismo en 1911. Barrios le comenta a Zapata que, de acuerdo con los informes que le envía sobre la situación política y económica de la capital, “se convencerá usted de que hay necesidad urgentísima de activar nuestros trabajos de avance sobre dicha ciudad, a fin de evitar que este estado de cosas se prolongue todavía más con la ocupación de los carrancistas de los puestos públicos...”²¹

¹⁷ LÓPEZ, Op. cit., pp. 126-127.

¹⁸ Emiliano Zapata a Genovevo de la O, 14 de mayo de 1913, en PINEDA GÓMEZ, FRANCISCO (2005). *La revolución del sur, 1912-1914*, México, Ediciones Era, pp. 268-269.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 269-270.

²⁰ *Ibid.*, pp. 271-272.

²¹ Ángel Barrios a Emiliano Zapata, Campamento Revolucionario, Estado de México, 5 de agosto de 1913. Consúltese PINEDA, Op. cit., p. 272.

El ingeniero Barrios intensificó los ataques de los grupos zapatistas a la capital en agosto de 1913. De acuerdo con Barrios, la dictadura de Huerta estaba en una situación difícil con fuerzas reducidas y falta de "elementos primarios". La revolución, a su juicio, se fortalecía y se avizoraba su triunfo, por lo que recomendaba al general Ireneo Albarrán Ayala, "activar las operaciones militares lo más que podamos y por cuantos medios estén a nuestro alcance". Asimismo, encargaba atacar "al enemigo por donde quiera que se presente", e interrumpir "todas las vías de comunicación que conduzcan a la capital de la república".²²

Las acciones militares zapatistas, de acuerdo con Francisco Pineda, se extendieron a 12 estados del país y sumaron cerca de 545, entre mayo y octubre; de éstas, aproximadamente 44 fueron a cabeceras distritales y 280 a poblados. En este contexto de lucha ascendente, los zapatistas tenían la iniciativa y establecían el terreno del combate. En el Estado de México, desde donde Barrios tenía la tarea de atacar a la capital del país, las operaciones de armas sumaron 177, por lo el ingeniero "estuvo al mando de la línea frontal" en esa época.²³

Barrios, en sus actividades insurreccionales, utilizó la red urbana zapatista, la cual también recibió el apoyo de la red clandestina magonista creada en la Ciudad de México desde los tiempos de la lucha contra la dictadura de Díaz. Igualmente, echo mano de la "La experiencia clandestina de los magonistas que se integraron al zapatismo [...] a propósito de los preparativos para trasladar las armas de Estados Unidos a la Costa Chica de Guerrero."²⁴ En esta actividad, como en la preparación del atentado contra Victoriano Huerta destaca, como veremos más adelante, el magonista Jesús H. Hernández. La bomba que se utilizaría para el atentado contra Huerta se elaboró en un taller para fabricar explosivos creado por Barrios en el campamento El Tambor, ubicado en el Estado de México. De acuerdo con esas diversas interconexiones y actividades, "es posible apreciar" —sostiene Francisco Pineda— que "los magonistas llevaron su experiencia de lucha a la revolución del sur."²⁵

Asimismo, el ingeniero inició la creación del reglamento de organización del Ejército Libertador del Sur con el propósito de moralizar a las fuerzas revolucionarias y evitar, con ello, las arbitrariedades y los abusos que lleven a cabo algunos individuos, a "los que hay que castigar con severidad —le comentaba a Zapata— para que escarmienten los bribones que se han propuesto desprestigiar nuestra noble y justa causa."²⁶ El reglamento expresaba el pensamiento libertario de Barrios y que comunicó a Zapata en una carta en la que afirmaba lo siguiente:

la disciplina militar no norma nuestros procedimientos y estamos muy lejos de apegarnos a ella, pues es para nosotros odiosa; solamente reclamamos orden y para lograrlo vamos laborando con suma prudencia atendiendo a la naturaleza de las cosas y de los hombres. Repito, no doy órdenes... ni menos les exijo disciplina y cuando llega a presentarse el enemigo en zonas revolucionarias, únicamente les comunico los informes que llegan para que, de acuerdo con su propia iniciativa, organicen la batida.²⁷

La dinámica nacional de la revolución cambió sustancialmente con la toma de Torreón, Coahuila, por la División del Norte encabezada por Francisco Villa en octubre de 1913. En el nuevo escenario, los zapatistas intensificaron sus ataques al Distrito federal, emprendieron el embate al estado de Guerrero y lograron tomar Chilpancingo en marzo de 1914. El establecimiento de alianzas con los revolucionarios villistas era estratégico para la revolución suriana por lo que Zapata envió una comisión al norte integrada, entre otros, por el ingeniero Barrios.

²² Ángel Barrios al general Ireneo Albarrán Ayala, Campamento Revolucionario, Estado de México, 6 de agosto de 1913. Véase PINEDA, Op. cit., p. 274.

²³ PINEDA, Op. cit., pp. 277-278. Véase el mapa sobre la "zona de trabajo del general Ángel Barrios", p. 306.

²⁴ *Ibid.*, p. 291.

²⁵ *Ibid.*, p. 297.

²⁶ Ángel Barrios a Emiliano Zapata, Campamento Revolucionario, Estado de México, 10 de septiembre de 1913. *Ibid.*, p. 300.

²⁷ Ángel Barrios a Emiliano Zapata, Campamento Revolucionario, Estado de México, 14 de septiembre de 1913. *Ibid.*, p. 301.

El general Barrios, en cambio, rechazó francamente cualquier tratado con los carrancistas, a menos que éstos reconocieran sin condiciones el Plan de Ayala. Desde su cuartel general en Milpa Alta, Barrios le envió una misiva a Zapata en la que le comenta lo siguiente: “tenga Ud. presente que Carranza es un reconocido burgués y sus más adictos partidarios o son los inconscientes alucinados por los falsos brillos de un triunfo muy efímero y dudoso o son los ambiciosos encanallados, que como tales se distinguieron en los tiempos del extinto Madero.” Entrar en transacciones con los carrancistas, “Reconocidos [...] como hombres infidentes, intrigantes vulgares y luchadores de conveniencia”, dañaría la causa zapatista, que lucha por principios e ideales, y alejaría a los insurgentes sinceros y con convicciones del norte de la revolución del sur. Y agrega en su carta: “Así es que, aún que parezca que vamos a quedar solos en la lucha, no será así y aunque así fuera, lograríamos demostrar una vez más que no tenemos ambiciones de mando, que no nos deslumbra el Poder y el ideal nos mantendrá vivos y fuertes, a través de todas las vicisitudes y de todas las tempestades.” La anterior posición política, se traduciría en un “recrudescimiento de la lucha”, en “combates más terribles”, ahora contra los carrancistas. Ante la próxima entrada de Carranza a la Ciudad de México, sostenía: “el hecho es que tenemos ya un nuevo enemigo enfrente y que debemos aprestarnos a combatir nuevamente en defensa de nuestro derecho y de nuestros ideales.” Ante la nueva situación, Barrios propone continuar con el reparto de tierras de los terratenientes a los desheredados para que éstos las cultiven y las defiendan con “las armas en la mano”, “organizarnos lo mejor posible”, restablecer las vías de comunicación en los territorios zapatistas, organizar un comité de propaganda, y “llevar a la lucha el mayor número posible de hombres, haciéndoles ver que es preciso defender la tierra conquistada que empieza a fructificar regada con la sangre de un sin número de víctimas propiciatorias.”²⁸

En los próximos meses, los ejércitos campesinos irrumpen triunfantes en la Ciudad de México. En esa etapa crucial de la lucha de las masas populares contra sus dominadores, nos dice Francisco Pineda, “El aprecio de Zapata por Barrios se manifestará nuevamente al nombrarlo, a mediados de 1914, jefe del Estado Mayor del ejército de operaciones que marchó sobre la capital, bajo el mando del propio Emiliano Zapata.”²⁹

A inicios de 1915, el ingeniero Barrios lleva a cabo actividades intensas de propaganda, de apoyo a las viudas de los insurgentes caídos en la lucha armada, de envío de pertrechos militares a la Ciudad de México, así como de reclutamiento de nuevos combatientes y de reorganización del Ejército Libertador del Sur. En Oaxaca, instruye a sus partidarios a incorporar más insurgentes, debidamente montados, armados y municionados, para crear partidas armadas más numerosas que operen en ese estado del país.³⁰ En esa época, Ángel Barrios da a conocer el *Manifiesto al pueblo oaxaqueño*, convocando a la población a rebelarse y a conquistar su libertad. Les decía a los oaxaqueños lo siguiente:

No ignoráis cuál ha sido mi labor revolucionaria durante muchos años, y bien sabéis que jamás he aceptado ningún empleo o cargo público ni mucho menos he aspirado ni aspiro a ocupar puestos gubernativos de alguna clase [...].

No dudo que desplegaréis todo el heroísmo de que sois capaces, haciendo un último esfuerzo para conseguir la derrota definitiva de los infames que os explotan.

Oaxaqueños, imitad el ejemplo de nuestros conciudadanos de otros estados y batid todos unidos a quienes con saña nos esclavizan. ¡Rebelaos y dejaréis de ser parias! ¡Sed enérgicos y seréis libres!

Ángel Barrios,

general del Ejército Libertador³¹

²⁸ Ángel Barrios a Emiliano Zapata, Cuartel General en Milpa Alta, 16 de agosto de 1914. Véase COMISIÓN para la CONMEMORACIÓN del CENTENARIO del NATALICIO del GENERAL EMILIANO ZAPATA (1979). *Documentos Inéditos sobre Emiliano Zapata y el Cuartel General. Seleccionados del Archivo Genovevo de la O, que conserva el Archivo General de la Nación*, México, pp. 125-128, en <https://www.bibliotecas.tv/zapata/1914/z05jun14.html>

²⁹ PINEDA, Op. cit., p. 309.

³⁰ PINEDA GÓMEZ, FRANCISCO (2013). *Ejército Libertador 1915*, Ediciones Era, México, p. 36.

³¹ Ídem.

En los siguientes años el ingeniero Barrios, un Ángel Libertador de los explotados, continúa luchando en las filas del Ejército Libertador del Sur; ratifica y enarbola el Plan de Ayala con los propósitos emancipadores de que la tierra se restituya a los campesinos e indígenas para que éstos construyan una nueva vida fundada en la libertad.

ENCUENTRO ENTRE ZAPATA Y JOSÉ GUERRA

A inicios de 1913, José Guerra, comisionado por la Junta Organizadora del PLM —representada en ese tiempo por Teodoro M. Gaitán y Blas Lara—, salió de Los Ángeles, Cal., rumbo al campamento de Zapata en Morelos. El propósito de su importante misión era “entregarle un pliego de la Junta y verbalmente ponerlo al tanto del estado de cosas en la frontera del norte y de la lucha que los compañeros liberales habían venido haciendo por Tierra y Libertad.”³²

Guerra llegó a la Ciudad de México el mismo día que inició la Decena Trágica, el 9 de febrero, e inmediatamente se dirigió al representante de la Junta en la ciudad, entregándole la contraseña proporcionada por Gaitán y Lara para que lo identificara.

Al intentar salir de la ciudad hacia el sur, Guerra fue arrestado por “una avanzada de Félix Díaz” y llevado a la Ciudadela, uno de los escenarios del cuartelazo contra Madero, pero fue liberado al no encontrarse nada comprometedor. Unos días después, llegó caminado a Tlalpan en el momento en el que un centenar de zapatistas, pertenecientes a las fuerzas de Francisco B. Pacheco, y encabezadas por Gregorio Pulido, combatían a las fuerzas maderistas apostadas en la entonces villa veraniega del sur del D.F.

Guerra se incorporó a los zapatistas y, “marchando con una pequeña fuerza de infantería”, se retiraron de Tlalpan hacia el campamento de Pacheco. Éste, gracias a la lectura que hizo su ayudante Fabián Padilla, conoció los documentos que la Junta Organizadora del PLM enviaba a Zapata. La lectura de los textos originó una discusión entre Pacheco y Guerra sobre la coyuntura nacional generada por el golpe de Estado de Victoriano Huerta. El primero afirmó que él se había levantado en armas para combatir a Madero y que, una vez derrotado éste por Huerta, “no convenía seguir la guerra”. José Guerra, al contrario, sostuvo que ningún gobierno podía mejorar “su situación” —la de Pacheco y los campesinos zapatistas—, “y que lo que debía haberlo llevado a luchar en el terreno de las armas no era su odio a Madero sino el deseo de conquistar su derecho a vivir.” A pesar de esas diferencias, el revolucionario Pacheco, quien era un indígena de Malinalco, Estado de México, atendió a Guerra e inmediatamente ordenó a su ayudante Padilla, “quien simpatizó luego con nuestras ideas”, que lo enviara a Tetecala, Mor., región donde había una fuerza de Zapata, cerca del campamento del revolucionario suriano.

Ayudado por los zapatistas, Guerra llegó a Tetecala el 25 de febrero. El poblado era resguardado por Simón Beltrán, quien recibió a Guerra “muy bien” y quedó entusiasmado con el contenido de los documentos que el PLM enviaba a Zapata. Beltrán, “lleno de gozo”, le dijo a Guerra lo siguiente: “Mañana lo llevo adonde está Zapata. Esos principios de la Junta Revolucionaria de Los Ángeles son muy buenos. Los anarquistas luchan por buenos principios”. Adicionalmente —agrega Guerra—, “me dio un caballo ensillado y diez pesos en plata.”

Posteriormente, Guerra y Beltrán, junto a 500 insurgentes, salieron rumbo a Tlaltizapán, población resguardada por el guerrillero Lorenzo Vázquez, quien conoció los documentos de los magonistas y la finalidad de la comisión de Guerra. Los zapatistas reorganizaron y dividieron sus fuerzas, y una partida de 100 revolucionarios, en la que iban Lorenzo Vázquez y Guerra, salió a Temilpa, llegando el 27 de febrero. Al poco tiempo, partieron a Ticumán, donde Zapata encabezaba una fuerza de mil guerrilleros, y esperaban ser atacados por el ejército federal. Al no producirse el ataque, las fuerzas zapatistas regresaron a Temilpa, lugar

³² GUERRA, JOSÉ (1913). “La revolución en el Sur de la República. El reporte del compañero Guerra”, en *Regeneración*, núm. 151, 26 de julio.

en el que Vázquez entregó los documentos de la Junta Organizadora a Zapata, quien no pudo hablar con Guerra por “encontrarse indispuerto”. Los revolucionarios recibieron un correo informándoles de la llegada del ejército y Zapata, pese a estar indispuerto, salió a la colonia Porfirio Díaz, ubicada cerca de Ticumán, a combatir una fuerza de 600 federales, Después de tres horas de combate los zapatistas derrotaron a los federales. Tras el enfrentamiento, Zapata salió para Villa de Ayala, y Guerra y Beltrán, junto con cientos de zapatistas, salieron para Tetecalita, de donde Guerra, acompañado por dos guías, salió para Los Oreamos, lugar en el que Zapata tenía su campamento y oficina.

Después de estar varios días en el campamento, Guerra pudo hablar con Zapata, “en la casita que le servía de oficina y habitación”. El enviado magonista describe el ambiente que encontró en la casita y el diálogo que entabló con Zapata:

Adentro se encontraban el secretario de Zapata, M. Palafox, un asistente y tres compañeros. Palafox manejaba una máquina de escribir y redactaba proclamas, manifiestos, cartas, etc., Zapata estaba leyendo el periódico burgués órgano del partido político del Licenciado Emilio Vázquez Gómez, llamado *Rayos de Luz*. Hablé a Zapata luego de los ideales del Partido Liberal Mexicano, de la lucha que la Junta ha venido haciendo contra las tiranías del sistema capitalista y del estado de cosas en la frontera después de las revueltas de Orozco y las traiciones al Partido Liberal por Campa y Salazar. Llamé a Orozco científico y a Paulino Martínez, el editor de *Rayos de Luz*, vazquista.³³

Palafox, al escuchar las críticas de Guerra, reaccionó de la siguiente forma:

Entonces, el secretario de Zapata, el llamado Palafox se dirigió a mí con éstas palabras: "Usted dice eso porque Orozco, Salazar, Vázquez Gómez y Campa son enemigos acérrimos de los Flores Magón." Y le contesté: Sí es cierto, porque Ricardo Magón y compañeros han dicho que no se reconozca el derecho de propiedad privada, y es lo que no hacen los vazquistas, porque estos tratan de no destruir los bienes de los ricos, como los bienes de Terrazas y de Creel. A lo que Emiliano Zapata, vivamente dijo: "PUES HAY QUE ECHARLES MANO A LOS RICOS. PEOR A LOS TERRAZAS Y LOS CREELES." Y agregó: "HAY QUE ACABAR CON EL PORFIRISMO. QUISIERA VER A TODOS POR IGUAL." Entonces, el secretario Palafox replicó que los bienes bien habidos no se les podían quitar a sus dueños y yo coléricamente le dije que nadie tenía bienes bien habidos, que todos eran mal habidos. Y todavía, Palafox, como buen político que es, me contesta: No; sí hay.³⁴

Zapata pidió a Guerra que le explicara sus críticas a Pascual Orozco y por qué los magonistas sostenían que Orozco no era la revolución en el norte. Guerra expuso la “carrera traidora de Orozco” y le presentó los hechos que “demostraban que Orozco no era sino un ambicioso vulgar”. Posteriormente, Guerra refirió la charla que tuvo con el guerrillero Francisco B. Pacheco a propósito del cuartelazo de Huerta y si “era o no preciso continuar la lucha”. Zapata, “dijo interrogándose a sí mismo: ¿Qué habrá estúpidos que se crean de Huerta y Félix Díaz cuando es el mismo partido de la dictadura? Y luego dijo: AHORA, ELLOS O NOSOTROS. YO QUISIERA VER A TODOS POR IGUAL.”

De acuerdo con la narración de Guerra: “Enseguida le pregunté a Zapata si había leído el periódico *Regeneración* y me contestó: Pero cómo no; sí lo he leído y no dejen de mandármelo.” Al referirse a Zapata y al ambiente político que lo rodeaba, Guerra anotó perspicazmente:

³³ *Ídem.*

³⁴ *Ídem.*

Emiliano es un hombre noble y de buenos sentimientos, pero entre los que lo rodean hay elemento vazquista; no obstante, él tiene cierto predominio entre ellos, puesto que cuando el secretario Palafox trató de calumniar a Ricardo Magón, Zapata le dijo que no hablara sin saber y que siguiera su trabajo, a lo cual Palafox no contestó. Otra vez que se le dio lectura al Manifiesto de la Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano de 23 de septiembre de 1911, Zapata dijo que estaba muy bueno, y uno de los vazquistas declaró que eso era un robo. Entonces Zapata dijo que todo lo de los ricos había que expropiarlo.

Al regresar de su comisión, Guerra recibió de Zapata tres sobres: uno dirigido a Ricardo y Enrique Flores Magón, Librado Rivera. Anselmo L. Figueroa, Teodoro M. Gaitán y Blas Lara; otros dos dirigidos al periódico *Rayos de Luz* de El Paso, Tex.

Guerra hizo un balance muy favorable de la lucha zapatista y de la comisión que desempeñó. De acuerdo con su opinión, la revolución campesina del sur “no es de carácter personalista ni aspira al cambio de gobierno o establecimiento de otro. [...] Quieren una igualdad completa, y en medio de su analfabetismo, muchos peones me dijeron que no dejarían de pelear hasta acabar con los ricos y con las autoridades.” Y agregaba: “A mi juicio, la revolución en el sur triunfará porque aquella gente es muy unida y no quedaría yo sorprendido cualquier día que ajusticien al vazquista Palafox y demás escritores que tratan de elevar al poder un nuevo verdugo con el pretexto de que va a resolver la cuestión agraria, cuando en Morelos quedó ya resuelto ese problema con la expropiación.” En efecto, para Guerra, las haciendas expropiadas son trabajadas en común por los rebeldes, “no hay sueldos de ninguna especie. Los trabajadores toman lo que necesitan”.

En su informe, Guerra anotó también: “Los trabajadores no hacen ídolo de Zapata, ni le presentan armas, ni Zapata viste como general. Su ideal es gozar de la riqueza del suelo. La autoridad ha sido abolida. Lo único que noté, fue cierto fanatismo religioso entre muchos de los trabajadores y sus familias.”

Guerra, entusiasmado, concluía su informe afirmando: “Mis conversaciones sobre la Anarquía y la lucha de Tierra y Libertad entre muchos de los morelenses fueron muy bien acogidas.” Igualmente, el contenido del Manifiesto de 23 de septiembre de 1911. El profundo contenido revolucionario de la lucha zapatista, le llevaba a concluir que la “revolución suriana no morirá”.

En *Regeneración*, los magonistas celebraron la exitosa comisión de Guerra y agradecieron la ayuda económica que éste recibió de Simón Beltrán, 10 pesos en plata, Emiliano Zapata, 20 pesos, y de una persona referida como M. A, probablemente Modesta Abascal.³⁵

Después de un accidentado viaje de regreso a la Ciudad de México, Guerra envió los documentos que le había entregado Zapata a Paula Carmona quien, desconociéndolo Guerra, recién se había separado sentimentalmente de su esposo Enrique Flores Magón, prisionero en McNeil Island, y también había roto políticamente con el PLM, al apoyar a su padre, Rómulo S. Carmona, y a Juan F. Moncaleano, en el conflicto que éstos tuvieron con los presos políticos magonistas y la Junta Organizadora del PLM. Paula negó haber recibido los documentos. Esta desafortunada situación, provocó que los documentos de Zapata no llegaran a manos de la Junta Organizadora y se “extraviaran”, excepto un manifiesto de Zapata que apareció misteriosamente publicado en el periódico cubano *¡Tierra!*

Una vez en Estados Unidos, Guerra se integró a una guerrilla, encabezada por Jesús María Rangel, que en septiembre partió hacia territorio mexicano. El día 11 de ese mes, los *rangers* de Texas sorprenden y atacan al campamento guerrillero y ajustician a Silvestre Lomas, quien vigilaba el campamento. Los *rangers* fueron capturados por los guerrilleros y José Guerra ordenó el ajusticiamiento del *ranger* Candelario Ortiz. Dos días después, ocurrió otro combate con los *rangers* en el que muere Juan Rincón y son aprehendidos 14 magonistas. La suerte que corrió Guerra en ese enfrentamiento se volvió un misterio. Una versión sostiene que murió en combate, aunque su cuerpo nunca se localizó. Otra explicación —que a mí me gusta más—

³⁵ El apoyo se registró en un recuadro del periódico ácrata; véase “Para el viaje de un compañero que desempeñó una comisión en Morelos, México”, en *Regeneración*, núm. 133, 22 de marzo de 1913.

sostiene que Guerra logró escapar, se internó en México y se incorporó a una guerrilla magonista. *Regeneración*, en efecto, publicó un informe del 1 de noviembre de su corresponsal en Del Río, Texas, en el que comunicaba lo siguiente: "Las indagaciones que se han hecho sobre el paradero del compañero José Guerra han sido infructuosas. Se cree que cruzó la frontera y se unió a una guerrilla liberal que opera entre Colombia, N. L., y Guerrero, Coahuila."³⁶ Este final, aunque no se haya comprobado, dejaba abierta la posibilidad de vida de que el guerrillero anarquista siguiera combatiendo por Tierra y Libertad.

BIBLIOGRAFÍA

LÓPEZ BÁRCENAS, F. (2013). *Rebeldes solitarios. El magonismo entre los pueblos mixtecos*, Desinformémonos Ediciones, México,.

KAPLAN, S. (1986). *Pelemos contra la injusticia*, tomo 1, UAS, México.

PINEDA GÓMEZ, F. (2005). *La revolución del sur, 1912-1914*, México, Ediciones Era.

PINEDA GÓMEZ, F. (2013). *Ejército Libertador 1915*, Ediciones Era, México

BIODATA

Rubén TREJO MUÑOZ: Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Ha publicado libros como *Magonismo: utopía y revolución 1910-1913 y Acumulación por despojo y privatización en México, 1982-2009*.

³⁶ "Compañeros en manos de la federación", en *Regeneración*, núm. 166, 22 de noviembre de 1913.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 89-106
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Crítica y cinismo en la política contemporánea

Criticism and Cinism in Contemporary Politics

Anibal D'AURIA

anibaldauria@gmail.com

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872487>

RESUMEN

1. Introducción – 2. La teoría clásica de la tiranía y la metafísica pre-moderna – 3. Las luchas sociopolíticas modernas y la ruptura de la metafísica clásica – 4. La sociedad actual y la extinción de las posibilidades revolucionarias – 5. La política actual y el cinismo imperante – 6. El Estado actual y el agotamiento de sus posibilidades *progresistas* – 7. Palabras finales. Bibliografía.

Palabras clave: Política; Estado; sociedad; revolución.

ABSTRACT

1. Introduction -2. The classical tyranny theory and the pre-modern metaphysic -3. The socio-political modern struggles and the rupture of classic metaphysic -4. The contemporary society and the extinction of revolutionary possibilities -5. The contemporary politics and the prevailing cynicism -6. The contemporary State and exhausting its *progressists* possibilities -7. Finals words. -Bibliography.

Keywords: Politics; State; revolution; society.

Recibido: 02-02-2020 • Aceptado: 30-04-2020



INTRODUCCIÓN

Podría decirse que este artículo pretende ser básicamente dos cosas. La primera: un esbozo (apenas apuntes muy generales) para una suerte de genealogía de las formas de impugnación, oposición, desobediencia, etc. al orden político o socio-político en diversos momentos de la historia. La segunda, acaso la más importante: un análisis de las condiciones del orden socio-político actual y del tipo de insumisión y protesta que debería o podría oponersele.

Los apartados 2 y 3 están dedicados al primer aspecto señalado. Los puntos siguientes, al segundo. En el punto 4, intento resumir las principales diferencias entre las condiciones sociales del capitalismo actual y las del siglo XIX en torno a las cuales se forjó el sueño y la estrategia socialista de una solución revolucionaria y definitiva a "la cuestión social". El punto 5 aborda la situación de perplejidad actual de la *crítica* ante una ideología que ya no parece simple falsa conciencia, sino conciencia cínica. En el punto 6, trato de mostrar que el Estado ha alcanzado su mejor versión posible en su forma Social y Democrática de Derecho, pero que no puede dar más que eso, esto es, un capitalismo regulado y controlado. En general, mi tesis principal es que esas condiciones del capitalismo, la política y el Estado actuales dan renovada vigencia y fuerza a conceptos y estrategias de la tradición anarquista, particularmente a la teoría y la práctica de la Acción Directa.

En el último apartado, "Palabras finales", simplemente se busca integrar y sintetizar todo el desarrollo anterior del trabajo.

LA TEORÍA CLÁSICA DE LA TIRANÍA Y LA METAFÍSICA PRE-MODERNA

En la teoría política clásica, la tiranía era entendida básicamente como una perversión o degeneración del poder político, esto es, como una desviación respecto de *sus fines*, una distorsión de su sentido. Para Aristóteles, por ejemplo, la distorsión de sentido que ella implica, consiste en emplear el poder político para un *fin* diferente del que *naturalmente tiene*. Más concretamente, para Aristóteles había tiranía cuando el poder político se ejercía como poder *privado* o *familiar*, sea como una relación padre-hijos, sea como una relación amo-esclavos (recordemos que la idea antigua de jefe de familia -*oikodespota*, *paterfamilia*- abarcaba tanto la una como la otra). De modo que *tiranía* equivalía a ejercer el mando político tratando a los gobernados como si fueran hijos, como si fueran esclavos, o como si fueran ambas cosas al mismo tiempo. Si bien en el ámbito doméstico (privado), el poder del padre era asumido como algo *natural*, tanto en relación a los hijos como en relación a los esclavos, este poder paternal ya no era *natural* en la esfera del gobierno político, pues los *fines naturales* del gobierno de la propiedad y la casa no eran los mismos que los del gobierno de la Polis. Cuando el gobierno de la Polis *se desvía del fin común*, entonces el régimen político ha *degenerado* en *despótico*, o sea, en doméstico (Aristóteles, *Pol.* LI. 1252a y LIII. 1278b y 1279a). Y la tiranía (gobierno degenerado de uno solo) es la expresión más extrema de esa degeneración del poder político en poder doméstico (Aristóteles, *Pol.* LV. 1310a y 1311a; y en este aspecto, también Platón, *Rep.* 562a).

Esta concepción clásica de la tiranía, que puede parecer simple, clara y hasta razonable a primera vista, encierra sin embargo varios supuestos nada triviales y bastante discutibles hoy en día.

Primer. Tal concepción sólo puede fundarse en presupuestos metafísicos tan fuertes como dogmáticos: una *cosmovisión teleológica* según la cual todo lo que existe tiene *fines* naturales inscritos de antemano en el *orden natural* eterno. En efecto, además ese supuesto *orden natural* es una grilla invariable de *formas ideales universales*, de modo que el cambio sólo se puede producir como meras variaciones de los *ejemplares particulares empíricos* de esas *formas universales*, pero nunca en la *forma universal* ni, por ende, en la grilla metafísica misma. Dicho de otro modo: cada cosa o fenómeno empírico y temporal sólo es un caso o ejemplar, mejor o peor *realizado*, de un *modelo genérico* eterno y a-histórico.

Segundo. Una concepción como la expuesta implica que se puede diferenciar conceptualmente, con claridad y en todo tiempo y lugar, la esfera de lo común y lo privado, tomando como referencia al orden político y a la familia, respectivamente; lo que significa aceptar dogmáticamente que tanto la autoridad política como la familiar son naturales y eternas. Podrá haber variaciones en el modo de ejercerlas, más o menos acordes al *orden natural teleológico*, pero una concepción tal asume que siempre habrá gobernados, hijos y esclavos, aunque puedan cambiar los nombres con que se los designe.

Tercero. Esta metafísica teleológica asume que las mutaciones del poder político en tiranía y viceversa, sólo pueden ser *cíclicas*, como en cualquier ciclo natural de generación / degeneración / regeneración. Es obvio que dentro de ese esquema de pensamiento cualquier impugnación práctica o teórica de un determinado orden político sólo puede hacerse invocando su inadecuación circunstancial al *modelo genérico metafísico* ideal y eterno al que *siempre se debe retornar*, en la medida de lo posible (Aristóteles, *Pol.* LV. Platón, *Rep.* LVIII. Polibio, *Hist.* LVI).

En fin, dentro de ese corset metafísico se podía ser un buen o un mal gobernante, un buen o un mal padre, un buen o un mal amo, pero no podía concebirse un orden social sin gobernantes, padres y amos. De ese modo, cualquier protesta, crítica o conflicto, a lo sumo, podía consistir en reclamar que no se confundieran esos ámbitos y que se ejercieran correctamente las funciones de cada uno, dentro de la grilla metafísica. O sea, toda demanda se agotaba en el *ideal del buen gobernante, del buen padre o del buen amo*, según los *fin*es supuestamente naturales y pre-establecidas a cada una de esas instituciones.

El triunfo político del cristianismo no introdujo cambios sustanciales en esa metafísica de los *fin*es naturales, aunque sí produjo en ese esquema teleológico algunas modificaciones importantes; adiciones que disminuyeron aún más sus ya escasas implicancias críticas.

En primer lugar, y como es de imaginar, el cristianismo introdujo la idea monoteísta de un creador personal del universo (dios). De este modo, aquel cosmos encerrado en una grilla de formas o ideas genéricas fijas se presentaba igual de cerrado que antes, pero ahora como producto de un acto de creación de una voluntad omnipotente y primigenia, un Padre.

En segundo lugar, el cristianismo propició la relación *pastor-rebaño* como modelo genérico de mando o de gobierno, tanto espiritual como político y doméstico (Foucault, 1991: 95-140; 2006: 161 y ss.). Dios es pastor, un padre es pastor, un rey es pastor, un sacerdote es pastor...

Y en tercer lugar, la Iglesia concentró la autoridad para definir y juzgar acerca de *cuándo, cómo y quién* desempeña adecuadamente el rol de un *buen pastor* (o sea, de buen gobernante, buen padre o buen señor). Naturalmente también se reservaba la potestad de definir qué era un *buen rebaño* y de juzgar a las ovejas que se apartaran de él.

Claro que esas innovaciones metafísicas y teológico-políticas son cambios significativos, pero sin embargo no significaron un cambio sustancial en la concepción teleológica del cosmos. Es decir: esos cambios dejaron intacta durante toda la Edad Media la idea de que todo lo que existe particularmente tiene un *fin* predeterminado ya-siempre por formas universales rígidas y modélicas, y que sólo desde esa supuesta *finalidad ideal* implícita en cada ente puede éste ser evaluado en su grado de perfección o realización. Recién con las corrientes nominalistas del otoño del Medioevo comenzaría a romperse esa visión de las cosas que tenía como efecto práctico retener al hombre en un quietismo político, social, histórico y técnico, asumiendo que el orden del mundo estaba dado de una vez y para siempre (Blumenberg, 2008; 2013). Tanto en la visión clásica pagana como en la cristiana medieval, la política, el derecho y la moral se confunden y se cofundan en una metafísica teleológica que supone *fin*es inherentes, eternos y naturales de todas las cosas. En pocas palabras, se concebía al mundo físico como un reflejo o un derivado de un *orden metafísico objetivo, ideal y perenne*. Por ejemplo, dentro de ese esquema de pensamiento, un caballo nace, crece y muere y puede haber tenido más o menos *imperfecciones* que otro caballo, que también nace, crece y muere; pero nunca dejará de haber Caballo. Del mismo modo, un gobernante, un padre o un pastor también pueden presentar

variaciones y ser unos mejores o peores que otros gobernantes, padres o pastores; pero nunca dejará de haber Gobernante, Padre, Pastor.

Pero en lo que respecta específicamente a la teoría de la tiranía, el cristianismo sí significó una alteración fundamental del modelo aristotélico. Tal vez convenga recordar que Aristóteles fue prácticamente desconocido por la cristiandad medieval hasta el siglo XIII. En efecto, en la concepción política aristotélica, según vimos, la tiranía podía ser criticada como una malversación del poder político en poder doméstico, lo que significaba una diferencia conceptual entre legitimidad e ilegitimidad entre regímenes políticos. Pero en el mundo cristiano medieval, al erigirse el *pastorado* como modelo ejemplar de toda forma de mando, la crítica a cualquier gobernante sólo podía adquirir el tono de una crítica al modo de ejercicio del mando o al de la persona que lo ejercía, o sea, ya no como una objeción *ad constitutionem* sino como una mera objeción *ad personam*. Ante un *mal pastor* sólo podía contraponerse (y sólo quién pudiera hacerlo sin riesgo, claro) el corto y consolador ideal-modelo de un *buen pastor*. Y no es casual que en estos términos todo conflicto social y político fuera leído en clave religiosa y teológica.

LAS LUCHAS SOCIOPOLÍTICAS MODERNAS Y LA RUPTURA DE LA METAFÍSICA CLÁSICA

Es cierto que, durante los primeros siglos de la Era Moderna, los reyes absolutistas del barroco aún se auto-comprendían en aquéllos términos pre-modernos de autoridad personal, patrimonial, patriarcal y pastoral. Los cambios histórico-políticos, muchas veces, comienzan a operarse en ámbitos que parecen ajenos a la política, fuera de su vista incluso, pero que más tarde o más temprano también llegan a ella.

En efecto, al menos ya desde el Humanismo y el Renacimiento se observa una creciente valoración del *individuo humano*, tanto de su cuerpo como de su vitalidad y libertad creativa. Como sabemos, esa centralidad y reivindicación del individuo se extendería ulterior y sucesivamente del ámbito estético al filosófico, al religioso, al económico y al político. La Reforma religiosa, la filosofía cartesiana, el nacimiento de la nueva ciencia llamada Economía Política y las Declaraciones de Derechos del Hombre y del Ciudadano, bien pueden simbolizar hitos en ese ascenso progresivo del valor del individuo en el mundo moderno (D'Auria, 2012: 64).

Por otra parte, también corresponde a la Modernidad el desarrollo de una idea de *infinitud* del espacio y del tiempo histórico, lo que respectivamente implica una visión del mundo como un campo ilimitado de descubrimientos (Blumenberg, 2003: 125) y una filosofía de la historia como *progreso* constante de la *Humanidad* por estadios de creciente bienestar y felicidad social (Koselleck, 2012: 95 y ss). Obviamente, con esto el mundo ya no se presentaba al hombre como algo siempre igual y reiterativo. La vieja grilla de los moldes teleológicos eternos, prefijados, comienza a quebrarse cada vez más aceleradamente, y le sucede la novedosa idea moderna de *invento* según fines buscados conscientemente por los hombres (Blumenberg, 2013).

En el plano político, el liberalismo fue la primera corriente política que conjugó esas tres ideas centrales (valor del individuo, progreso, invención de mecanismos) de la consciencia moderna. Y como es de imaginar, con ello también cambió radicalmente el modo de comprender la opresión, el modo de hacer la crítica de los despotismos y el modo práctico de actuar contra ellos.

En todo caso, la disyuntiva entre buen orden político y tiranía (o despotismo) ya no se concibe en términos cíclicos, como si la cuestión versara sobre un organismo que de tanto en tanto enferma y que debe recuperar su salud. Ahora el asunto es problematizado en términos de linealidad histórica, esto es, como la superación de un estadio primitivo (la tiranía, el despotismo) por un estadio de mayor libertad y derechos de los *individuos* en el *progreso* optimista de la *Humanidad* hacia destinos cada vez más felices.

A su vez, el Estado liberal es entendido como un *invento*, un *artificio* o *mecanismo jurídico* cuyo propósito es evitar o hacer imposible, mediante *checks and balances* institucionales, el despotismo o la tiranía (*The Federalist*, #51). Es decir, en términos políticos, el liberalismo no es otra cosa que una batería de *técnicas*

institucionales (división de poderes, declaraciones de derechos, control de constitucionalidad, inamovilidad de jueces, etc.) orientadas a dificultar la distorsión del poder político en poder privado o doméstico. En este sentido, el liberalismo, en su lucha contra el absolutismo, retomó la clásica separación aristotélica entre poder político y poder doméstico (Locke, 1986: 94 y ss), desdibujada largo tiempo por el *pastorado* cristiano.

Ahora bien, aunque el liberalismo haya retomado para sí la antigua distinción clásica (pre-cristiana, aristotélica) entre ámbito público (político) y ámbito privado como esferas de poder que no debían confundirse por ser cualitativamente diferentes, lo cierto es que, ahora, el *derecho de resistencia a la opresión* (incluida la instancia del tiranicidio) ya poco o nada tenía que ver con lo que podía entenderse por tal cosa en la Antigüedad o en la Edad Media. En efecto, rota ya la vieja grilla teleológica, la crítica de los despotismos ya no podía invocar el fundamento de un orden cosmológico de formas o moldes eternos que debía ser restaurado cíclicamente, sino que simplemente se alegaba la libertad *natural* de todos los hombres para poder realizar autónomamente sus propios y diversos ideales individuales de felicidad. Esta es la diferencia fundamental entre lo que los juristas aún hoy llaman *ius-naturalismo antiguo* (o teológico, o escolástico) y *ius-naturalismo moderno* (o racionalista, o liberal).

Como puede inferirse fácilmente, ambas ideas podían y debían entrar en conflicto recíproco tarde o temprano. En efecto, la vieja distinción clásica entre esfera pública y esfera privada podía servir de arma crítica contra el despotismo político, pero dejaba intacto el poder paternal, señorial y pastoral en el ámbito de la familia y de las relaciones laborales. Es decir, se dejaban *como naturalizadas* formas de tiranía privada: la del marido en la casa y la del patrón en el taller. Sin embargo, esas mismas tiranías privadas ya difícilmente podían fundarse en un orden de moldes eternos que definen roles supuestamente eternos y *naturales*; por el contrario, ahora era el mismo ideal moderno e ilustrado de emancipación universal y de progreso lo que permitiría que prontamente esas formas de opresión “privadas” fueran cuestionadas y criticadas, social y políticamente. Así, el socialismo y el feminismo del siglo XIX básicamente alegaban, con excelentes razones modernas e ilustradas, que en tanto no se superaran esas situaciones de opresión y explotación, el ideal de emancipación universal del género humano no se podía considerar realizado.

Es decir, a partir del triunfo político de la burguesía y de la destrucción del *Ancien Regime* las luchas contra los despotismos de cualquier tipo ya no precisan alegar instancias trascendentes de ningún tipo. Creo que entender esto es importante y merece ser subrayado a riesgo de parecer reiterativo. Veámoslo por comparación con los dos “momentos” anteriores.

En el mundo pre-moderno, el cuestionamiento de un régimen tiránico antiguo o medieval sólo podía fundarse en la invocación de una supuesta forma o molde ideal trascendente que determinaba la mejor o peor realización de cada cosa en función de un supuesto fin que le era tan propio como eterno (*iusnaturalismo pre-moderno*). Luego, en los primeros siglos del mundo moderno, el cuestionamiento liberal a los regímenes políticos absolutistas necesitó invocar una supuesta *libertad e igualdad natural* trascendente de todos los hombres (*iusnaturalismo moderno*). Ahora, en cambio, en pleno mundo moderno, las nuevas luchas socio-políticas del socialismo y del feminismo, también modernas, ya no precisaron recurrir a instancias *iusnaturalistas* de ninguna especie; y no precisaron recurrir a esas instancias argumentativas supra-positivas porque ahora eran los mismos ideales modernos e ilustrados, asumidos por los propios sectores dominantes y opresores, los que servían de base argumentativa contra su misma dominación y opresión. La fundamentación teórica de las luchas emancipatorias al interior de la Modernidad ilustrada se apoya en los mismos ideales de la propia Modernidad ilustrada, esto es, se ha vuelto immanente. Ahora la fundamentación teórica de esas luchas consistía simplemente en mostrar que los ideales que se asumían declaradamente en las consciencias, en los textos y en las instituciones terrenas no se realizan en la misma práctica real terrena; que el orden socio-político era auto-contradictorio; que negaba en los hechos lo que proclamaba en su “ideología”. En otras palabras: la fundamentación teórica de las luchas emancipatorias es ahora *crítica* en el sentido específicamente técnico del término, al menos desde Marx en adelante (D’Auria, 2016).

En resumen, la *crítica* podía ahora hacer visibles formas de opresión y explotación que tradicionalmente no se asumían como tales. Así, el movimiento obrero y el feminismo del siglo XIX pudieron surgir como fuerzas sociales auto-conscientes, no sólo de sus intereses sectoriales particulares vulnerados, sino de sus anhelos universales de Libertad, Igualdad y Fraternidad *reales*. Sabemos que durante mucho tiempo el movimiento obrero imaginó, deseó y se organizó para una gran confrontación final con las clases dominantes, una revolución calcada al modo de la Gran Revolución de 1789, pero donde ahora el proletariado triunfante inaugurara definitivamente el reino de la libertad y la justicia. El feminismo en general, en cambio, pareció preferir medios menos drásticos y objetivos más puntuales, aunque no debe olvidarse que gran parte del activismo feminista era a la vez activismo socialista.

De cualquier manera, no importan acá las formas, las estrategias y los medios que ambos movimientos instrumentaron o imaginaron como armas para sus fines. En el plano de la historia efectiva, el resultado cierto y concreto de estos movimientos fue reformista, esto es, un cambio en la forma estatal. En efecto, como producto de esas luchas el Estado se “democratizaba” gradualmente ampliando los derechos electorales, primero a todos los varones (sufragio universal masculino) y bastante más tardíamente a todas las mujeres (si tenemos en cuenta que los derechos políticos de las mujeres no fue generalizado hasta mediados del siglo XX, debemos decir que el sufragio propiamente universal apenas tiene unas pocas décadas de vigencia en la mayor parte de las “democracias” del mundo). Y al mismo tiempo que el Estado liberal clásico se “democratizaba” eliminando las restricciones electorales censitarias y reconociendo derechos políticos a los obreros, también se tornaba Estado Social de Derecho, pues más o menos tímidamente según los diferentes países, se introducía la legislación social y laboral.

En suma, todo el proceso histórico socio-político moderno puede resumirse en la siguiente secuencia: 1°. Estado Absolutista; 2°. Estado Liberal Clásico; 3°. Estado Liberal Demo-representativo y Social de Derecho. Y visto así, todo ese proceso *lineal* parece responder realmente a la misma optimista consciencia de *progreso* social mecánico, automático, inexorable, con que la Modernidad se piensa a sí misma. Sin embargo...

Aunque hay buenas razones para asumir que entre los siglos XVI y XX hubo *progreso* social, político y cultural (como sostienen todos, excepto los *reaccionarios* nostálgicos de la Inquisición y la Cruzadas), debemos preguntarnos seriamente (como hace gran parte de la filosofía contemporánea) si esa creencia metafísica en una ley inexorable (y optimista) de la historia tiene hoy día algún viso de credibilidad y aceptación. ¿Acaso no es esa supuesta ley de la historia otra secularización, entre tantas, de ideas teológicas, resabios de metafísica pre-moderna? (Löwith, 2007).

Y aunque podemos asumir también con buenas razones, que la *crítica* ha sido en gran medida un *arma* central en las luchas socio-políticas que motorizaron todos esos cambios *progresistas* modernos (Marx, 2004; Bakunin, 2000), debemos preguntarnos seriamente si aún es posible la *crítica*, y en todo caso, bajo qué condiciones y cómo. ¿Acaso no ha mostrado solventemente Sloterdijk que hoy día la “ideología” se ha vuelto cinica, y por ende, inmune prácticamente a la *crítica*? (Sloterdijk, 2014).

Y por último, aunque también hay muy buenas razones para asumir que efectivamente el camino del Estado Absolutista al actual Estado Social de Derecho ha significado una gran mejora en la conquista de derechos (Kriele, 1980; Lasky, 1988; D'Auria, 2012), debemos preguntarnos seriamente si la forma “Estado” (ese *monstruo* burocrático, militar, judicial, impositivo y controlador) puede dar algo más y diferente de lo que ya dio hasta hoy por el bienestar de las personas. La vieja pregunta anarquista sigue en pie: ¿Puede ser el Estado un instrumento de emancipación de los trabajadores? (Korpotkin, 1923: 130).

En lo que sigue trataremos de aportar elementos para que estos interrogantes sean comprendidos más acabadamente, y tal vez, también, para esbozar posibles respuestas y soluciones. Para ello es importante tratar de comprender adecuadamente la realidad socio-política actual. En el plano social, intentaré mostrar que el sueño de una Revolución con fines de redención social definitiva pero entendida como previa conquista del poder político y que pretenda ir ulteriormente más allá de la construcción de un Estado dictatorial, o a lo sumo, de un Estado Constitucional Democrático, es hoy inconcebible, pues las condiciones sociales que

podieron alimentar ese sueño en el siglo XIX ya no existen. En el plano político de las ideas, intentaré mostrar que el pensamiento *crítico*, factor imprescindible para cualquier cambio social emancipador, se encuentra hoy día neutralizado por el cinismo ideológico, aún entre las autodenominadas fuerzas “de izquierda”, pero que puede y debe ser reactivado. Y en el plano de la facticidad actual de la forma “Estado”, intentaré mostrar que como instrumento de transformación social se encuentra hoy agotado, siendo más un problema que una solución.

LA SOCIEDAD ACTUAL Y LA EXTINCIÓN DE LAS POSIBILIDADES REVOLUCIONARIAS

La sociedad civil de hoy en día es muy diferente a la del siglo XIX en cuyo seno surgió el movimiento obrero revolucionario y el lenguaje de su *crítica* al orden opresivo y explotador de entonces. Y es muy diferente, decimos, porque también es muy diferente el capitalismo y las formas de opresión y explotación actuales. El capitalismo actual es más complejo que el del siglo XIX.

En la realidad social decimonónica, quien era *asalariado* también era *trabajador físico*, *productor*, *pobre* y *proletario*. Todos esos términos, que estrictamente significan cosas diferentes, podían sin embargo usarse indistintamente, casi como sinónimos, en el siglo XIX. Pero en la actualidad, por el contrario, resulta realmente engañoso seguir empleando esos términos como si fueran equivalentes. Y no se trata sólo acá de una cuestión de semántica, sino de esclarecimiento de la realidad social.

En efecto, en el siglo XIX ocurría que todos esos términos, que expresan diferentes conceptos, podían prácticamente predicarse de modo adecuado al mismo tiempo de todo un sector bastante homogéneo de aquella sociedad capitalista. Pero en el capitalismo de nuestros días eso ya no parece posible (al menos no, con honestidad teórica); y no es posible porque en el capitalismo actual las cosas ya no se presentan tan claras, tan reducidas ni tan simples como parecían hacerlo antes.

Pensemos por ejemplo en un profesor de gimnasia o en los *personal trainers* (tan en boga últimamente. Obviamente se trata de personas que *trabajan físicamente*, pero sería excesivo afirmar que son *productores*, al menos en el sentido de “productor” que empleaba el socialismo del siglo XIX. Además, un profesor de gimnasia o un *personal trainer*, bien podría ser un *asalariado* (o sea, alguien que cobra un sueldo fijo por parte de un patrón) que gana mucho más que otro profesor o *trainer* que lleve adelante su propio *emprendimiento* (o sea, un empresario). Otro ejemplo interesante del capitalismo actual es que un gerente, un CEO de una gran sociedad anónima, es propiamente hablando un *asalariado* (pues cobra un salario por su actividad), pero suele ser más “rico” (cuando no, multimillonario) que muchos comerciantes tenderos y pequeños empresarios (lo que tradicionalmente el socialismo llamó “pequeña burguesía”). Y además es probable también que pequeños empleados de esa misma sociedad anónima sean “propietarios” (accionistas) de parte de ella. Por último, hay que notar que hoy en día, y no sólo en los países centrales, los *pobres* no son necesariamente *proletarios*, es decir, personas reducidas al mínimo necesario para su supervivencia; incluso muchas veces tienen una modesta propiedad inmueble.

En estricta verdad, tampoco la sociedad del siglo XIX se reducía a la existencia de dos clases sociales, pero la dinámica del capitalismo salvaje de entonces parecía llevar inexorablemente a esa polarización social que era asumida por el socialismo como condición necesaria para la revolución redentora final. Es decir, se pronosticaba un enfrentamiento final entre, por un lado, los trabajadores oprimidos y explotados (que eran también los verdaderos productores, pobres, asalariados y proletarios), y por otro lado, las clases ociosas, opresoras y explotadoras (que eran parasitarias, ricas, burguesas, patronales y propietarias al mismo tiempo). Además, al estar excluidos de los derechos políticos, los primeros no se encontraban cooptados aún por el poder político y el Estado, que era posesión exclusiva de los segundos. En ese contexto, podía parecer razonable, y hasta evidente, que el capitalismo conducía necesariamente hacia una división polarizada de la sociedad en puras víctimas y puros privilegiados. Si se nos permite recurrir a una imagen plástica, podríamos

decir que aquella sociedad se parecía cada vez más, figurativamente, a un reloj de arena: vertical, con un claro sector “arriba” y un claro sector “abajo”, y una gran brecha entre el uno y el otro.

En fin, era sobre un diagnóstico de ese tipo que el socialismo, del anarquismo al marxismo, pudo desenvolver una práctica revolucionaria, que a su vez era también un pronóstico, centrados en una teoría de la lucha binaria de clases; una teoría que resulta hoy, cuanto menos, “estrecha” (Deleuze y Guattari, 1995: 263).

En efecto, como es hoy evidente, el capitalismo ha mostrado una gran capacidad (enorme e inesperada, digamos) de mutación, adaptación y supervivencia históricas. Sigue siendo en nuestros días un sistema perverso de desigualdades y alienaciones, pero su dinámica ya no tiende a hacer puras víctimas, por un lado, y puros victimarios, por el otro. En todo caso, pareciera que la posición de víctima y la de victimario del sistema hoy tiende más a ser un asunto de grados que de roles económicos claramente definidos por el lugar que se ocupa en la producción de mercancías. Un mismo individuo puede ser amo y esclavo al mismo tiempo, o más aún, “ya ni siquiera hay señor, ahora sólo esclavos mandan a los esclavos, ya no hay necesidad de cargar el animal desde fuera, se carga a sí mismo” (Deleuze y Guattari, 1995: 262).

Digamos que en su dinámica actual, al menos en muchos países, las tendencias del capitalismo ya no se parecen a las que parecía tener en el siglo XIX y principios del XX. Para seguir con las representaciones plásticas, podemos contraponer a la anterior imagen del reloj de arena la imagen más actual de un jarrón o un florero panzonos. Esta figura sigue remitiéndonos a la idea de un orden jerárquico vertical, pero da cuenta de que la parte media ya no parece tender cada vez más a estrecharse. La estructura de un jarrón o de un florero puede ser más o menos ancha o angosta en sus partes superior, media o baja, pero sigue teniendo un “arriba” y un “abajo”. O sea, y ya sin metáforas, aunque ya no haya tendencia a la polarización social, sigue habiendo gente que, *en general*, está “más arriba” que otra, y gente que, *en general*, está “más abajo” que otra, según las diferentes esferas o subsistemas societales dentro de los que todos se ven afectados de un modo u otro. Hoy día, las clases sólo pueden diferenciarse en función de diversas y combinadas variables (como la disposición monetaria, el nivel educativo, los usos y costumbres, etc.) y no ya sólo, y ni siquiera centralmente, por el simple lugar que el individuo ocupe en el ámbito económico-productivo, ni mucho menos por su simple carácter de asalariado o de propietario de medios de producción.

De ser correcto, este nuevo diagnóstico social constituye una importante objeción a la vieja fe en la solución revolucionaria del problema social. Sin embargo sigue existiendo una “cuestión social”, y aunque la revolución universal difícilmente pueda verse hoy como la panacea, la insurrección focalizada y la protesta permanente pueden, según los casos concretos, ser medios útiles, si no para resolverla de un golpe mágico, sí al menos para ir haciendo visibles las variadas injusticias y opresiones actuales. Es claro que en la sociedad actual, como en cualquier sociedad vertical y autoritaria, siguen habiendo clases; pero el dualismo simplificador, que hace un siglo podía hallar cierto anclaje verosímil en las tendencias reales del capitalismo, hoy ya no puede ser más que un ingenuo recurso retórico romántico-ideológico, cuando no *cinico*... Lo que nos lleva al siguiente punto.

LA POLÍTICA ACTUAL Y EL CINISMO IMPERANTE

Dejando de lado su uso vulgar y cotidiano, en su sentido técnico-filosófico el término “crítica” es prácticamente desde sus orígenes un antónimo de “dogmatismo”. La *crítica* es una reflexión recurrentemente *cuestionadora*, incluso (especialmente, mejor dicho) de lo que a primera vista parece claro o evidente.¹ El

¹ Obsérvese que prefiero decir “reflexión cuestionadora” en lugar del giro “pensamiento de la sospecha” que se ha generalizado para referirse a pensadores eminentemente *críticos* como Nietzsche, Marx y Freud. Si bien la *crítica* implica siempre una *sospecha* o desconfianza de que las cosas no son como parecen en superficie, no cualquier pensamiento de la sospecha es *crítica*. En efecto, las paranoias, muy generalizadas en los discursos nacionalistas y populistas, que postulan siempre alguna teoría de la conspiración o del complot contra el pueblo o la patria son puro dogmatismo fanático, lo opuesto a la *crítica* cuestionadora. La palabra castellana “cuestionar” encierra dos

pensamiento crítico se caracteriza por tratar de sacar a la luz lo que no se hace visible inmediatamente a la consciencia *ingenua*. La *ingenuidad*, digamos, es una forma inocente o desprevenida, no patológica, de *dogmatismo*.

Y al menos desde la filosofía post-hegeliana de izquierda, al virar del trascendentalismo idealista hacia el sociologismo materialista (D'Auria, 2016: 46), la crítica filosófica ha investigado los condicionamientos históricos, las determinaciones económicas, las pulsiones inconscientes, etc. sobre las que se apoyan inadvertidamente ciertas ideologías, instituciones y comportamientos. De ese modo, el pensamiento crítico ha buscado mostrar la *contingencia* histórica —es decir, la no-necesidad ni inmutabilidad— de lo que *parece* o *aparece circunstancialmente* como natural, evidente o necesario a la mirada ingenua o dogmática. En otros términos, para la *crítica*, técnicamente entendida en su acepción filosófica, por detrás o por debajo de lo que aparece como obvio a primera vista, hay condicionantes históricos que crean su posibilidad fáctica, pero que bien podrían cambiarse o desaparecer; por ende, el *statu quo* no es nunca un punto final de llegada, sino un momento del devenir histórico determinado coyunturalmente, que bien puede (y debe) cambiar, más tarde o más temprano. A diferencia de los esquemas de pensamiento teleológicos pre-modernos, la *crítica* no es una mero discurso *edificante* que postula dogmáticamente *cómo debe ser* una institución considerada a priori como eterna o necesaria; la *crítica* más bien muestra cómo toda institución es históricamente contingente, no eterna, y que por ende, bien *podría no existir*.

Evidentemente, la crítica es un producto de la Modernidad, y más específicamente, de la Ilustración: conocer la realidad, superar los prejuicios e ideas pre-concebidas, emancipa al hombre y le abre camino al futuro. Y en esto, una vez más, el socialismo y el anarquismo son herederos de ese legado humanista. Con ellos, la crítica social y política se orientó a despertar las consciencias ingenuas, a liberarlas de las fantasmagorías y anteojeras “ideológicas” (políticas, económicas, religiosas, etc.) que les ocultaban el acceso a la comprensión cruda de la realidad de la sociedad estatal y capitalista. Por ejemplo: detrás del “bien común” que supuestamente representaría el Estado, en verdad no hay otra cosa que un *comité ejecutivo* de la clase dominante (Marx y Engels, 1985); detrás del declamado “derecho natural de propiedad” resultado del supuesto esfuerzo propio individual del propietario, no hay otra cosa que la *institucionalización del robo* del producto de la fuerza colectiva de los obreros y de los campesinos (Proudhon, 1983); detrás de los supuestos consuelos de “la santa religión”, no hay otra cosa que la domesticación política y la alienación metafísica del hombre sufriente de carne y hueso (Bakunin, 2000). En pocas palabras, se trataba de dismantelar o develar la *falsa consciencia* que impide ver adecuadamente la realidad para poder cambiarla, de hacer visibles las formas de opresión, explotación y alienación que los hombres tienden a *naturalizar* como necesarias, para asumirlas como contingencias históricas que han de ser superadas en bien de la Humanidad.

Ahora bien, hoy día parece que también en el plano de la *crítica* las cosas se han vuelto más complejas, y mucho. Peter Sloterdijk (2014) ha sostenido la muy interesante tesis de que la ideología se ha vuelto cínica. Esto significa que ya no habría simple e ingenua “falsa consciencia”, que nadie estaría ya preso de una ideología que le distorsiona la comprensión, pero que sin embargo, se sigue actuando conforme a ella. Por ejemplo, nadie cree hoy ingenuamente que los legisladores de un Congreso Nacional expresen verdaderamente la voluntad colectiva de toda una nación (por lo demás, tampoco nadie cree ingenuamente que exista algo así como una voluntad colectiva de una Nación), pero, no obstante, se finge creer en ello; nadie cree hoy ingenuamente que el Estado sea agente del bien común, pero, no obstante, fingimos creer en ello; nadie cree hoy ingenuamente que los gobernantes se orientan por programas de ideas desinteresadas en vez de hacerlo por intereses particulares o sectoriales, pero, no obstante, se finge creer en ello... En pocas palabras, “uno sabe de sobra la falsedad, está muy al tanto de que hay un interés particular oculto tras la

significados sutilmente diversos que lejos de hacerla confusa la enriquecen como atributo de la crítica filosófica. En efecto, “cuestionar” significa a la vez preguntar y poner en duda, como en un viejo pero profundo chiste filosófico: ante la pregunta del discípulo: “Maestro ¿qué es la vida”, el maestro responde dogmáticamente que “la vida fluye”; entonces el discípulo, dubitativo y cuestionador, vuelve a preguntar sin aceptar apresuradamente la respuesta recibida: “¿La vida fluye?”, a lo que el maestro, perplejo y ya no tan seguro, exclama: “¿¿Qué? ¿No fluye?!”.

universalidad ideológica, pero aun así, no renuncia a ella" (Zizek, 2016: 57). En resumen, pareciera que en la actualidad el cinismo inmuniza a la ideología (y por ende, al *statu quo*) ante la seriedad corrosiva de la crítica.

Pero lo verdaderamente escandaloso no es que la ideología, la *falsa consciencia*, se haya vuelto cínica. Después de todo, tal vez no sea una gran novedad que entre los sectores más dominantes o más privilegiados hayan importantes cuotas de cinismo (quizás ello ocurra desde siempre, como ya lo sugería el famoso chiste voltaireano: "Usted y yo sabemos que dios no existe, pero no es conveniente que lo sepan nuestros criados", o "si dios no existiese, deberíamos inventarlo"). Lo verdaderamente novedoso y escandaloso es que el cinismo haya copado también el discurso y la actitud de una pretendida izquierda radical, o sea, que la izquierda haya alcanzado el "cinismo señorial de la derecha" (Sloterdijk, 2016: 15).

En efecto, y téngase presente que al igual que Sloterdijk no me refiero al tibio socialismo de los socialdemócratas, sino a lo que actualmente pretende ser izquierda radical: ya ninguno de sus hombres *crea* realmente en la revolución regeneradora, ni en el final inmediato del capitalismo por medio de un golpe de fuerza y la toma del poder político, aunque *finjan* creerlo; y mucho menos en la *crítica* como fórmula para despejar las cortinas ideológicas de las consciencias en la comprensión de una realidad injusta. No sólo ya no creen en la *crítica*, aunque se auto-proclamen *cínicamente críticos*, sino que además recurren consciente y deliberadamente a las fantasmagorías ideológicas de una retórica de significantes vacíos por movilizadores, como ocurre manifiestamente con los llamados *populismos de izquierda* latinoamericanos. Ernesto Laclau, acaso el más agudo *ideólogo* de estos movimientos, no sólo analiza magistralmente el fenómeno, sino que incluso lo alienta consciente y cínicamente como una "estrategia socialista" (Laclau, 2015; Laclau y Mouffe, 2015)

Sin embargo, debemos preguntarnos qué hay, o qué queda, específicamente "de izquierda" (ya ni hablar de socialismo) en ese tipo de "estrategias" para construir hegemonía por la hegemonía misma.

Desde siempre la *crítica* teórica (desenmascaradora de falsedades ideológicas y despertadora de consciencias) y las *estrategias* y *formas de rebeldía* y *contestación social* (protesta, insurrecciones, revoluciones, etc.) fueron de la mano, dotando de sentido la primera a la segunda y traducándose en acción práctica la segunda de la primera. Esa articulación entre ambas es lo que Marx popularizó en un ingenioso juego de palabras metafórico como *armas de la crítica* y *crítica de las armas* (Marx, 2004: 61-62).

Pero si hoy en día una supuesta "izquierda" se presenta a sí misma cómo pura estrategia retórica de *significantes vacíos*, de slogans movilizadores de masas tras liderazgos personalistas misticados románticamente, entonces, ya no se trata de una práctica política apoyada en la seriedad de la indagación *crítica* que pone en evidencia los encubrimientos de una realidad por la *ideología*, sino de una pura *ideología* más. Lo que significa que esa pretendida "izquierda radical", de izquierda ya no tiene nada más que el nombre; nombre que también sólo emplea como mero *significante vacío* para amontonar simpatizantes por pura "estrategia" política. Así, la práctica política se torna pura y exclusivamente política, como un fin en sí misma: la acción política por la acción política misma; "estrategia" para conquistar o retener el poder político por el poder político mismo... fascismo.²

Creo que la única izquierda verdaderamente radical fue siempre, es y será el anarquismo. Pero aun el marxismo original, el del propio Marx, concebía al poder político como un simple instrumento cuya conquista por parte de un partido político de vanguardia era sólo un paso previo pero ocasional en la construcción del socialismo y en la definitiva emancipación humana; nunca podía ser un fin en sí mismo. Ahora bien, esa tesis marxista, que bien podía *creerse* de buena fe en el siglo XIX, y pese a las preclaras y premonitorias advertencias anarquistas, hoy ya no puede sostenerse más que *cínicamente*.³

² Tal vez venga al caso notar que esto no tiene nada de novedoso: muchos fascismos del siglo XX, como el italiano y el alemán, también emplearon retóricamente el término "socialismo" para lograr adhesión de las masas. Y aunque les moleste a muchos, hasta deberíamos decir que el stalinismo fue también una forma de fascismo en la práctica.

³ La razón es muy simple. Un gobierno de clase obrera es una contradicción en los términos. Desde el momento que se está en el gobierno del Estado ya se deja de ser obrero, por más obrero que se haya sido antes; los intereses de una clase gobernante de Estado nunca pueden

La acción política sin apoyo en la *crítica teórica* sólo puede ser *ingenua* o *cinica*. Si es ingenua, es cuanto menos conservadora; si es cinica, necesariamente reaccionaria. En resumen, el cinismo político es incompatible con cualquier posición que se pretenda de izquierda. Bien puede ser cosa hoy de liberales, de social-demócratas o de populistas del signo que fuesen. Pero una auténtica izquierda no puede renunciar a *las armas de la crítica* sin renunciar a los ideales de emancipación humana, o sea, sin dejar de ser *izquierda*. La tríada "Crítica (toma de consciencia) / Insubordinación (acción contestataria consciente) / Cambio (progreso humano consciente)", conforma algo así como el núcleo conceptual moderno-ilustrado sin el cual no puede concebirse al proceso histórico político como progreso o mejora social, por lo que sin ello tampoco puede ya concebirse nada que pueda llamarse "izquierda" con algún sentido. De hecho, hay muchos que hoy aceptan alegremente el diagnóstico del *fin de la historia* (Fukuyama), del *pensiero debole* (Vattimo) o del *ironismo sin razones* (Rorty). Pero es sorprendente y escandaloso que *digan cínicamente* rechazarlo quienes pretenden considerarse de izquierda, pero alientan una acción política fundada en meros "significantes vacíos" pero efectistas.

Aceptemos hipotéticamente, aunque tal vez no sea tan categórica la cosa, que *ya nadie cree* en lo que *dice creer*, que *le ideología* ya no es una simple *falsa consciencia ingenua*, sino que es una *falsa consciencia cinica* (que por ser consciente de su propia falsedad ya no sería propiamente *falsa* o *engañada*); que en estas condiciones, *la crítica* sería resulta inofensiva, estéril, no escuchada, pues no dice nada que ya no se sepa; que *la toma de consciencia* ya no produce efectos prácticos. A primera vista, parece cierto que el *cinismo* copó prácticamente toda la política contemporánea. Pero todo este agudo diagnóstico de Sloterdijk nos incita (nos provoca, más bien) a reflexionar con mayor *seriedad*: ¿Será tan cierto, según postula Sloterdijk, que frente a las injusticias del *statu quo* sostenido *cínicamente* sólo nos quede como recurso corrosivo el *humor insolente* del *quinismo* de Diógenes?⁴ ¿Será tan cierto que *la crítica* sería e ilustrada ya resulta impotente o estéril? ¿No será acaso que *la ideología* de las sociedades actuales es algo más compleja que una mera *consciencia cinica* y que *la crítica* sería simplemente no está dando bien en el blanco cuando elige a los *objetos ideológicos* que pone bajo su lupa y su bistori?

Lo que quiero sugerir, al menos como programa de trabajo para una *crítica* renovada, es la hipótesis de una *doble ideología*. Mi idea es que, como correlato de la complejidad de las sociedades capitalistas actuales (ver apartado anterior), *la ideología* se ha vuelto doblemente encubridora de la realidad social. Si es cierto que hoy día, aunque en diferentes medidas, todos somos esclavos, no es de extrañar que *la falsa consciencia* sea hoy doblemente encubridora; con dos capas digamos, una *explícita, declarada cinica y públicamente*, pero encubridora de otra más profunda, *implícita, operante ingenua y privadamente*, pero que cumple verdaderamente el papel encubridor de las relaciones sociales. *La falsa-falsa consciencia cinica* que detecta Sloterdijk no sería, así vista, más que una cáscara que envuelve o protege a la *verdadera-falsa consciencia encubridora*. Y es a esta segunda capa ideológica, a esta *profunda falsa consciencia* que no se hace a la luz directamente, a la que debe dirigir sus dardos *la crítica* social seria, si no quiere seguir errando su blanco inútilmente, impotentemente, *ingenuamente*, ante el espejismo *cinico* de la primera capa.⁵

ser los intereses de la clase productiva, pues ya no son intereses de una clase productiva.

⁴ Sloterdijk, diferencia muy apropiadamente el significado actual del término "cinismo" de la escuela filosófica helenística antigua (cuyo representante más famoso fue el filósofo Diógenes El Cínico) que llevaba ese nombre. Para no confundirlas, llama "quinismo" al cinismo clásico (insolente) y reserva "cinismo" para la situación conformista actual. (Sloterdijk, 2014: 179 y ss.). Por mi parte, creo que el humor insolente puede ser un instrumento corrosivo muy bueno y productivo para *la crítica* siempre que sea un ornato o un resumen recurrente de ella. Pero sólo y en sí mismo no necesariamente es un instrumento social emancipador: el fascismo también puede ostentar a veces, como se dice de dios, un *extraño sentido del humor insolente*, especialmente cuando no se halla todavía en la cima del poder. El humor insolente de Diógenes era efectivamente una *contrapotencia* (como dice Sloterdijk) no porque era simplemente *humor insolente*, sino porque se fundaba previamente en una *seria crítica* que los cínicos hacían del mundo social y político que los rodeaba, y eran (si se me permite un cuasi-anacronismo) *proto-anarquistas*.

⁵ No es éste artículo el espacio dónde deba desarrollar en detalle esta idea de *la ideología de dos capas* (o *doble ideología*) y de una *crítica* que deba apuntar al nivel más profundo y no cinico de esas capas. Pero debo decir al menos que me fue inspirada en la propuesta de Blumenberg sobre una disciplina metaforológica (aunque probablemente estoy llevándola bastante más lejos de sus intenciones). Dicho muy simplonamente, lo que Blumenberg sostiene es que todo discurso conceptual se edifica sobre un lenguaje más primigenio,

En fin, si las formas actuales de opresión, explotación y alienación son más complejas y sutiles que antes; si la *ideología* que las encubre es también hoy una *falsa consciencia* más compleja y sutil que antes; entonces, la *crítica*, si quiere seguir siendo el antídoto contra la *ideología* encubridora, debe repensar y reformular categorías teóricas acuñadas en un contexto socio-histórico diferente. También la *crítica* debe hoy ser más compleja y sutil que antes. Es decir, si la *crítica* quiere seguir siendo *crítica*, ella misma no puede volverse *ingenua* o *clínica* (ideológica, digamos) repitiendo *acríticamente* frases hechas y slogans de otros tiempos.

EL ESTADO ACTUAL Y EL AGOTAMIENTO DE SUS POSIBILIDADES PROGRESISTAS

El Estado moderno (o simplemente el Estado, ya que muchos, correctamente, entienden que el adjetivo "moderno" es redundante, porque el término "Estado", en sentido estricto, sólo debería aplicarse a esta forma de orden social típicamente moderna), es habitualmente caracterizado como un orden político profesionalizado burocrática, militar y jurídicamente, monetario-impositivo y centralizado, que ejerce efectivamente el monopolio de la coacción sobre un territorio claramente determinado. Los autores más serios y diversos coinciden más o menos en esa caracterización, aunque puedan ofrecer diversas explicaciones sobre los procesos histórico-sociales que llevaron a su formación.⁶ También coinciden, expresa o implícitamente, en ver una estrecha relación entre Estado y capitalismo como fenómenos y conceptos sociopolíticos complementarios, indisociables uno del otro.

Ya dijimos que esta forma de orden social llamada Estado transitó una serie de etapas históricas: 1. Surge a fines del siglo. XV y principios del XVI bajo la forma del Estado Absolutista. 2. Se transforma en Estado Constitucional (o liberal clásico) entre los siglos XVII, XVIII y XIX. 3. Y finalmente llega a su madurez bajo la forma de Estado Constitucional Democrático (o Demo-representativo) con la ampliación paulatina del sufragio sin restricciones de fortuna, educación, género, raza o religión. Esta última etapa, a su vez, abre la puerta al Estado Social de Derecho como una suerte de variante posible dentro del libre juego electoral. Kriele (1980) explica todas estas transformaciones históricas del Estado como una institucionalización acumulativa y sucesiva de cierto "valores" sociopolíticos: 1'. La paz pública; 2'. La libertad individual; 3'. La igualdad política y la justicia social. Estos "valores" socialmente compartidos fundarían, según Kriele, la *legitimidad* del Estado Constitucional Democrático actual. Y aclara que el proceso evolutivo del Estado aún no está concluido, sino que se requiere todavía la institucionalización de un sistema global de cooperación que limite la soberanía externa de los diferentes Estados, para afianzar así un cuarto último "valor político": la fraternidad universal y la paz mundial. Pero dice que para ello es necesario afianzar lo ya logrado y no "retroceder" cuestionando los diversos fundamentos de legitimidad ya asimilados históricamente por el Estado Constitucional Democrático.

Así, parado felizmente en la cima del Estado Constitucional Democrático, Kriele puede evaluar otras formas de Estado, bien como *atrasadas* respecto de su metro, bien como *desvíos* patológicos del mismo

preconceptual, más directamente en contacto con el mundo de vida concreto, y que necesariamente recurre a metáforas e imágenes plásticas para representarse ideas que no pueden tener una representación empírica directa. Por ejemplo, conceptos tan centrales de la filosofía como "consciencia" siempre se han representado por medio de imágenes, aparentemente marginales pero centrales en verdad, como *rio* o *fuentes*. Y esto ocurre cuanto más abstracto es un concepto. Según Blumenberg, estudiar la historia de un concepto sólo atendiendo a su definición literal es quedarse con las manos vacías; es preciso estudiar los diferentes juegos metafóricos con que se lo representa para poder acceder "a la sub-estructura del pensamiento, al subsuelo, al caldo de cultivo de las cristalizaciones sistemáticas" (Blumenberg, 2003: 47).

⁶ Para Marx (1985 y 2004) es la resultante super-estructural de la emergencia del capitalismo. Para Weber (2012), tanto el Estado como el capitalismo son, a la vez, resultantes de un común proceso de racionalización (desencantamiento del mundo e institucionalización creciente de la acción racional conforme a fines). Para Jellinek (2004) es la resultante del triunfo del príncipe sobre los estamentos. Para Heller (1985) es el resultado de un proceso de centralización iniciado en el ámbito militar y luego trasladado al de la administración política general. Para Kropotkin (1923) es la resultante del triunfo del señor feudal sobre las ciudades libres medievales. Para Kriele (1980) es producto de una decisión política, racional y práctica para poner fin a las guerras civiles religiosas entre católicos y protestantes.

(v.gr. los totalitarismos del siglo XX). Pero no parece preguntarse ni por un momento si aún el Estado Constitucional Democrático verdaderamente asegura de la mejor y más plena manera posible esos valores que dice asegurar. Yo también pienso que la forma Estado, históricamente hablando, constituyó un *progreso* en relación al orden feudal que vino a sustituir; y también acepto que un Estado Demo-representativo es *preferible* a uno de sufragio restringido o negado, y que un Estado Liberal censitario es a su vez *preferible* a un Estado Absolutista; y también acepto de muy buena gana que aún cualquiera de esas formas es *preferible* a la brutalidad de cualquier Estado Totalitario.

Sin embargo, aun admitiendo que el Estado Demo-representativo es una mejora en relación a otras formas políticas históricas, y que ofrece más *paz, libertad, igualdad y justicia social* que otras formas de Estado ¿significa ello que con él ya hemos logrado la mayor *paz, libertad, igualdad y justicia social* que se puede lograr? ¿No será que hoy día es más lo que el Estado limita de esos valores que lo que nos otorga de ellos? ¿No es posible que, llegado a su mejor forma posible, el Estado ya haya dado todo lo que podía dar, y que de ahora en más haya que buscar caminos diferentes del estatalismo?

En verdad, no parece posible superar el capitalismo sin superar al mismo tiempo el estatalismo. Y el Estado Constitucional Democrático y Social del Derecho, a lo sumo, no puede hacer más que administrar y moderar las desigualdades, opresiones y alienaciones, en una suerte de capitalismo controlado o regulado ocasionalmente. Por otra parte, las dictaduras, *blandas* o totalitarias, lejos de ser simples imperfecciones o desviaciones patológicas de la forma Estado, parecen ser una posibilidad siempre latente y amenazante inscrita en su propio núcleo autoritario, burocrático, militar, judicial, impositivo y coercitivo. Veámoslo brevemente.

En un agudo ensayo de 1985, que lleva el sugestivo título de “La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”, Habermas (1997: 113) sostiene que tal forma de Estado parece haber llegado a un callejón sin salida, a una suerte de funcionamiento cíclico que evidencia ya el agotamiento del progreso lineal de esa forma política. Esta situación política cíclica consiste en la alternancia regular de períodos más o menos equivalentes entre políticas neo-conservadoras de mercado y políticas socialdemócratas redistributivas; es decir, entre períodos de liberación de la lógica acumulativa del capital y períodos de distribución relativa, directa o indirecta, de la riqueza social producida. Y en verdad, este diagnóstico habermasiano parece más que evidente, al menos en los países centrales desde fines de la Segunda Guerra Mundial. Parece que de este modo, la indisoluble entente Capitalismo/Estado ha alcanzado su mejor versión posible, versión que no es otra cosa que la rotación sistémica, por turnos temporales más o menos parejos, entre políticas de ajuste y restricción del gasto público y políticas de mayor burocratización y asistencialismo, alternándose, digamos, en una suerte de movimiento pendular.

Permítasenos agregar por nuestra cuenta que cuando se ha querido perpetuar forzosamente una de esas dos posiciones del péndulo, cortando su ida y vuelta, sólo se ha caído en el autoritarismo de alguna dictadura de “izquierda” o de “derecha” (según sus denominaciones vulgares actuales).⁷ Y esto también parece bastante evidente, especialmente en la segunda mitad del siglo XX en muchos países de América Latina (aunque no sólo en ellos). En el primer caso, ciertos caudillos de masas (significativamente militares, por lo general) o ciertas burocracias políticas partidistas se hacen del poder del Estado para ejercerlo de modo autoritario e intolerante, invocando románticamente conceptos como Revolución, Pueblo, Igualdad, Socialismo, Liberación, Soberanía democrática, etc. En el segundo caso, ciertas burocracias militares asociadas con burocracias empresariales o terratenientes se hacen arbitrariamente del poder del Estado para ejercerlo de modo más arbitrario aún, invocando fríamente conceptos como Orden, Crecimiento, Realismo,

⁷ Es raro que hoy día se llame “de izquierda” o incluso “socialistas” a ciertos regímenes autoritarios de corte cesaristas o bonapartistas que el pensamiento social revolucionario del siglo XIX no dudaba en catalogar como reaccionarios y anti-revolucionarios. Es muy conocida la crítica de Marx al bonapartismo en su famoso *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (en Marx, 1985: 135); no es tan conocida, en cambio, su crítica biográfica de Simón Bolívar, y menos aún en América Latina (en Aricó; 1982: 183). Por otro lado, también Proudhon, fundador del anarquismo, criticaba ese tipo de regímenes populistas cesaristas en *El principio federativo*, donde además ya ofrecía un agudo análisis de esa lógica pendular perversa en que el Estado encerraba a las sociedades modernas (Proudhon, 2008: 41).

Propiedad, Seguridad, Libertad económica, etc. Pero según la experiencia histórica reciente y no tan reciente, en ambos casos los resultados sociales, políticos y económicos suelen ser desastrosos, y finalmente la vuelta pendular no se evita, sino que sólo se posterga por un lapso más largo, haciendo más torpe, cruel e inopinado el retorno del otro turno de políticas *supuestamente* opuestas. Es decir, el juego pendular de las políticas socio-económicas resulta en estos casos mucho más traumático e improvisado que en los Estados donde el péndulo se mueve más regular y armónicamente con cada cambio pacífico de gobierno.

En síntesis, parece claro que este círculo entre políticas de privilegio al capital (controlado y limitado) y políticas de distribución de riqueza (contralada y limitada), este péndulo entre apertura del mercado y asistencialismo burocrático, no depende ni de figuras personales ni de los partidos que gobiernen. Ni siquiera de si el Estado es Constitucional Democrático o una dictadura de cualquier signo que se diga. Este círculo más bien parece estar inscripto en la misma forma política "Estado" y en su misma mecánica de funcionamiento.

Ahora bien, ante una situación así deberíamos asumir que una auténtica izquierda ya no puede ser identificada con ninguno de los partidos políticos que juegan su papel de policía bueno durante un ciclo para preparar el terreno al policía malo del ciclo subsiguiente. Y mucho menos con las dictaduras personalistas o partidistas que pretenden detener el péndulo de un lado sólo para hacer más traumático su oscilación ulterior hacia el lado opuesto.

Si tomamos consciencia de esta lógica circular entre partidos o fuerzas políticas *supuestamente* opuestas, pero en verdad *complementarias*, ya se hace difícil llamar "izquierda" a cualquiera de ellas; no importa la retórica que emplee, no es más que un "momento" de la lógica cíclica del *statu quo* en el cual parece haberse consumado la forma Estado. En efecto, las *energías utópicas* que pudieron haber impulsado su mejora, su *progreso*, digamos, desde el tipo absolutista originario hasta la situación actual, parecen hoy agotadas o neutralizadas dentro de esa neo-circularidad, dentro de esa repetición recurrente de ciclos que, como tal, es necesariamente anti-moderna. El proyecto emancipador de la modernidad (proyecto de *progreso*, digamos) sólo puede continuarse o retomarse si se superan o se esquivan los ciclos político-sociales en que nos encierra la fe ideológica en el Estado como cima *non plus ultra* de la organización de la sociedad. Hoy día sólo puede llamarse "izquierda" con algún sentido honesto y serio (es decir, como auténtica fuerza *progresista*, *radical*, anti-sistema y con intereses e ideales de emancipación universales) a ciertas expresiones de la sociedad civil, independientes del Estado y de los partidos políticos, esto es, a la construcción de formas cooperativas de vida económica, social y cultural, fundadas en la acción espontánea de la libre asociación y la solidaridad directas. En dos palabras, en la conocida idea anarquista de Acción Directa.

Por lo demás, cualquiera que pretenda jugar el juego de la política entendida como conquista o preservación de las instancias decisorias del Estado no puede ya dar solución alguna al problema; más bien es parte del problema mismo. Si la forma "Estado" fue un producto político de la misma Modernidad, y si acaso pudo haber cumplido una función *progresista* desde sus orígenes hasta anteayer, hoy día no es más que una carcasa de la cual el mismo proyecto moderno de emancipación humana debe desembarzarse *progresivamente* si desea proseguir su camino.

PALABRAS FINALES

Hemos visto que los despotismos políticos anteriores a la institución del Estado liberal eran (y aún son) perfectamente visibles, identificables, en la persona física del déspota o tirano. Y hemos visto que también, en cierta manera, eran (y aún son) visibles o identificables en las figuras personales del patrón y del marido, los despotismos privados del taller y la familia que el Estado liberal dejaba (y deja) intactos a pesar de su triunfo ante el despotismo político. La visibilidad o identificación personalizada de esos despotismos, políticos o privados, facilitaba (y aún facilita) en gran medida la tarea de su *crítica* y de su subsecuente acción

contestataria (insurrección revolucionaria, tiranicidio, huelga, protesta callejera, desobediencia pasiva, o la que fuere).

Pero sin perjuicio de esas ya muy conocidas formas de opresión y sin perjuicio tampoco de su respectiva crítica y de las formas de acción contestataria no menos conocidas -todas cosas que aún pueden tener más o menos vigencia según diferentes países-, yo he querido poner el acento en otro fenómeno más actual e insidioso. Me refiero a la tendencia a la despersonalización de las más complejas formas de opresión y alienación de la sociedad, la política y el Estado contemporáneos. En estas palabras finales sólo quiero hacer una suerte de resumen de cosas ya sugeridas en los últimos tres apartados, al sólo fin de ponerlas más en claro y en conjunto.

Según dijimos, la forma actual del capitalismo parece tender hacia formas de opresión y alienación cada vez más despersonalizadas (piénsese por ejemplo en las sociedades comerciales anónimas), algo así como *tiranías sin tiranos concretos* (lo que no significa que no haya, como antes, beneficiados perjudicados concretos, en mayor o menor medida). Aunque en algunos países pueda haber todavía despotismos políticos bien personales o visibles, y aunque la intensidad de los despotismos privados varíe significativamente, la tendencia general de los Estados Constitucionales, administradores políticos del capitalismo, parece ser cada vez más hacia la despersonalización de la explotación, esto es, hacia un despotismo del sistema y los subsistemas impersonales de la política profesionalizada y del mercado de capitales, sistemas que se vuelven cada vez más auto-referenciales. Esto significa que todos los efectos que repercuten en los hombres de carne y hueso son atribuidos, no ya a instituciones o personas identificables y aislables, sino a "imperativos sistémicos" que responden a una suerte de racionalidad transpersonal orientada exclusivamente a la pervivencia y reproducción automática del sistema, sea éste el social en su totalidad, sea el de alguno de sus subsistemas en particular. La economía y la política, como la sociedad en general, por decirlo de otro modo, se tornan autistas; las personas de carne y hueso quedan arrojadas al "afuera" del sistema, a su "entorno".

Para que esto no suene tan vago, abstracto o incluso alegórico, pensemos en un solo ejemplo, pero muy ilustrativo: el clientelismo político. El intercambio de favores y prebendas por votos y apoyos políticos ya no es una mera *práctica desviada* de la política profesional sino que es la lógica sistémica misma la que la impone como imperativo ineludible a quienes se abocan al juego político, independientemente de las buenas intenciones que pudieran albergar. Quien hoy desee hacer política se encuentra obligado, so pretexto de "realismo político", a subordinarse a esos imperativos sistémicos, de modo que el clientelismo crea y recrea permanentemente las condiciones bajo las que se hace necesario el mismo clientelismo. Para decirlo directamente: si el clientelismo sólo es posible bajo condiciones de pobreza (intercambio de votos por comida, p.e.) y/o de ineficiencia administrativa (intercambio de licitaciones arregladas a cambio de apoyo político económico, p.e.), entonces no se ve cómo quienes fundan cada vez más su éxito político en esas prácticas puedan tratar seriamente de cambiar esas condiciones que las hacen posible; más bien todo lo contrario. Y el argumento excusatorio de todo político será siempre el mismo: "si no lo hago yo, los otros lo hacen", "es necesario hacerlo para llegar al poder y tratar de cambiar las cosas desde arriba", pero llamativamente nunca se termina de llegar lo suficientemente alto para cambiar esas condiciones gracias a las cuales "se llega"; cambiarlas sería para el político como cortar la rama en la cual se apoya.⁸

Y lo más paradójico de todo esto es que los mismos movimientos de protesta *suelen* tomarse sistémicos al profesionalizarse y hacerse auto-referenciales y para-estatales o para-partidistas. En efecto, surgidos auténtica y espontáneamente por coyunturas acuciantes determinadas, los llamados movimientos sociales terminan en poco tiempo generando liderazgos cada vez más "especializados" en la organización recurrente de la protesta callejera, liderazgos que a su vez terminan casi inexorablemente saltando a la política profesional (cuando no provienen previamente de ella). Estos liderazgos *profesionales y especializados en*

⁸ He descrito con cierto detalle esta lógica nefasta en "El círculo clientelismo/corrupción en la constitución del liderazgo político", en Fernando Castañeda Sabido y Angélica Cuéllar Vázquez (coords.): *Redes de inclusión. La construcción social de la autoridad*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM - dgapa - Miguel Angel Porrúa Grupo Editorial, México 1998.

protesta social devienen así, casi inmediatamente en burócratas para-estatales que hacen sólo un romántico papel de mediadores entre las necesidades de la gente y las prebendas estatales, dejando una vez más intactas, y aun reproduciendo, las mismas condiciones en que fundan su liderazgo profesional. Estos movimientos de protesta estabilizados se limitan a pujar por ser atendidos con prioridad por parte del poder político, simplemente como un "cliente" urgido o apurado. Y no importa el discurso sonoramente revolucionario bajo el cual encubran, cínica o ingenuamente, no importa, sus negocios políticos.

Este imperio de las lógicas sistémicas auto-reproductivas debería llevarnos a repensar radicalmente el enfoque teórico y práctico de la protesta y la resistencia a la opresión, sobre todo por el simple hecho de que los opresores personales identificables tienden a desaparecer, pero no la opresión misma. Como decían Deleuze y Guattari, ya no hay necesidad de cargar al animal; éste se carga a sí mismo. Es por esta razón que las formas actuales de protesta social y política suelen dirigirse, no muy acertadamente, contra abstracciones tan vagas como "la globalización", el "neo-liberalismo", etc. cuando no paranoicamente contra supuestos complots o conspiraciones internacionales contra la patria.

Aunque ya lo dijimos, no está de más repetir que en las sociedades contemporáneas sigue habiendo una "cuestión social", es decir, desigualdad, marginalidad, opresión, explotación, alienación, pero con ribetes diferentes a los del siglo pasado, ribetes más insidiosos por cuanto responden a imperativos sistémicos altamente despersonalizados.

En esas condiciones, la vieja *fe* en una revolución política con metas ulteriores de reforma social, una revolución triunfante, redentora y final de los oprimidos sobre los opresores, se presenta hoy como un slogan vacío y retórico... Una suerte de catarsis romántica sospechosa, incluso, de funcionalidad sistémica ella misma. Hoy día, el recurso a aquel viejo lenguaje binario, vacío y más emotivo que realista por parte de partidos políticos supuestamente "de izquierda" o por movimientos de protesta *profesionalizados* y auto-referenciales, no puede ser más que *ingenuidad* o *cinismo*; o mejor dicho: no puede ser más que una jesuítica combinación de *ingenuidad* y de *cinismo*, eterna fórmula de toda dominación y explotación.

Dicho todo, debemos preguntarnos: ¿y entonces qué? ¿Cómo protestar, cómo contestar hoy, es decir, cómo accionar ante esta situación de tiranías múltiples y altamente despersonalizadas en que la distinción entre opresores y oprimidos se vuelve cada vez más difusa? ¿Qué forma de protesta cabe llevar adelante, de modo que no corra riesgo de ser inmediatamente cooptada por la lógica sistémica absorbente del Estado y el capitalismo?

La respuesta no es fácil ni creo tenerla. Tal vez la hallaremos mancomunadamente cuando comencemos a tomar consciencia de estas nuevas formas complejas, sistémicas y cínicas de opresión, explotación y alienación. En efecto, ya no se trata simplemente de evitar la privatización del poder político por parte de un déspota o tirano (aunque también puede seguir tratándose de esto en ciertas ocasiones). Tampoco se trata simplemente de desenmascarar y oponerse a las formas de opresión privadas que se encubren tras la distinción jurídica de lo público y lo privado (aunque también sigue tratándose de esto, en gran medida). Y tampoco se trata simplemente de seguir poniendo parches a problemas sociales sólo para diferirlos o repetirlos indefinidamente (aunque también puede seguir tratándose de esto ante situaciones de acuciante necesidad de supervivencia).

De lo que se trata ahora principalmente, según mi entender, es de encontrar la salida de un laberinto, de comenzar a desactivar una máquina que se vuelve cada vez más impersonal, auto-referencial y compleja. Esa máquina es el Estado, forma política del capitalismo; y no hay capitalismo sin Estado, por más retórica socialista o revolucionaria que se vocifere en su apología. Lo mejor que puede ofrecer de sí el Estado es su actual forma Constitucional, Social y Democrática de Derecho, bajo la cual el capitalismo sólo alcanza su estilo más amable... una amabilidad cínica, por lo demás. No más que eso.

De lo que se trata, entonces, es de hallar la manera que las protestas, rebeldías, insubordinaciones, etc. no terminen cayendo en ulteriores formas de dependencia de las personas. Para ello, junto a sus modos habituales si se quiere (cortes de ruta, huelgas, manifestaciones, desobediencias, etc.), la expresiones de protesta social deberían apuntar a plasmarse simultáneamente en la construcción de espacios alternativos

de sociabilidad extra-estatal y extra-capitalista, o sea, ámbitos de interacción social libres, igualitarios y solidarios (como cooperativas, talleres o granjas comunes, etc.). Sólo este tipo de organizaciones sociales, en la medida que realmente se mantengan fuera de la órbita de las corporaciones políticas, partidarias y eclesiásticas, pueden constituir una base alternativa para asediar crecientemente desde afuera al sistema sin ser cooptado por él. Serían algo así como un flujo de contra-poder sistémico, que en la medida que crezca podría tender a municipalizar el Estado (dándoles cada vez mayor autonomía frente al poder centralizado de éste) y a cooperativizar los municipios (reemplazando cada vez más la acción mediadora de las burocracias políticas por las prácticas autogestivas libres y voluntarias).

Kropotkin decía que toda conquista verdadera de derechos y libertades no consistió jamás en otra cosa que en la abolición o derogación de una institución jurídica (esto es, coactiva) previamente establecida (Kropotkin, 2001: 227). La abolición o derogación del Estado, institución jurídica (esto es, coactiva) por excelencia debe ser el norte de cualquier forma de protesta social que se pretendan realmente emancipadora. Claro que el camino es largo y llevará mucho tiempo, y nada asegura que se alcance alguna vez ese objetivo; pero será más largo y difícil todavía si seguimos perdiendo tiempo parados en el mismo lugar, jugando el juego del Estado. Sólo esa clase de acción directa puede ser una forma de protesta fructífera en este sentido.

Recuerdo que hace unos años se publicitó mucho por los medios una partida de ajedrez entre un gran maestro internacional y una computadora. Los medios titulaban “¿Podrá el hombre vencer a la máquina?”, o algo por el estilo. No sé cómo terminó la partida, lo que sé es que sólo hay dos formas de no ser vencido por una máquina: desenchufándola, y si no se puede, no jugando más con ella después de haberla usado.

BIBLIOGRAFÍA

- ARICÓ, J. (1982). *Marx y América Latina*, Alianza, México.
- ARISTÓTELES (2007), *Política*, Gredos, Barcelona.
- BAKUNIN, M. (2000). *Dios y el Estado*, Altamira, Buenos Aires.
- BLUMENBERG, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid.
- BLUMENBERG, H. (2008). *La legitimidad de la Edad Moderna*, Pre-textos, Valencia.
- BLUMENBERG, H. (2013). *Historia del espíritu de la técnica*, Pre-textos, Valencia.
- D'AURIA, A. (2012). *Teoría y crítica del Estado*, Eudeba, Buenos Aires.
- D'AURIA, A. (2016). *La crítica radical del Derecho*, Eudeba, Buenos Aires.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1995). *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona
- FOUCAULT, M. (1991). *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Paidós, Barcelona.
- FOUCAULT, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*, FCE, Buenos Aires.
- HABERMAS, J. (1997). *Ensayos políticos*, Península, Barcelona.
- HAMILTON, A., MADISON, J. y JAY, J. (2004). *The Federalist*, Barnes&Noble, USA.
- HELLER, H. (1985). *Teoría del Estado*, FCE, México.

- JELLINEK, G. (2004). *Teoría general del Estado*, FCE, México.
- KOSELLECK, R. (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Trotta, Madrid.
- KRIELE, M. (1980). *Introducción a la Teoría del Estado. Fundamentos históricos de la legitimidad del Estado Constitucional Democrático*, Depalma, Buenos Aires.
- KROPOTKIN, P. (1923). *El Estado. Su rol histórico y El Estado Moderno*, La Protesta, Buenos Aires.
- KROPOTKIN, P. (2001). *Palabras de un rebelde*, Los Libros de Sísifo, Edhasa, Barcelona.
- LACLAU, E. (2015). *La razón populista*, FCE, Buenos Aires.
- LACLAU, E. y MOUFFE, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, Buenos Aires.
- LASKY, H. (1988). *El liberalismo europeo*, FCE, México.
- LOCKE, J. (1986). *The second treatise on civil government*, Prometheus Books, New York, USA.
- LÖWITH, K. (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1985). *Manifiesto del Partido Comunista*, Editorial Anteo, Buenos Aires.
- MARX, K. (1985). *Trabajo asalariado y capital*, Planeta-Agostini, Barcelona.
- MARX, K. (2004). *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- PLATÓN (2006). *República*, Gredos, Barcelona.
- PROUDHON, P. J. (1983). *¿Qué es la propiedad?* Ediciones Orbis-Hyspamérica, Buenos Aires.
- PROUDHON, P. J. (2008). *El principio federativo*, Utopía Libertaria, Anarres, Buenos Aires.
- POLIBIO (2006). *Historias*, Gredos, Barcelona.
- SLOTERDIJK, P. (2014). *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid.
- WEBER, M. (2012). *Economía y sociedad*, FCE, México
- ZIZEK, S. (2016). *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires.

BIODATA

Anibal D'AURIA: Es Profesor Titular Regular de Teoría del Estado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Ha publicado libros como *El hombre, Dios y el Estado. Contribución en torno a la cuestión de la Teología Política*; *Teoría y crítica del Estado*; y *Contra los Jueces. El discurso anarquista en sede judicial*.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 107-119
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Trascendencia de la dominación capitalista en la dimensión psíquica e histórica de la subjetividad.

Servidumbre voluntaria vs. autonomía como proyecto

*Transcendence of Capitalist Domination in the Psychic and Historical Dimension of Subjectivity.
Voluntary Servitude vs. Autonomy as a Project*

Rafael SANDOVAL ÁLVAREZ

rafaelsandoval57@yahoo.com

Universidad de Guadalajara, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872518>

RESUMEN

El problema fundamental de la investigación que presento aquí, está en por qué y cómo es que los diferentes sujetos sociales que somos objeto de la dominación capitalista contribuimos a reproducir esas relaciones sociales. Qué hace posible que permitamos ser destruidos, cómo es que generamos formas de autodestrucción de nosotros como sujetos y de los sujetos vivos no humanos de la naturaleza. Cómo es que se configura una subjetividad de servidumbre voluntaria y de sometimiento por la violencia del sujeto capitalista. Pero también, cómo se ha empezado a configurar, en sujetos concretos, formas de darse el proceso de socialización y por ende de sublimación de la satisfacción de las necesidades y por tanto la creación de un sentido de la vida en una perspectiva anticapitalista y teniendo como premisa la autonomía como proyecto.

Palabras Clave: Subjetividad emergente, socialización-sublimación, autonomía como proyecto, formas de hacer.

ABSTRACT

The fundamental problem of my investigation remains in why and how the different social subjects we are, as object of capitalist domination, we contribute to reproducing these social relationships. What makes possible to us allowing being destroyed, how do we generate self-destructions forms for us as subjects and for non-human living being subjects of Nature? How to configure a subjectivity of voluntary servitude and violent submission of capitalist subject? And also, how has begun configuring, in concrete subjects, the ways of the socialization process and then sublimation of satisfying needs, and therefore creation of a meaningful lifestyle in an anti-capitalist perspective, and based on the autonomy as a project.

Keywords: Emergent subjectivity; socialization; sublimation; autonomy as a project; ways of doing

Recibido: 02-02-2020 • Aceptado: 30-04-2020



INTRODUCCIÓN

Reconocer el estado de la cuestión de lo que he estudiado durante los últimos quince años, enfocado en investigaciones que han tenido como centralidad a sujetos sociales que se han planteado el problema de luchar contra el capitalismo¹, específicamente en campos de acción diferentes, pero que concuerdan con que son *las formas de hacer política* lo que es determinante para estar en condiciones de deshacer las relaciones sociales de dominación es, también, lo que me ha llevado a realizar la investigación que hoy está en curso.

Otro elemento central ha sido reconocer las condiciones en que se han venido dando los procesos de investigación desde una perspectiva del pensamiento crítico, y cómo ha estado emergiendo la perspectiva de un pensamiento débil y subordinado a la hegemonía del pensamiento dominante capitalista. En este sentido, he observado que ha sido clave el que se estén reproduciendo en las universidades las teorías heredadas que no sirven más que para mantener y reproducir las formas de la vida social que se implantaron con la modernidad liberal capitalista, patriarcal y colonial².

Se trata de una investigación que es al mismo tiempo un ejercicio de reflexividad autocrítico y que procura abonar en la elaboración de un pensamiento crítico, en un momento histórico como el actual que nos coloca ante la destrucción de la vida de manera inminente, como consecuencia de las acciones y decisiones de unos sujetos sociales concretos que tienen el control del Estado capitalista y todas las demás instituciones claves para lograr la reproducción de relaciones sociales de dominación y explotación.

Con todo, se trata de confrontar cómo en el marco del recrudescimiento de la guerra capitalista que cada vez es más intensa y abarca la totalidad de los campos de la vida de la gente, emergen subjetividades que están en perspectiva de acabar con las bases que le dan sustento a la forma de la vida capitalista. Es decir, lo que configura nuestra problemática de investigación es sobre la forma de darse el proceso de socialización y por ende de sublimación de la satisfacción de las necesidades de las personas y por tanto la creación de un sentido de la vida en una perspectiva anticapitalista y teniendo como premisa la autonomía como proyecto.

De por sí es un avance lograr reconocer las diferentes problemáticas que se despliegan de los propios sujetos sociales: cómo es que se instituye un imaginario social con un sentido de la vida que niega la vida digna, que niega el reconocimiento de la capacidad de creación autónoma y de satisfacción de las necesidades y deseos reales que emanan de la psique y del soma-bios-cuerpo. Inmediatamente viene a la conciencia teórica la cuestión de la complejidad de las diferentes dimensiones que constituyen la subjetividad: lo bio-psico-social-histórico, lo cual exige que se llegue a la necesidad de conciencia histórica y psíquica respecto a nuestra propia subjetividad, imprescindible para decidir cómo debemos y queremos hacer la vida.

El problema fundamental, del que se derivan diferentes estas problemáticas, no es fácil de dilucidar con el simple hecho de enunciarlo, conceptualarlo, teorizarlo; más aún, ni siquiera es un problema que podamos comprender y pensar en todo lo que implica si sólo accedemos a él por conciencia política y conciencia teórica, mucho menos por reconocer causas y efectos, ni por descripciones densas de cómo nos despojan, nos explotan y nos dominan.

El problema clave está en porqué y cómo es que los diferentes sujetos sociales que somos objeto de esa dominación contribuimos a reproducir esas relaciones sociales. Qué hace posible que permitamos ser destruidos, cómo es que generamos formas de autodestrucción de nosotros como sujetos y de los sujetos vivos no humanos de la naturaleza. Cómo es que se configura una subjetividad de servidumbre voluntaria y de sometimiento por la violencia del sujeto capitalista.

No está demás advertir que se trata de un proceso de conocimiento sobre la necesidad de saber el por qué *el tipo antropológico de ser humano en el que hemos devenido* reproduce una cultura capitalista, patriarcal y colonial. No será menor el reconocimiento de las motivaciones inconscientes que emanan de ese proceso de socialización que está instituido como imaginario social del capitalismo. Pues bien, con este

¹ El Frente Zapatista de Liberación Nacional, Alianza Cívica Jalisco, Brigada Callejera, solo por nombras tres experiencias.

² Al respecto véase los tres volúmenes de la colección Cuadernos de Metodología que han sido producto de la reflexión crítica sobre las formas de hacer investigación y la modalidad que propongo como forma de hacer investigación desde la perspectiva del sujeto.

primer ejemplo de problematización, demos entrada a una especie de entramado entre diferentes problemas críticos que se enfrentan en esta investigación en curso.

INVESTIGACIÓN EN CURSO

La investigación que he estado realizando en la actualidad y de la cual ofrezco aquí un avance, la he enunciado de manera inicial como *Subjetividad, Servidumbre Voluntaria y Autonomía como Proyecto. Trascendencia en la dimensión psíquica e histórica de la subjetividad*.³

En este proceso han resultado diferentes problemáticas que ha sido necesario analizar para entender cómo abordar el problema de la trascendencia de la guerra capitalista en la dimensión psíquica e histórica de los sujetos. Más específicamente, cómo el contexto histórico-social de guerra capitalista trae consigo una escisión-separación-fragmentación entre las dimensiones de la subjetividad bio-psico-social-histórica de los sujetos como una disposición que le facilita la inhibición de la capacidad de autonomía a los sujetos, quedando a merced de un *proceso de subjetivación* donde la *sociedad del espectáculo* y el consumo son despliegues de una subjetividad que niegan la vida misma ante el ofrecimiento de un sentido de la vida con perspectiva de eternidad-inmortalidad más allá de la vida terrenal y mientras llega esa supuesta eternidad ofrece una vida terrenal de hiper-consumo ilusorio de “eternidad” material, de manera que se instauran supuestos deseos y necesidades que tienen en mercancías supuestos satisfactores.

Se trata de una forma de hacer la guerra total en la que además del dominio a través de la contrainsurgencia armada para eliminar físicamente a opositores al régimen de dominación capitalista, se configura una estrategia de sometimiento a través de la manipulación de las *pulsiones*⁴, lo cual se manifiesta en el despojo del *deseo de saber* y crear, el desprecio por la *autonomía* y la *dignidad*, la perversión de las necesidades y deseos, sometimiento como tendencia de inacción con el supuesto de que así nos mantenemos a salvo de todo peligro causado por el conflicto social, pero que finalmente se manifiesta con un despliegue de la psicopatología de la destrucción⁵. He aquí la complejidad de otro de los problemas centrales que se ha configurado en el curso de la investigación. Así, uno de los objetivos clave es la estrategia de dominación capitalista que persigue moldear-manipular las *pulsiones psíquicas* y las *representaciones afectivas-emocionales* de manera que se de una forma aparente de *Servidumbre Voluntaria*, en el sentido que le dio La Boétie cuando decía que se asumía una forma de someterse voluntariamente a pesar de que no estaban obligados por necesidad o por violencia, refiriéndose al sector de la sociedad que formaba parte de la clase social⁶ dominante que igualmente se sometía al monarca.

Respecto de la denominación más precisa que de esta guerra total se ha hecho, está la del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que la ha nombrado como: *Guerra Total Contra la Humanidad*. Es decir, se trata de una guerra del capital contra la humanidad que ha tenido en los últimos cien años una

³ Esta es una de las problemáticas de investigación que han resultado de los anteriores proyectos de investigación, de manera que he visto la pertinencia de explicarme cómo es que la guerra capitalista requiere para imponer su dominación de relaciones sociales de dominio y explotación para tener el control desde el proceso de socialización de los individuos sociales desde su infancia y así garantizar la reproducción de dicha dominación.

⁴ Optar por convertir en un problema de conocimiento a las pulsiones que constituyen la psique de los individuos sociales es imprescindible si reconocemos que las más elementales como la pulsión de vida y de muerte que en el discurso psicoanalítico se denominan también como energía psíquica que dinamiza a Eros y Tánatos, es reconocer que a los seres humanos nos mueve también esa energía libidinal pulsional y no sólo los instintos biológicos.

⁵ Cuando planteo la idea de una psicopatología de la destrucción aludo directamente a una de las características de la pulsión de muerte que significa en la acepción que Freud le dio: “representa la tendencia fundamental de todo ser viviente a regresar al estado inorgánico desde donde emergió, a través de la reducción completa de las tensiones”, pero que puede manifestarse de manera compleja, por ejemplo a tener tendencias de autodestrucción sin que se llegue al suicidio necesariamente, generando situaciones de displacer y sometiéndose a formas de vida que le generen angustia, ansiedad, tristeza, entre otras.

⁶ Permítaseme usar un concepto de la actualidad, el de clase social, pues en el siglo XVI que fue cuando La Boétie uso el concepto como *Servidumbre Voluntaria*, cuando tenía 18 años escribió “Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el Contra uno” en 1548, aunque fue publicado hasta 1572. Ed. Trotta. Madrid. 2008.

escalada impresionante, de las formas de hacer la muerte y la destrucción desde la llamada Primera Guerra Mundial, pasando por la Segunda Guerra Mundial, la llamada Guerra Fría, hasta la cuarta que es cómo actualmente la nombra el EZLN. No deja de ser espectacular que en esta fase de la guerra mundial contra toda la humanidad, haya algunos corporativos de ejércitos aliados de estados naciones que están posicionados en todo el planeta, con capacidad de ataque en menos de un tres minutos en situaciones de combate en cualquier punto del planeta.

Retomando la cuestión de la manipulación de las pulsiones, habrá que decir que es como resultado del *proceso de socialización* y el *proceso de sublimación*, que se dan paralelamente, como se modela el contenido de las *significaciones imaginarias sociales* que se configuran como *Infrapoder*⁷ desde la infancia, y que luego se continua con la educación escolarizada que tiene como objetivo central instituir la *dependencia* y la *representación*, en las relaciones entre sujetos de manera que se inserta la jerarquía, la subordinación y la burocracia que consolida la división entre dominantes y dominados⁸.

A todo esto, hemos observado también cómo se complementa como parte de la guerra capitalista lo que corresponde a la violencia represiva policiaca, militar y paramilitar (incluyendo a los ejércitos de sicarios que están al servicio de las transnacionales del tráfico de drogas, armas y personas) de terror y horror, así como la manipulación del miedo a través de los medios masivos de comunicación, todo lo cual no ocurre en abstracto sino, por ejemplo, en situaciones en que las poblaciones y comunidades son obligadas a sufrir procesos de desplazamiento de su territorio, ya sea por despojo de sus tierras o por causa de terror que provocan al obligar a pagar tributo a las mafias y transnacionales del llamado crimen organizado por desarrollar sus trabajos cotidianos todos aquellos que tienen pequeños negocios y empresas familiares, de manera que promueven la desterritorialización para instituir una nueva reterritorialización, en la que instalan empresas y negocios que dependen de las transnacionales comerciales.

Por supuesto que también ha sido fácil observar cómo se instalan tecnologías y aparatos de vigilancia y seguridad privados y estatales, como en el caso de las ciudades en que prácticamente se instauran fórmulas que emulan a los campos de concentración, a través de cámaras, patrullaje de militares, levantamientos de jóvenes por parte de policías y de sicarios por igual, sobre todo en los barrios pobres, y todo esto se legaliza mediante leyes, con el pretexto de que sólo así se pueden controlar a las mafias ilegales de tráfico de drogas, armas, trata de personas, entre otras.

Ahora bien, aunque lo anterior es demasiado violento, no se debe dejar de contemplar el uso cotidiano de la violencia psicológica que se ejerce en las diversas instituciones sociales, y que no es algo que se considere regularmente, pero que en esta investigación ha sido también uno de los indicadores observables que tenemos presente, me refiero a la familia, la escuela, los hospitales, y todas las instalaciones de las diferentes instituciones sociales

En este contexto la estructuración social capitalista en la actualidad de la segunda década del siglo XXI, promueve la ruptura de las relaciones sociales cotidianas de las comunidades urbanas, campesinas, indígenas, e insisto en que lo hace posible porque atiende, es decir ataca el *factor subjetivo* que corresponde a la dimensión psíquica de los sujetos.

En otro sentido, ha sido necesario que observemos cómo se han venido desplegando *las formas de hacer política* en la vida cotidiana y las iniciativas que los sujetos sociales implementan a través de su práctica, lo que constituye dos elementos que determinan la reproducción de las relaciones sociales de dominación o la ruptura con dicha dominación en su proceso de *autoemancipación*⁹. Dar cuenta de cómo se han

⁷ El *infrapoder* es propio de lo imaginario instituyente, de la sociedad instituida y de la historia, es el poder del campo social-histórico, pero no puede prescindir del poder explícito, ya que este aparece como la satisfacción de la necesidad de decisión respecto de lo que debe o no hacerse en relación con los fines sustantivos de la sociedad (Castoriadis, 2000: 52 y 56), es decir, como compensador respecto del orden/caos de la vida colectiva.

⁸ Aquí se puede apreciar cómo configuro una problemática más en el proyecto de investigación en curso. Me refiero al *Infrapoder* que se "injerta" en la psique de los infantes para que se convierta en el soporte psíquico de la forma de ser y hacer la relación social.

⁹ Lo que he podido convertir en indicadores observables es las iniciativas en la perspectiva de autoemancipación, resulta ser una

desplegado estas dos formas de hacer de los sujetos que resisten al capitalismo, con todo y que fluyen de manera contradictoria y ambigua, ha estado siendo uno de los objetivos de esta investigación en curso; específicamente en lo que se configura como un indicador observable: las formas de hacer política en la cotidianidad de sujetos concretos.

Así pues, una de las principales búsquedas en esta investigación es sobre la forma en que se da la *servidumbre voluntaria* y los *procesos de subjetividad emergente* tendientes al sometimiento,¹⁰ el hiper-consumo y la *representación como espectáculo*; la forma en que se somete y aliena-enajena a través de los procesos formativos-educativos, de comunicación¹¹, que generan terror y miedo; lo anterior ya son afirmaciones que hemos podido observar en las formas de hacer y las características que manifiestan los sujetos concretos que son considerados en la investigación, me refiero sobre todo a sujetos sociales de la ciudad de Guadalajara, y más específicamente de sujetos que pudieran parecer educados y con capacidad de resolución de problemas, como es el caso de los universitarios, así como a colectivos que se posicionan desde la idea de la resistencia contra la dominación, pero que ejercen su militancia política convertidos en Organizaciones No Gubernamentales si atendemos a las fuentes de su financiamiento para convertirse en profesionales de su actividad política y sobre todo porque se despliegan en marcos de las propias instituciones del sistema de gobierno, del sistema de partidos y del sistema electoral; y en el caso de los universitarios, en el marco de las propias instancias del establecimiento universitario que es parte de la institución educación, que en su mayoría tienden a la reproducción-repetición de teorías heredadas que han sido soporte de la ideología de la dominación capitalista.

Con todo, se podrá ir resolviendo de manera más precisa, en el transcurso de las demás etapas del proceso de investigación, con que otros sujetos singulares y colectivos estoy en condiciones de establecer una dialogo en afinidad y confianza. Tal vez podríamos pensar que, además de los universitarios (investigadores, maestros y estudiantes), propiamente dichos, a las familias de las comunidades barriales en los que habitan mayoritariamente los universitarios, entre las cuales se encuentran las familias de la mayoría de los desaparecidos que en el caso de la ciudad de Guadalajara se han incrementado más que en ningún otro estado de la república mexicana, y tal vez que ningún país de América Latina. Asimismo seguiré considerando a las organizaciones políticas denominadas de izquierda, pues cabe adelantar que un buen número de ellas han estado desapareciendo y aunque han emergido una buena cantidad de colectivos pequeños sobre todo en el ámbito universitario, no dejan de ser solo significativos, pues como organizaciones no cuentan con infraestructura propia, como era el caso de las antiguas organizaciones partidarias de izquierda. Y han desaparecido sobre todo porque han sido cooptados por los nuevos partidos políticos denominados ciudadanos y progresistas, que son ahora quienes sostienen el histórico sistema de partidos de Estado en la perspectiva de modernizar el sistema político acorde con la fase actual del capitalismo transnacional.

Cabe hacer notar la importancia de considerar a los universitarios como una muestra tan significativa del sujeto social de esta investigación, ya que se supone conforman un sujeto con capacidad de conciencia teórica al menos, para no hacemos la ilusión de que puedan tener conciencia histórica y mucho menos conciencia psíquica y epistémica. Se trata de un sujeto social del cual soy parte, lo que me coloca en y desde

problemática más a dilucidar, pues para la perspectiva que planteo, implica que se genere una forma de hacer política más allá de la racionalidad capitalista, es decir que se coloque en una postura que trascienda la dependencia del Estado y el capital, por supuesto en perspectiva histórico-social, pues es evidente que no puede ser posible en los marcos del propio sistema capitalista. Aquí es donde se puede apreciar en concreto la idea de autonomía como proyecto.

¹⁰ Tal vez el concepto de sometimiento también sea un reflejo de un proceso complejo de alienación y fetechización; que aunque se manifiestan muy estruendosamente en el hiper-consumo y la política del espectáculo, lo que es necesario es reconocer en qué forma se opera la subjetivación de esa forma de ser de la personalidad autoritaria con sus dos caras, la de dominante y dominado. En esta investigación he estado considerando al respecto el último texto de Jappe, *La sociedad Autofaga*.

¹¹ He aquí una de las formas en que se genera la apariencia, pues el espectáculo que ofrecen los medios masivos de comunicación por su masividad y su hegemonía logran homogenizar públicos de opinión que son afines a la perspectiva que promueve la subjetivación alienada a las mercancías en todos los ámbitos de la vida cotidiana.

la posibilidad de situarme ante las circunstancias, de lo real complejo, al menos en dos vertientes: el contexto de las relaciones de dominio y la historia singular de los sujetos y sus procesos de alienación, más especialmente que como universitarios¹², se puede reconocer su contribución a la reproducción de las relaciones sociales de dominio, con uno de los aspectos más profundos de la fragmentación y la negación que las necesidades y deseos reales pervirtiéndolos con el desplazamiento por supuestos satisfactores que sólo son mercancías que representan deseos y necesidades falsas, de modo que la academia universitaria implanta en el proceso educativo con la escolarización, y la transmisión de teorías que avalan esa forma de ser social y antropológico.

En este avance de la investigación también podemos asegurar que *Pensar desde la perspectiva del sujeto* que somos¹³, o del sujeto que queremos conocer, exigió implicarnos como parte del sujeto de la investigación, lo cual trajo consigo entrar en un proceso de problematización y respecto a cómo nos hemos visto envueltos en una crisis existencial ante la privatización de la educación superior, por la vía de los hechos; así como por el desempleo tan amplio que ha provocado que la mayoría de los egresados de la universidad no tengan cabida en el sistema productivo de la economía capitalista. En este sentido, la posibilidad de tener asegurado el futuro entendido como sobrevivencia económica y social, ha provocado que en el caso de la Universidad de Guadalajara que cuenta con una población estudiantil cercana a los trescientos mil estudiantes y veinte mil trabajadores investigadores y docentes, junto con sus familias, vean frustradas sus expectativas para el futuro inmediato ya que en su gran mayoría han depositado en el propio sistema de relaciones sociales capitalistas la posibilidad de hacer la vida y de dar sentido a su vida.

Pensar en la complejidad que implica que los universitarios pudieran configurar un imaginario social instituyente de otra forma de hacer la vida, diferente a la capitalista, nos coloca en la premisa y cuestionamiento hipotético en el que supondríamos que el ejercicio de la autonomía y la dignidad implica desplegar y crear una nueva forma de hacer la vida cotidiana, que a su vez deje de reproducir las relaciones sociales capitalistas¹⁴, pero en el transcurso de la investigación se ha podido apreciar que la autonomía de un colectivo no es posible sin el ejercicio de la autonomía de cada uno de los sujetos singulares que lo componen y viceversa, y que por tanto involucra una historia individual y colectiva; de lo anterior, hemos podido concluir que será necesario profundizar la investigación en una problemática muy específica como tener claro cómo ha devenido el Tipo Antropológico de ser humano que estamos siendo¹⁵.

Para el caso de esta investigación, lo que he procurado es entrar en una situación de *intersubjetividad* que hiciera posible una *subjetividad emergente* como resultado de una relación social de conocimiento¹⁶, promover la subjetividad emergente que reconozca la potencialidad¹⁷ que como sujetos tenemos, aunque reprimida, para desplegar la autonomía como proyecto en las formas de hacer, la reproducción de la vida y específicamente para ser capaces de crear pensamiento crítico e iniciativas de organizarnos de manera autónoma para investigar en colectivo. En este sentido, las iniciativas de proyectos de autonomía para

¹²Respecto de las formas de hacer de los universitarios, específicamente de los académicos y cómo concretan su hacer en la investigación y la docencia ya hemos publicado un adelanto en el capítulo "Guerra y pensamiento contrainsurgente en la academia" En el libro *El vuelo del buitre viejo. Guerra por acumulación y nocividad capitalista*, editado y coordinado por Marcelo Sandoval Vargas en Editado por CIESAS y Universidad de Guadalajara, 2018.

¹³ En este aspecto puede descansar la reflexión crítica de la práctica investigativa y lo que resulta como perspectiva metodológica y epistémica que hemos estado proponiendo.

¹⁴ Esta sería una problemática que difícilmente se habría que correlacionar con el despliegue potencial del sujeto.

¹⁵ En este sentido, Lo colectivo está constantemente alimentado por los sujetos singulares con su imaginación radical, y por las formas del colectivo que crea un imaginario social instituyente, indispensable para la acción creativa como ejercicio de la autonomía y la dignidad.

¹⁶ Particularmente he promovido la creación de grupos y seminarios de formación y reflexión en los que se procura hacer consciente la implicación en la relación de dialogo como proceso de conocimiento e intersubjetividad. Cómo, supongo que lo plantearé abiertamente con sujetos singulares.

¹⁷ En esta problemática específica se trata de dar cuenta no sólo de cómo se configura la *resistencia derrotada* desde el momento en que se dan las formas de hacer política, sino cómo también se contiene como posibilidad la potencialidad para desplegar la superación de la alienación y la fetichización.

organizarse en algunos ámbitos de la vida cotidiana, con todo y contradicciones y ambigüedades, también muestra algunos resultados¹⁸.

Se trata entonces también de dar cuenta, a través de la forma de hacer investigación, de sujetos situados a partir de su capacidad de reflexividad y posicionamiento ético-político respecto de sus circunstancias sociales y su contexto, de dar cuenta de la reproducción de la vida y el medio ambiente-naturaleza, de la cultura política y su postura anticapitalista, como forma de reivindicación de la dignidad en defensa de la vida y contra la muerte, la desaparición, el despojo de territorios y demás formas en que se está dando la guerra capitalista contra la humanidad. Lo cual ha exigido reconocer que existen sujetos en potencia que actualmente están ya haciendo relaciones sociales y ensayando formas de hacer política con perspectiva de autonomía como proyecto¹⁹. Esta problemática en particular es la que implica bastantes dificultades para configurar los indicadores observables respectivos, pues hasta lo que yo tengo entendido autoras como Piera Aulanier sólo han podido apreciar esto a través de la situación en las sesiones de análisis psicoanalítico.

Aquí es importante decir que lo que hemos estado apreciando respecto del sujeto social concreto de esta investigación, no nos lleva a solo considerar su discurso público y manifiesto, pues para ejemplificar al respecto cabe decir que muchos universitarios se adhieren a las posturas discursivas del zapatismo del EZLN, al discurso radical del feminismo, aunque no sólo a esta perspectiva feminista, incluso se activan iniciativas de solidaridad con los procesos de sujetos sociales anticapitalistas y antipatriarcales y anticolonialistas como ha sido el caso de la amplia simpatía que ha generado el pueblo Kurdo y particularmente las mujeres Kurdas, así como los pueblos mapuche, y muchos más que han dado muestras de autoemancipación en toda América Latina y el mundo. Lo que he priorizado, además de su discurso manifiesto, es su discurso latente en sus formas de hacer política en sus cotidianidad de vida, en sus formas de hacer política anticapitalista, antiestatista y antipatriarcal.

En lo que se refiere a la recuperación de información empírica, que dé cuenta de las manifestaciones del sujeto situado, en cuanto a sus formas de hacer en la cotidianidad, se han estado configurando los indicadores observables de tal manera que no depende del manejo de teorías ni de la acumulación de datos o de la identificación de hechos; por supuesto, resultan indispensables pero no suficientes, incluso no es suficiente si hacemos uso crítico de los conceptos, pues su articulación en un discurso que dé cuenta de los acontecimientos, haciendo uso crítico de la teoría, así como de la propia reflexividad, exige de la capacidad de presentar un argumento que evoque ángulos de razonamiento sobre los contornos y límites de las dimensiones de realidad que se configura y de las dimensiones de la subjetividad que los sujetos despliegan en sus formas de hacer, y cómo en ese despliegue del hacer del sujeto va dando tanto el proceso de lo histórico-social como la configuración de lo psíquico del despliegue del sujeto singular, que es lo que planteo como temática general de la investigación.

Cabe señalar que la estrategia metodológica que he estado implementando, en sí misma representa la forma de vincular el proyecto de investigación con respecto al sujeto y el problema, es decir, con la forma de pensar que muestre el despliegue del sujeto y la manera en que emergen las problemáticas que aquí he estado mostrando; dicho de otro modo, dar cuenta de las problemáticas que se han dilucidado es de por sí la forma de ir encontrando cómo el problema de la investigación se configura.

¹⁸ Al respecto los remito a lo que publique en el Cuaderno de Metodología no. 3. *Pensar Crítico y la forma seminario en la metodología de la investigación*.

¹⁹ Aquí se podrá dar cuenta de los indicadores observables que muestran el embrión de una praxis otra, más allá de sólo resistencia anticapitalista, es decir, cómo construye otra relación social que apunta a configurar formas de hacer desde la autonomía como proyecto.

AVANCES EN EL OBJETIVO DE LA INVESTIGACIÓN

Hasta el momento, la investigación en curso tiene algunos resultados. A saber, el reconocimiento de la *conciencia de la necesidad* y de la *necesidad de conciencia* de movernos más allá de la racionalidad capitalista y en perspectiva de la *autonomía como proyecto*²⁰, lo cual no significa que ya hemos podido desplegarla, sino solo reconocerlo teórica y políticamente, y se está en un proceso de reconocimiento en sentido histórico y con conciencia psíquica, lo cual nos coloca en la perspectiva de un reconocimiento de lo que implica el *Imaginario Social Instituido* y la existencia del *Imaginario Radical* y el *Imaginario Social Instituyente*, sin que necesariamente hayamos podido configurar un nuevo Imaginario Social instituyente ni que hayamos adquirido plena conciencia de nuestra capacidad de imaginario radical individual.

El reconocimiento de la necesidad de no acudir a las teorías heredadas, y la posibilidad de que se puede echar mano de las formas de pensamiento en que históricamente se ha demostrado que han servido para generar formas de hacer política en la perspectiva de la autonomía y la autoemancipación. Es ya un hecho que he podido observar, si bien es cierto que es apenas un embrión, es decir, un hecho que se empieza a retomar por cada vez más estudiantes y en menor medida por docentes e investigadores, así como en algunos colectivos que se proclaman anticapitalistas. En algunos pequeños colectivos de universitarios, por ejemplo, y de jóvenes anticapitalistas, se ha iniciado un proceso de autoformación acudiendo al pensamiento anarquista, al pensamiento psicoanalítico, al pensamiento de las mujeres, entre las que destaca la jineoloxía de las Kurdas y del pensamiento feminista revolucionario, a esta perspectiva en menor medida. Al mismo tiempo, se ha reconocido la pertinencia del *pensamiento crítico radical*²¹ en las formas de hacer investigación, que ha sido un modo de hacer-pensante en el contexto del sociedad colonial capitalista. Y todo esto reconociendo que, aunque con muchas limitaciones, un proyecto de vida donde *cada sujeto sea el estratega de su propia resistencia y autonomía* es imprescindible si de crear otro tipo de relaciones sociales donde la dominación, la explotación y el desprecio dejen de existir.

En este sentido, podemos compartir la forma en que he enunciado algunos de los llamados *indicadores observables* que han permitido atender la escucha y la mirada en las conversaciones, la observación y la participación en común en procesos de iniciativas de organización política al seno de la vida de los universitarios:

- La *negación de la negación*, es decir, de la forma en que se implementan iniciativas para pensar-hacer la destrucción de lo nos destruye, enunciando en general como deshacer-destruir las relaciones sociales capitalistas.
- La construcción de la autonomía y la dignidad como proyecto de vida, es decir, no el discurso sino la forma en que generamos iniciativas que con contradicciones y ambigüedades apuntan en esa perspectiva.
- Reconocer la necesidad de formas de ruptura con la relación social Dirigentes/Operadores, Supuesto-Saber/No saber, Dominantes/Dominados
- Reconocer la necesidad de crear un proyecto anticapitalista y antiestatista que implica ser: anti-patriarcal, anticolonial, anti-racista y anti-sexista

²⁰ Esto a través de mostrar cómo algunos de los sujetos (singulares) expresan dicho reconocimiento y de ser posible cómo ello se manifiesta en sus formas de hacer política, un ejemplo es que despliega no sólo formas discursivas sino que hacen y se abstienen de seguir haciendo lo que hacían antes y aunque con dificultad genera iniciativas otras lo evidente es que dejaron de participar y promover iniciativas de corte partidario y de Organizaciones No Gubernamentales, por ejemplo.

²¹ De lo cual se desprende reconocer la necesidad de una práctica de pensar-investigar desde la perspectiva de los sujetos que de por sí la ejercen en tanto crean su tipo de pensamiento político concreto radical.

- El despliegue de *Comunidades para la Resistencia y la Autonomía*²²: comunidades terapéuticas, comunidades de aprendizaje, comunidades de apoyo mutuo, comunidades de creación cultural, comunidad de conocimiento²³, comunidad de cooperativa de autogestión económica.

Todos estos indicadores observables se desprenden de dimensiones de realidad y subjetividad, que a su vez resultan del pensar crítico y la autoreflexividad como sujetos que desplegamos la problemática realizamos.

Como se podrá apreciar en este artículo, ya estoy compartiendo parte de las problemáticas que configuran una serie de problemas de la investigación, una muestra de los primeros documentos²⁴ que realizo en esta primera etapa del proceso de investigación y, por supuesto, la que ha inspirado, es decir, una revisión de la bibliografía pertinente al problema de la investigación. Y algo fundamental, es haber configurado una perspectiva de pensamiento que oriente en la complejidad de problemáticas que hemos encontrado para entender la complejidad del sujeto social de la investigación.

PERSPECTIVA METODOLÓGICA DE LA INVESTIGACIÓN

Una de las manifestaciones de la crisis del pensamiento teórico en las ciencias sociales en la actualidad tiene como causa el reconocimiento que el carácter científico del saber que se adjudica a los conocimientos producidos en las universidades no garantiza que sea real, es decir, existen contenidos dados por saber científico social que sólo son la postura o la mirada de sujetos concretos, que no significa que así sea la situación o experiencia que se vive, mucho menos que así sea la realidad para otros sujetos sociales diferentes a quienes institucionalizan dicho saber.

Lo anterior no tiene que ver con la práctica teórica. La práctica de la teoría alude a cómo la construcción de lo saberes y el conocimiento socialmente producido es convertido en *saber dado*, en teoría de lo que ya se dio, no le exige dar cuenta de lo que está *dándose*, es decir, de lo que no acaba de ser porque está siendo realidad social, está en movimiento.

Considerando que hay diversas posibilidades en la forma de hacer investigación, en cuanto a perspectivas epistémicas, metodológicas, así como posturas ético-políticas, en esta Investigación procuro un proceso de trabajo que articule el problema y el sujeto de investigación desde una perspectiva que obtenga como un resultado, en el ámbito de la metodología de la investigación, una propuesta de cómo hacer investigación sobre la subjetividad y desde la perspectiva de los propios sujetos.

Una metodología para los estudios y análisis social que tengan como objetivo reconocer la constitución del sujeto, el despliegue de su subjetividad, lo cual no considero que implique lo que se ha llamado la transdisciplinariedad, que no necesariamente significa el reconocimiento de una *transversalidad de saberes*, por ejemplo, entre la sociología, la antropología y el psicoanálisis, por mencionar solo como ejemplo las temáticas en que curse la formación escolar de grado y posgrados; considerando la especificidad del contexto en que se despliega la *subjetividad emergente*, la *reflexividad* crítica de los sujetos que, a través del rescate de su *memoria* y su práctica, realizan de manera colectiva en la perspectiva de constituirse como sujetos que

²² Aquí tenemos pensado elaborar todo un capítulo como producto de la investigación, ya que hemos encontrado un importante número de iniciativas organizativas y políticas, independientemente de su duración y capacidad de despliegue, donde se muestren las experiencias en las formas de hacer comunidades de resistencia y la autonomía.

²³ Esperamos que aparezcan otro tipo de formas de hacer comunidad, se me ocurre, con base en indicios que han aparecido, que podrían existir experiencias de consenso para hacer trabajo en común, de reproducción alimentaria, de salud física, de protección respecto a otros seres vivos no humanos, comunidades para la convivencia con base en la amistad. Todo lo cual tiene como base la afinidad de sentido, de imaginario social, de pensamiento, de aprendizaje, afectiva, y hasta de enamoramiento. Independientemente de que se tenga conciencia de ello o no.

²⁴ Otra serie de resultados son los dos o tres capítulos y artículos que hemos publicado como parte de esta investigación y en los que hemos priorizado problematizar, cuestionar, discutir y en su caso criticar las formas en que se ha estado pensando algunas de las problemáticas de la investigación que aquí presentamos, lo cual se puede identificar en la bibliografía documentada en la sección de la bibliografía.

constituyen un nuevo *imaginario social instituyente*., no creo que pensarlo desde las disciplinas de las ciencias sociales permita entender lo que acontece.

Impulsar esta metodología en la forma de investigación para conocer a los sujetos sociales que experimentan *formas de hacer* política, educación, salud, territorio, defensa de la vida, cultura, historia, etc., que priorizan la construcción de su horizonte político e histórico, sabiendo que ello depende de su práctica política, su práctica de saberes y su cosmovisión, es lo que me ha permitido configurar una propuesta de *metodología de la investigación desde la perspectiva del sujeto*. En esta forma de investigación se pretende no sólo incorporar la reflexión de los propios sujetos, de manera que en el proceso mismo de la investigación exista una conversación dialógica permanente que de cuenta de la perspectiva de los propios sujetos y se vea reflejada en el resultado final de la investigación, sino reconocer las propias contradicciones y ambigüedades en las formas de hacer del sujeto dándose cuenta del despliegue de sus diferentes dimensiones de subjetividad, lo cual ya no es posible sólo con *dar voz a los sujetos*, como se acostumbra decir vulgarizando a los propios sujetos. Aquí es donde es necesario reconocer la subjetividad emergente de sujetos en potencia por la autonomía como proyecto, en las formas de hacer experimentando formas de hacer comunidad, lo cual solo es posible si en el propio proceso de investigación los sujetos implicados caen en cuenta, es decir, en conciencia de ello; y no estoy reduciendo la conciencia a lo que comúnmente se conoce como conciencia política, pues como he venido insistiendo, se trata de que la subjetividad desplegada de un sujeto exige la necesidad de conciencia teórica, conciencia histórica y conciencia psíquica, para ya no insistir en la necesidad de conciencia epistémica y política respecto de las formas de hacer política.

En este sentido, la pertinencia de la perspectiva epistémico-metodológica para la investigación que reivindicamos aquí, radica en el reconocimiento de cómo se han estado dando, procesos de lucha, resistencia y autonomía que han optado por *otra forma de hacer política* y de configurar sus saberes, así como demostrar que concretan una ruptura histórica y epistémica.

Por ello considero relevante dar cuenta de esta *otra forma de hacer investigación* que se corresponde con la disposición de autoreflexividad que algunos sujetos sociales realizan desde su localidad y vida cotidiana, con la experiencia de estarse articulando con otros sujetos que en conjunto van constituyendo un pluralidad de sujetos que se reivindican como parte de la *resistencia anti-capitalista* en el México y el mundo del siglo XXI, con capacidad de pensar(se) sobre su propia práctica y los procesos que generan en un horizonte histórico-político, lo cual puede ser consciente o por vía de hecho. Reconocer cómo se articulan los diferentes sujetos colectivos y singulares, por la vía de un hecho que es trascendente, otra forma de hacer la relación social y en particular de hacer política; y en ello los embriones de autonomía como proyecto con respecto a la creación de comunidades de trabajo, educación, salud, etc., que hemos mencionado nos parecen una realidad que se ha estado dando-y dándose.

Una cuestión que justifica esta forma de investigación, es que garantiza la articulación con los proyectos de investigación que he realizado en los últimos quince años, considerando que tanto los sujetos de la investigación y la problemática concreta de la misma están implicándome como investigador y como sujeto social. Además de contribuir a nuestra formación ética y epistémica, a la metodología de la investigación con el sujeto y el problema como centralidad, propicia que relativamente fácil podamos hacer nuestro trabajo con las diferentes modalidades técnicas de hacer investigación; así como reconocer el proceso de constitución del *imaginario social instituyente* del sujeto, que se manifiesta a través de sus iniciativas político-organizativas y de sus proyectos sociales, culturales, y políticos, que generan y advierten en su perspectiva histórico-social.

En este sentido, además de respuestas a problemas complejos, se trata de generar nuevos cuestionamientos, así lejos estamos de pretender soluciones retóricas o imponer algún tipo de creencias teóricas. Además, las investigaciones sobre las formas de hacer de sujetos sociales, nos ha permitido hacer un ejercicio para dilucidar las diferentes formas de construir dispositivos de la metodología de la investigación, de manera que se logre también una serie de productos de investigación que den cuenta de una *forma de hacer investigación*.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Toda investigación, consciente o inconscientemente está ligada a una postura y a una forma en que nos implicamos los trabajadores de la educación, así sea como investigadores y docentes universitarios, por tanto, está relacionada a una forma de participación social, más aún, está comprometida con la perspectiva política y teórica de los sujetos sociales de la investigación.

En el caso de esta investigación, por ejemplo, intento romper con el *supuesto saber* que implica sólo dar cuenta de la *resistencia derrotada*, sin siquiera mirar que en la propia derrota se dan las pautas para una *subjetividad emergente*, en embrión, de otra perspectiva que tiene lo que hace que el sujeto no muera de una vez y para siempre, es decir, que se contiene un *imaginario radical* el cual se manifiesta en la forma de retroceder para esperar otro momento, luego de reunir otras posibilidades de despliegue se repiense y re-actúe, de modo que no caigamos en la perspectiva del sujeto de la dominación, contribuyendo a negar desde la derrota entendida como conflicto entre sujetos con fuerzas asimétricas, sino que reivindicamos que desde la derrota misma, en que de por sí ya nos encontrábamos, es desde dónde estamos luchando, ya sea que perdemos en condiciones de confrontación en el terreno del sujeto dominante, o que resistimos para y desde la autonomía como proyecto. He aquí un elemento central del problema de la investigación o dicho de otra manera, una de las problemáticas fundamentales del problema de la investigación

En esto se encuentra también otro elemento fundamental de la investigación, de cómo pensar la *subjetividad*, es decir, el despliegue del hacer del sujeto. Es decir, de sujeto en tanto flujo social del *hacer-pensante* y no simple actividad como inercia o sometida como de por sí está establecida la relación social instituida.

Por tanto, la postura desde la que me coloco es *desde la negación de la negación* de que somos capaces como sujetos, pero dando cuenta de aspectos que no reconocemos aún, que no son evidentes: *el imaginario radical latente, la capacidad de resistir sin saberlo y la siempre latente capacidad de creación*, a condición de no negamos a sentir y admitir nuestras contradicciones y ambigüedades, encubriéndolas.

Finalmente, un elemento importante que podría reconocerse como valórico pero igual como precepto político fundamental, es que los sujetos implicados estemos dispuestos a problematizar y hacer reflexividad autocrítica respecto a nuestra tendencia permanente a la impostura, en tanto estamos inmersos en las relaciones sociales dominantes. La forma de estar implicados en todo proceso que de por sí se está dando en la vida cotidiana, más aún si se trata de una relación que en perspectiva se plantea la reivindicación de la necesidad de crear otro tipo de relaciones sociales no dominantes. Otro elemento igualmente valórico y político, en tanto exige conciencia no sólo *teórica* e histórica sino también psíquica, es reconocer que en toda motivación consciente subyacen *motivaciones inconscientes*, de manera que no se puede eludir la responsabilidad acudiendo a la conciencia política y la voluntad manifiesta. Lo cual exige, dar cuenta, hasta donde vayamos pudiendo pero sin dejar de hacerlo, del proceso de *transferencia y contratransferencia* que se da en toda relación entre sujetos.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, T. (1992). *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid.

ADORNO, T. (1965). *La personalidad autoritaria*, Buenos Aires, Proyección, Buenos Aires.

AULAGNIER, P. (1994). Los destinos del placer. Alienación, amor, pasión, Buenos Aires: Paidós (Psicología Profunda: 164).

- CASTORIADIS, C. (1990). *El mundo fragmentado*, Altamira Uruguay.
- CASTORIADIS, C. (1998). *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- CASTORIADIS, C. (1992). "Psique, imaginación e histórico-social", *Zona Erógena*, núm. 12, disponible en www.educ.ar/zonaerogena
- CASTORIADIS, C. (2003). La institución imaginaria de la sociedad (2), (traducción de Marco Aurelio Galmarini), Argentina, Tusquets.
- CASTORIADIS, C. (2006). *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*, Katz, Buenos Aires.
- ERDHEIM, M. (2003). *La producción social de incoscienza. Una introducción al proceso etnopsicoanalítico*, Siglo XXI, México.
- LA BOÉTIE, É. de. (2016). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. España. Ed. Virus.
- FREUD, S. (2003). "Tres ensayos para una teoría sexual", *Obras completas*. Tomo VII, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 109-224.
- JAPPE, A. (2019). *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*. España: Pepitas de Calabaza.
- LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.-B. *Diccionario de psicoanálisis*, Labor, Barcelona.
- PÁRAMO ORTEGA, R. (2005). *El psicoanálisis y lo social. Ensayos transversales*, manuscrito. Publicado en 2006 por la UdeG/Universitat de València (Colección Oberta Psicología: 128).
- SANDOVAL ÁLVAREZ, R. (2006). *Nuevas formas de hacer política. Una subjetividad emergente*, Guadalajara, UdeG/CUCSH-División de Estudios de Estado y Sociedad, México.
- SANDOVAL ÁLVAREZ, R. (2008). *El zapatismo urbano de Guadalajara. Contradicciones y ambigüedades en la forma de hacer política*. México, INAH.
- SANDOVAL ÁLVAREZ, R. (2012). *Más allá de la racionalidad capitalista. Nuevas formas de hacer política*. México, INAH.
- SANDOVAL ÁLVAREZ, R. (2015). Coordinador y editor de libro "Pensar desde la resistencia anticapitalista y la autonomía" Editado por CIESAS y Cátedra Jorge Alonso.
- SANDOVAL ÁLVAREZ, R. (2016). *Formas de hacer metodología en la investigación. Reflexividad crítica sobre la práctica* Editado por Grietas Editores.
- SANDOVAL ÁLVAREZ, R. (2016). *El Problema y el sujeto en la investigación. Metodología y epistemología crítica*. Editado por la Universidad de Guadalajara
- SANDOVAL ÁLVAREZ, R. (2016). "La perspectiva del sujeto de la resistencia a la violencia del Estado-capital. Otra epistemología y otra política con relación a la autonomía". En *Arqueología de la violencia: Nuevos paradigmas en el pensamiento y el lenguaje para la praxis no-violenta*. Coord. Carlos Mendoza-Álvarez & Héctor Conde Rubio. México. Colofon/Universidad Iberoamericana.
- SANDOVAL ÁLVAREZ, R. (2018). Coordinador y editor de Libro "Problemas y desafíos de la formación en la metodología de la investigación". Grietas Editores.

SANDOVAL ÁLVAREZ, R. (2019). *Pensar Crítico y la forma seminario en la metodología de la investigación*. México. Universidad de Guadalajara.

SANDOVAL VARGAS, HUGO MARCELO (2018). *El vuelo del buitre viejo. Guerra por acumulación y nocividad capitalista*. Ciesas-Universidad de Guadalajara. Catedra Jorge Alonso. México.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS (2003). "El mundo: siete pensamientos en mayo de 2003", *Rebeldía*, año 1, núm. 7, mayo de 2003, pp. 3-14.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS (1999). *La Cuarta Guerra Mundial*, noviembre 20 de 1999, disponible en www.inmotionmagazine.com

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS (2003). *México 2003 Otro Calendario. El de la Resistencia*, México, FZLN.

ZEMELMAN, H. (1987). *Conocimiento y Sujetos Sociales. Contribución al estudio del presente*, Colegio de México-Centro de Estudios Sociológicos, México.

ZEMELMAN, H. (1990). "Los sujetos sociales, una propuesta de análisis", *Acta Sociológica*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, vol. III, núm. 2, mayo-agosto de 1990, pp. 89-104.

BIODATA

Rafael SANDOVAL ÁLVAREZ

Profesor Titular "A" de la Universidad de Guadalajara. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACYT, Nivel II. Ha publicado libros como *Nuevas formas de hacer política. Una subjetividad emergente; El zapatismo urbano de Guadalajara. Contradicciones y ambigüedades en la forma de hacer política; y Más allá de la racionalidad capitalista. Nuevas formas de hacer política*.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 120-135
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Educación ambiental y praxis intercultural desde la filosofía ancestral del Sumak Kawsay

Environmental Education and Intercultural Praxis from the Ancestral Philosophy of Sumak Kawsay

Javier COLLADO RUANO

<http://orcid.org/0000-0003-0063-6642>

javier.collado@unae.edu.ec

Universidad Nacional de Educación (UNAE), Ecuador

Fander FALCONÍ BENITEZ

<https://orcid.org/0000-0001-5594-7267>

ffalconi@flacso.edu.ec

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y
Universidad Nacional de Educación (UNAE), Ecuador

Antonio MALO LARREA

<https://orcid.org/0000-0002-2796-0736>

antonio.malo@ucacue.edu.ec

Universidad Católica de Cuenca, Ecuador

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872522>

RESUMEN

El objetivo del artículo es reflexionar sobre la Educación Ambiental en Ecuador, cuya Constitución de 2008 reconoció los Derechos de la Naturaleza. El trabajo presenta el seguimiento realizado a las prácticas educativas implementadas mediante la 'Metodología TiNi', donde los estudiantes aprenden del entorno natural de un modo teórico-práctico. Como resultado, se cuestiona el discurso socio-ambiental asentado conceptualmente en el desarrollo sostenible y se plantea una alternativa eco-pedagógica centrada en la cosmovisión andina del *Sumak Kawsay*, que persigue restaurar la naturaleza mediante un desarrollo regenerativo. Para concluir, se promueve un diálogo inter-epistemológico entre saberes ancestrales y conocimientos científicos.

Palabras clave: educación ambiental; filosofía latinoamericana; interculturalidad; Sumak Kawsay; transdisciplinariedad.

ABSTRACT

The objective of the paper is to reflect on Environmental Education in Ecuador, whose Constitution of 2008 recognized the Rights of Nature. This work presents the follow-up to the educational practices implemented through the 'TiNi's Methodology,' where students learn from the natural environment in a theoretical-practical way. As a result, the socio-environmental discourse conceptually based on sustainable development is questioned and an eco-pedagogical alternative focused on the Andean worldview of *Sumak Kawsay* is proposed, which seeks to restore nature through regenerative development. To conclude, an inter-epistemological dialogue between ancestral wisdom and scientific knowledge is promoted.

Keywords: environmental education; latinoamerican philosophy; interculturality; Sumak Kawsay; transdisciplinary.

Recibido: 10-02-2020 • Aceptado: 06-05-2020



INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA ANCESTRAL DEL SUMAK KAWSAY

El presente artículo plantea una reflexión crítica basada en las buenas prácticas de intervención educativa generadas por el Programa de Educación Ambiental “Tierra de Todos” del Ministerio de Educación (2018a) en Ecuador, con el fin para innovar en la formación del profesorado. Esto implica hablar de una pluralidad de valores éticos, sociales, económicos, culturales y espirituales que surgen en su implementación. La Educación Ambiental, aunque se sirve de cifras y observaciones, tiene un fin último: crear una conciencia ambiental. Para desarrollar una conciencia ambiental en Ecuador es fundamental entender la filosofía ancestral de los pueblos andinos originarios, cuyas cosmovisiones constituyen un pensamiento complejo e intercultural caracterizado por una pluralidad de valores.

Al estudiar la historia de las ideas del pensamiento latinoamericano, se observa una fuerte visión holística de interconexión con la naturaleza y el cosmos, entre lo vivo y no vivo. Esta perspectiva epistemológica, inherente en el pensamiento de muchos pueblos indígenas originarios, constituye una ruptura con las teorías y metodologías hegemónicas en el campo de las ciencias sociales, de la antropología social, de la filosofía política y de las humanidades en general. Según Larrea (2011), especialista en desarrollo local y políticas públicas, los sectores más desfavorecidos lograron romper con siglos de dominación colonial y neo-colonial para plantear procesos contrahegemónicos con nuevas alternativas teóricas, conceptuales y políticas. “Los pueblos indígenas andinos aportan (...) otras epistemologías y cosmovisiones y nos plantean el *Sumak Kawsay*, la vida plena, que implica amplias relaciones, entre los seres humanos, la naturaleza, la vida comunitaria, los ancestros, el pasado y el futuro” (Larrea: 2011, p. 60). Si bien la filosofía política del *Sumak Kawsay* todavía está inconclusa e inacabada, Gudynas y Acosta (2011) argumentan que sus planteamientos se reflejan en la Constitución de 2008 por su profundo cuestionamiento al concepto de ‘desarrollo’ y ‘progreso’ impuesto desde Occidente, que implican una matriz productiva enfocada en explotar el mundo natural para ofrecer materias primas a las industrias (Daly, 1974).

Por el contrario, enfrentar los desafíos planetarios del cambio global actual conlleva retomar conceptos originales como el de *Pachamama*, que para los pueblos kiwchas significa Madre-Tierra (Hidalgo, 2011). *Pachakama* se dice del ser supremo que cuida la Tierra, y el *Wasikama* es quien cuida de la casa (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014). En este sentido, la filosofía ancestral latinoamericana coincide con la filosofía de los antiguos griegos. Para Aristóteles, *oikos* significa casa, y representa la raíz de una economía armónica con la naturaleza. A fines del siglo XIX nació otra ciencia que usó la misma raíz griega de *oikos*: la ecología. Esta vuelve a la esencia de su raíz y estudia los ecosistemas del planeta Tierra. Según los economistas ecológicos Martínez-Alier, Munda y O’Neill (1998), todo crecimiento económico tiene un impacto ambiental, y por eso es urgente repensar las políticas públicas. Mientras que la economía moderna más convencional pretende que el libre mercado se regule sin intervención de los gobiernos, la economía ecológica persigue aprender de la termodinámica y la biología para superar los errores y las falacias de la economía convencional (Georgescu-Roegen, 1994).

Hay que preservar y conservar el ambiente para que las generaciones futuras puedan desarrollarse de forma digna, sin escasez crónica de recursos naturales. Esto conlleva superar la lógica hegemónica de consumo mercantilista instaurada en nuestro imaginario colectivo (Latouche, 2007). La ciudadanía del siglo XXI debe entender que la naturaleza tiene límites biofísicos y el crecimiento económico *ad infinitum* es un espejismo que nos lleva al abismo (Varoufakis y Andriá, 2015). Para Boulding (1980), nuestro planeta es un sistema cerrado y finito que no puede soportar el creciente consumo y la producción en masa. Incluso, muchas veces, la expansión económica conlleva vulneración de derechos humanos. La economía convencional es ciencia sin conciencia y hace falta repensar las políticas públicas educativas para generar conciencia y sensibilidad ambiental, con el fin de construir una economía que sirva a la humanidad y al planeta, en vez de centrar todas las soluciones en el mercado (Max-Neef y Smith, 2014).

Crear esta conciencia ambiental es la tarea primordial de la Educación Ambiental, ya que su enfoque intercultural y transdisciplinar incluye un diálogo inter-epistemológico entre los avances científicos y las

buenas prácticas de los saberes ancestrales y comunitarios. De alguna manera, la economía ecológica integra lo humano en lo ecológico y lo ecológico en lo humano (Proops, 1989). Por eso es necesaria una economía ecológica que reconozca la pluralidad de valores, cosmovisiones y concepciones filosóficas que establecen relaciones armónicas con la naturaleza. Para Falconí (2017), caminar hacia este horizonte requiere de acuerdos políticos internacionales, acción colectiva, políticas públicas eficientes, ética individual y fortalecimiento de conocimientos ambientales. Pensar a corto, medio y largo plazo, conlleva impulsar programas de Educación Ambiental para fortalecer la conciencia ambiental mediante buenas prácticas pedagógicas. A este respecto, la UNESCO (1976) organizó el Seminario Internacional de Educación Ambiental en la década de 1970, donde comenzaron a fraguarse definiciones como la siguiente:

Es la acción educativa permanente por la cual la comunidad educativa tiende a tomar conciencia de su realidad global, del tipo de relaciones que los hombres establecen entre sí y con la naturaleza, de los problemas derivados de dichas relaciones y sus causas profundas. Ella desarrolla mediante una práctica que vincula al educando con la comunidad, valores y actitudes que promueven un comportamiento dirigido hacia la transformación superadora de esa realidad, tanto en sus aspectos naturales como sociales, desarrollando en el educando las habilidades y aptitudes necesarias para dicha transformación hacia como también hace uso de elementos didácticos para cubrir necesidades ambientales y mejorar el entorno (Teitelbaum: 1978, p. 51).

Pasados más de 40 años de esta definición, resulta urgente promover una conciencia planetaria desde políticas públicas educativas innovadoras que sistematicen experiencias de buenas prácticas en la educación superior: comenzando desde las aulas y extendiéndose en las comunidades (Vega et al. 2009). De ahí que el objetivo de este artículo sea integrar la filosofía ancestral del Sumak Kawsay de las cosmovisiones andinas, con el fin de proponer espacios de educación ambiental y praxis intercultural que regeneren los ecosistemas naturales. Al contextualizar la historia de las ideas de este pensamiento filosófico latinoamericano en la Constitución de Ecuador, se logra entender mejor las experiencias, resultados y reflexiones derivadas de la implementación del Programa de Educación Ambiental 'Tierra de Todos' en Ecuador. Se trata de un conjunto de políticas públicas educativas enfocadas en promover las buenas prácticas eco-pedagógicas en instituciones escolares, la innovación en la formación de docentes y la vinculación con la comunidad. En suma, la función esencial del Programa 'Tierra de Todos' es crear conciencia crítica para aprender a *sentir-pensar-actuar* en armonía co-evolutiva con la naturaleza, que ya es considerada como sujeto de derecho en la Constitución de 2008 (Collado, 2017).

EL SUMAK KAWSAY EN LA CONSTITUCIÓN ECUATORIANA

El marco normativo ecuatoriano es trascendental en términos ecológicos, y representa un hito histórico al reconocer los Derechos de la Naturaleza en su capítulo séptimo, en los artículos 71, 72, 73 y 74 (Asamblea Nacional, 2008). Este avance jurídico ha ocasionado un proceso progresivo de concientización ambiental que se ha traducido en diferentes políticas públicas, investigaciones científicas y programas educativos. La Constitución de 2008 "supera la visión reduccionista del desarrollo como crecimiento económico y establece una nueva visión en la que el centro del desarrollo es el ser humano y el objetivo final es el alcanzar el sumak kawsay o buen vivir" (Larrea: 2011, p. 60). También considera que la educación es un derecho humano y un área prioritaria de la política pública para garantizar la igualdad e inclusión social, por eso constituye una condición indispensable para construir el Buen Vivir (Bautista, 2011).

Según Acosta (2013), el Buen Vivir es una propuesta política y filosófica basada en el *Sumak Kawsay*, una cosmovisión ancestral *kichwa* que comprende al ser humano como una parte integral e interdependiente de su entorno social y natural. De acuerdo a Roa (2009) y Tortosa (2009), esta cosmovisión también se conoce como Suma Qamaña para los pueblos aymaras de Bolivia, Perú, Chile y Argentina. Por lo tanto, Buen

Vivir es la esencia filosófica amerindia que se caracteriza por su visión biocéntrica, intercultural, plurinacional y descolonial (Walsh 2009). Para Macas (2010) *Sumak* significa la plenitud, lo ideal, lo hermoso, lo bueno y la realización, todo al mismo tiempo. *Kawsay* significa vida, y se refiere a una vida digna, una vida en balance y armonía entre los seres humanos, y entre los seres humanos y el cosmos (el término cosmos abarca e incluye a la naturaleza y al sistema socio-ecológico). Kowii (2011) aduce que el *Sumak Kawsay* puede ser entendido como una *vida plena* dinámica y cambiante, no estática. Alcanzar la vida plena consiste en llegar a tener un grado de armonía total con la comunidad y la naturaleza (Larrea, 2010). *Sumak Kawsay* significa la vida en plenitud de la humanidad, en comunidad, de la naturaleza y de todos los otros seres vivos.

El *Sumak Kawsay* emerge como una alternativa política al desarrollo occidental y como una oportunidad para imaginar otros mundos (Houtart, 2010), ya que estas cosmovisiones andinas y amazónicas actúan como eje alternativo de enunciación epistemológica, política y educativa (Moya, 2017). El Programa de Educación Ambiental 'Tierra de Todos' transversaliza el sistema educativo ecuatoriano con esta filosofía andina, puesto que busca innovar en la formación y actualización de docentes para implementar buenas prácticas pedagógicas en instituciones escolares, en vinculación con sus comunidades más cercanas. Esta pedagogía derivada de la filosofía ancestral del *Sumak Kawsay* fusiona la ciencia con la espiritualidad, creando una ecología de saberes transdisciplinarios que nos permite repensar la gobernabilidad desde prácticas educativas interculturales que ayudan a desaprender y re-aprender, tanto a nivel material, como intelectual, espiritual y afectivo. Por esta razón, las políticas públicas educativas del programa 'Tierra de Todos' se enfocan en repensar los procesos y fenómenos ligados a la formación docente, la investigación, la capacitación y la vinculación con la comunidad, con el fin de crear una relación armónica entre los seres humanos y la *Pachamama*.

PROGRAMA DE EDUCACIÓN AMBIENTAL 'TIERRA DE TODOS'

La Metodología Tierra de niñas, niños y jóvenes (TiNi) fue desarrollada por la Asociación para la Niñez y su Ambiente (ANIA) de Perú, y fue reconocida por la UNESCO en el año 2012 como una buena práctica de educación para el desarrollo sostenible a nivel global (Leguía y Paredes, 2016). Desde septiembre de 2017, el Ministerio de Educación del Ecuador (MINEDUC) reconoce esta metodología como un recurso pedagógico de la Educación Ambiental que concientiza y sensibiliza mediante prácticas, conocimientos, habilidades y valores que promueven un sentimiento emocional de unidad con el mundo natural. Esta metodología adoptada en Ecuador recibe el nombre de 'Jardín Ecuatorial', y persigue lograr los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) pactados por las Naciones Unidas para el año 2030, especialmente los relativos a la educación y conservación del patrimonio natural (UNESCO, 2015). Repensar el sistema educativo desde el *Sumak Kawsay* conlleva la promoción de buenas prácticas educativas que contribuyan a mantener un sistema ecológico saludable (Hernández, 2009), y esto implica un diálogo entre conocimientos académicos con los saberes de las cosmovisiones ancestrales inherentes a las comunidades. También se debe superar la noción de bienestar y desarrollo de la modernidad (Dussel, 1999), causante de la crisis ecológica actual (Gudynas, 2009).

Para caminar en esta dirección, la Subsecretaría para la Innovación Educativa y el Buen Vivir del MinEduc trabaja para "generar políticas, programas y proyectos innovadores, para los actores de la comunidad educativa, con el propósito de fomentar el desarrollo integral de los y las estudiantes, con metodologías sostenidas en el tiempo que permitan alcanzar los objetivos educativos y el *Buen Vivir*" (MinEduc: 2016, p. 4). En cooperación con UNESCO y ANIA-ORG, el MinEduc emprendió el Programa de Educación Ambiental 'Tierra de todos' con el objetivo de promover y fortalecer la cultura, conciencia y ética ambiental entre los diferentes actores de la comunidad educativa (Rodríguez y García, 2018). Como toda planta trasplantada a otras tierras, esta versión ecuatoriana de la metodología TiNi ha configurado su propia idiosincrasia:

La metodología TiNi adopta el significado de “criar” de la cosmovisión andina, la cual se sustenta en la “crianza recíproca de la vida”. Cuando crías una planta, ella te cría a ti; cuando crías un animal, él te cría a ti; y, cuando crías un niño, él te cría también. La crianza es mejor cuando se hace con cariño, respeto y alegría. Nadie está por encima del otro y cada uno cumple un rol que está conectado al buen vivir del resto. Cuando todos nos criamos, crecemos juntos y nos cuidamos unos a otros. Así se “vive bonito” y construimos y sostenemos un mundo más unido y mejor (Ministerio de Educación: 2016, p. 11).

La esencia filosófica intercultural del *Sumak Kawsay* establece una convivencia armónica con la naturaleza, por eso el Programa de Educación Ambiental implementado en las instituciones educativas mediante la metodología TiNi se desarrolla con una visión crítica y descolonial de las realidades multifacéticas que estructuran la complejidad ecuatoriana (Mineduc, 2017). El Ministerio de Ambiente (MAE, 2015) señala que Ecuador es un país megadiverso donde existen unas 4.800 especies en todo el país. En cuando a su diversidad cultural, se caracteriza por ser un país multiétnico, plurinacional e intercultural, con 14 nacionalidades y 20 pueblos que hablan 14 lenguas reconocidas (MCP, 2009). Según los datos del Censo de Población y Vivienda de 2010 (INEC, 2010), los habitantes de Ecuador se auto-identifican según costumbres y tradiciones de 45 grupos étnicos distribuidos por la región insular, costa, sierra y oriente. Partiendo de esta compleja diversidad cultural y biológica, el Programa ‘Tierra de Todos’ se viene desarrollando en tres ejes de acción que se transversalizan a todo el sistema educativo:

1. Implementación de metodologías pedagógicas innovadoras con enfoque afectivo, lúdico, práctico, intercultural, holístico y transdisciplinar.
2. Fortalecimiento del currículo nacional con un enfoque ambiental.
3. Buenas prácticas ambientales en el sistema educativo.

En septiembre de 2017, el MinEduc emitió los lineamientos para la implementación de esta metodología a nivel nacional y, hasta junio de 2018, se han registrado 10.021 instituciones educativas que han creado sus propios espacios TiNi, de un total de 15.365 que hay en Ecuador. Esto significa que más del 65% de instituciones educativas están desarrollando procesos de bioalfabetización con sus estudiantes, con el fin de hacer germinar las semillas de una ciudadanía ambiental consciente. Con una metodología de investigación-acción aplicada para hacer seguimiento a nivel nacional de esta praxis educativa, el MinEduc (2018b) calcula que en menos de un año se han beneficiado en torno a 161.500 docentes y 2.6 millones de estudiantes con la implementación de estas políticas públicas enfocadas en: a) la innovación en la formación docente; y b) en las buenas prácticas ambientales desarrolladas en las escuelas. Mientras que los docentes se han capacitado en dos cursos virtuales de diseño, implementación y evaluación de proyectos de Educación Ambiental; los estudiantes se han beneficiado de nuevas áreas verdes en sus colegios y escuelas donde pueden experimentar teoría y práctica. La institucionalización del enfoque ambiental se ha trabajado desde el Proyecto Educativo Institucional (PEI) y el Proyecto Curricular Institucional (PCI) de cada centro, con el objetivo de brindar una formación integral de calidad que promueva y defienda los derechos humanos y los derechos de la naturaleza. Las horas para desarrollar temas ambientales varían en función de los planes de estudios, acorde al nivel educativo: inicial, preparatoria y educación general básica (elemental, media y superior). Las instituciones educativas tienen flexibilidad para modificar su plan de estudios e implementar espacios TiNi como un recurso eco-pedagógico que permita transversalizar el eje ambiental a todos los docentes, en sus respectivas áreas curriculares de la malla.

El objetivo principal de la metodología TiNi adoptada en las instituciones educativas es poner en contacto a niñas, niños y jóvenes con la naturaleza, desde un enfoque afectivo y lúdico, con el fin de desarrollar una formación integral a escala humana (Max-Neef, 2001). A través del trabajo institucional de vinculación con la

comunidad, las prácticas pedagógicas desplegadas desde el enfoque TiNi logran promover conocimientos, habilidades y valores para conservar y preservar los recursos naturales. Pero también se logra aprender a valorar la vida, la naturaleza, la biodiversidad, e incluso la propia cultura e identidad de las personas que participan. Conocer y valorar las diferentes formas de vida que hay en la naturaleza provoca sentimientos emocionales positivos en los estudiantes, lo que ayuda a mejorar su autoestima y a empatizar mejor con las otras personas. Además, la metodología TiNi logra concientizar y sensibilizar a la comunidad educativa ante un cambio climático que ya ha comenzado (Falconi et al. 2019). Aunque es demasiado pronto para presentar resultados más profundos del impacto socio-ambiental que tienen estas políticas públicas, ya se pueden mencionar unas primeras reflexiones.

La reflexión más importante es que la metodología TiNi contribuye de manera significativa a desarrollar acciones resilientes encaminadas a restaurar y revitalizar los recursos naturales, sea mediante ceremonias de pago, tributo u ofrendas a la tierra, o mediante otras acciones interculturales críticas de regeneración biofísica. Los estudiantes aprenden los ritmos y ciclos de la naturaleza mediante la integración de conocimientos científicos con la sabiduría ancestral amerindia. También se puede reflexionar que estas políticas públicas han dado lugar a comunidades de aprendizaje intergeneracionales que comparten prácticas, conocimientos, experiencias y habilidades diversas. Según Goleman, Bennett y Barlow (2012), la 'bioalfabetización' conlleva una resiliencia reflexiva y práctica, es decir, involucra una formación integral de los docentes para desarrollar un *efecto dominó* dentro y fuera de las instituciones educativas. De este modo, contar con docentes capacitados en educación ambiental contribuye a superar la cultura consumista del capitalismo, para adoptar una filosofía de vida intercultural basada en las buenas prácticas ambientales del *Sumak Kawsay*, en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 'Toda una Vida':

El desarrollo sostenible para alcanzar el Buen Vivir implica reestructurar nuestra economía mediante la disminución de la dependencia de actividades extractivas, y la orientación de su transición hacia una economía basada en el bioconocimiento, la cual posicione a la biodiversidad como una fuente de conocimiento y saber. Una economía amigable con la naturaleza implica acoger el conjunto de saberes, conocimientos y aplicaciones tanto tradicionales como científicas, para marcar una nueva era de bioeconomía basada en el aprovechamiento sustentable de los recursos biológicos renovables para la producción de alimentos, energía y bienes industriales, obtenidos a través de transformaciones de material orgánico (SENPLADES: 2017, p. 64).

En este horizonte utópico de crear políticas públicas educativas para el *buen vivir*, innovar en la formación docente es un pilar fundamental para dejar atrás la visión antropocéntrica instaurada por el modelo capitalista e industrial de Occidente. El Programa 'Tierra de Todos' se nutre del bioconocimiento inherente a los valores ancestrales del *Sumak Kawsay*, que integran una visión compleja, biocéntrica, intercultural y decolonial. Si bien Ecuador es un país pionero en plasmar esta visión biocéntrica en su Constitución, también existen otros pueblos de *Abya Yala* (América Latina) que consideran a la Tierra como un organismo dinámico que está vivo: sus ríos son sus venas, sus montañas son su piel, sus bosques y selvas su pelaje, sus plantas son espíritus... Sembremos, todos juntos, las semillas que hagan brotar las flores de una interculturalidad que logre regenerar a nuestra *Pachamama*.

PRINCIPIOS DEL SUMAK KAWSAY PARA EL DESARROLLO REGENERATIVO

En Ecuador, hablar de Educación Ambiental significa aprender a coevolucionar de forma consciente con la *Pachamama*, lo que implica el desarrollo de una ecología de saberes (Santos, 2010), donde el conocimiento científico del universo exterior y la sabiduría espiritual interior de nuestra condición humana convergen y se complementan en diferentes planos lógicos y perceptivos. El abordaje epistemológico transdisciplinar nos

revela la intencionalidad de transgredir el abordaje disciplinar, reconociendo la multidimensionalidad y el dinamismo intrínseco de los fenómenos que interactúan en la formación humana. Según el físico nuclear Nicolescu (2008), la transdisciplinariedad es aquello que trasciende las disciplinas, que está entre, a través y más allá de las disciplinas. Para el médico Paul (2009, p. 292), esta definición de aprendizaje y desarrollo humano también aparece en los campos de la filosofía y de la antropología, puesto que es un concepto fundamental en muchas tradiciones y cosmovisiones espirituales ancestrales.

Por este motivo, la transdisciplinariedad constituye el abordaje epistemológico idóneo para formar a docentes en una praxis intercultural que integra prácticas regenerativas mediante la combinación de saberes científicos y no científicos (Collado, Madroñero y Álvarez, 2019). Si bien es cierto que la ciencia ha traído innumerables avances para la humanidad, siempre ha marginado aquellas esferas que no son medibles, constatables ni experimentables. En la historia y filosofía de la ciencia, nuestras emociones, espiritualidades y expresiones artísticas han sido olvidadas por una corriente científica positivista y reduccionista que ha evolucionado de acuerdo a los intereses psicópatas del capitalismo (Leff, 2000). Según el ecólogo Hathaway y el teólogo Boff (2014), nuestro déficit espiritual es la causa principal que nos aboca al consumo desenfrenado de los recursos naturales de la *Pachamama*. Por eso la conciencia ambiental constituye un puente hacia el futuro que procura transformar la matriz productiva y nuestros hábitos depredadores de consumo. De acuerdo con Oberhuber (2004), la rica biodiversidad que define a nuestro planeta se está extinguiendo una especie por hora debido a la gran huella ecológica que dejamos en la Tierra con nuestros modelos de producción y consumo (Wackernagel y Rees, 1996).

El esquizofrénico capital financiero y económico ha originado una crisis socio-ecológica que nos ha llevado a los prolegómenos del Antropoceno, un período geológico caracterizado por la gran degradación planetaria que ocasionamos con nuestras acciones cotidianas. Los científicos dividen la historia de nuestro planeta en épocas, como el Pleistoceno, el Plioceno y el Mioceno. Ahora estamos viviendo en la época holocena, un nombre dado al período geológico post-glacial de los últimos diez a doce mil años. A pesar de que la Comisión Internacional de Estratigrafía y la Unión Internacional de Ciencias Geológicas aún no han aprobado oficialmente el término 'Antropoceno' como una subdivisión reconocida del tiempo geológico, los científicos de todo el mundo ya utilizan este término para describir el contexto histórico actual. Según Steffen, Crutzen y McNeil (2007), el Antropoceno comenzó alrededor del año 1800, con el inicio de la industrialización, y se caracteriza por el ingente uso de combustibles fósiles. Utilizando la concentración de CO₂ atmosférico como un indicador para rastrear la aceleración de la contaminación, muchas investigaciones han demostrado que nuestras actividades humanas tienen consecuencias significativas para el funcionamiento del Sistema Tierra (Margulis y Lovelock, 1989).

Desde la Revolución Industrial hasta la actualidad, venimos utilizando combustibles fósiles para satisfacer la sed de expansión del capital, que actúa como un *virus* depredador en la *Pachamama*. De ahí la necesidad de (re)pensar las políticas públicas desde un eje de enunciación biocéntrico que integre la de manera transdisciplinar e intercultural los procesos de innovación en la formación docente. Al profundizar en la interculturalidad crítica, la pedagoga Walsh (2012, p. 156) la define como un "proyecto político-social-epistémico-ético y herramienta pedagógica, ambos con el afán de una praxis educativa encaminada hacia lo decolonial". De este modo, las prácticas educativas emancipatorias se consolidan en un bioconocimiento enfocado en otras formas de producción y consumo. Esto implica desarrollar un sistema de valores que se articule en torno a la conciencia ambiental inherente al *Sumak Kawsay*, es decir, que se preocupe por los límites biofísicos de la naturaleza (Novo, 2009). Como puede apreciarse en la figura 1, adoptar el *Sumak Kawsay* como eje de enunciación paradigmático nos permite una profunda transformación en nuestros estilos de vida, con el fin de superar las lecciones colonizadoras de progreso y desarrollo generadas por el capitalismo neoliberal y globalizador que nos ha llevado a la crisis socioecológica y civilizatoria actual (Max-Neef, 2006).

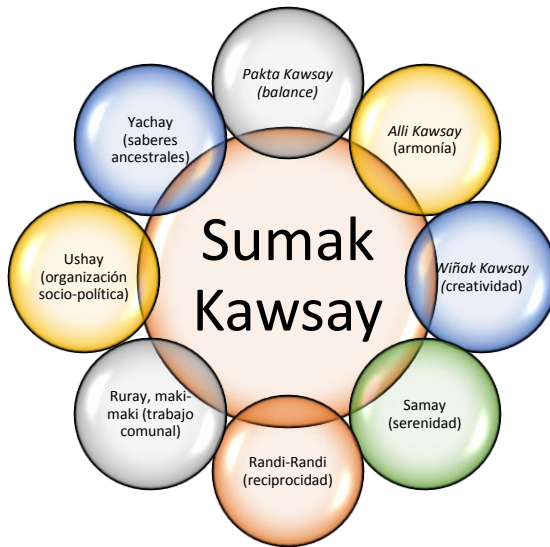


Figura 1: Principios del Sumak Kawsay. Fuente: Malo, Ambrosi y Collado (2019).

Como se observa en la figura 1, los principios del *Sumak Kawsay* implican un vínculo recíproco e interdependiente con la *Pachamama*. En este sentido, Kowii (2011) argumenta que la comprensión del paradigma del *Sumak Kawsay* conlleva entender su semántica. *Pakta Kawsay* hace referencia al balance de la persona, de la familia y de la comunidad como fundamento de cualquier relación, en tanto estabilidad externa como equilibrio emocional. *Alli Kawsay* es la armonía y el trabajo. Al conectarlo con el *Pakta Kawsay* se comprende la armonía entre la persona, su familia, y su comunidad. Estas dimensiones se conectan con el cosmos y sus flujos se influyen a la vez en el espacio y el tiempo. *Wiñak Kawsay* es la creatividad. Tanto el *Pakta Kawsay* como el *Alli Kawsay*, motivan a las personas a crear y recrear sus iniciativas. La creatividad se sostiene en el *Tinkuy*, un proceso dialéctico de búsqueda constante de innovaciones y nuevos elementos, por intermedio de la exploración y la confrontación continua del cosmos. *Samay* significa que las relaciones se dan en paz y respeto, conlleva una serenidad que se debe cultivar en cada aspecto de la vida. Con la convergencia de estos cuatro principios se origina el *Runakay*, que significa el saber ser, sintetizando la realización de los seres humanos (Kowii, 2011).

De este modo, el *Sumak Kawsay* provoca una ruptura con los patrones de acumulación y desarrollo infinitos, muy presentes todavía en el discurso histórico moderno (Daly, 2014). Ramírez (2010) argumenta que el *Sumak Kawsay* no se sustenta en el *tener*, sino en el *ser*, *estar*, *sentir* y *hacer*. Además, Macas (2010) postula los principios fundamentales del *Sumak Kawsay* para la vida en comunidad. *Randi-Randi* es la reciprocidad y la redistribución. *Ruray, maki-maki* es el trabajo en comunidad. *Ushay* hace referencia a la comunidad como organización social y política. *Yachay* se refiere a los saberes y conocimientos colectivos y ancestrales. De esta forma, los principios presentados por Kowii (2011) y Macas (2010) hacen que el eje de enunciación paradigmática del *Sumak Kawsay* se fundamente en relaciones de poder horizontales que tienen su base en la comunidad, la reciprocidad y la redistribución. Desde esta praxis del *Sumak Kawsay*, la *Pachamama* es reconocida como un elemento fundamental para la armonía de la comunidad, ya que la reproducción de la vida se fundamenta en relaciones de respeto, equilibrio y armonía.

Esta línea de pensamiento que surge de los principios del *Sumak Kawsay* se vincula estrechamente con el horizonte epistémico de desarrollo regenerativo. Pauli (2015), Wahl (2016) y Müller (2018) argumentan que es urgente diseñar culturas regenerativas para restaurar la naturaleza y promover la conciencia ambiental en

las políticas públicas. Esta noción de *desarrollo regenerativo* promueve la restauración de los ecosistemas de nuestra Madre-Tierra, en armonía con la Constitución ecuatoriana. De este modo, se logra trascender la falacia cognitiva instaurada en el discurso académico hegemónico, que considera el desarrollo sostenible como la solución a los problemas socio-ambientales actuales. Por el contrario, mientras que el concepto de desarrollo sostenible se enfoca en minimizar el impacto negativo de las acciones del ser humano en nuestro planeta, el concepto de desarrollo regenerativo se enfoca en maximizar las acciones que tienen un impacto positivo en la *Pachamama*.

Esta noción constituye un nuevo imaginario colectivo basado en lo que podemos aprender de la naturaleza, y no en lo que podemos extraerle. En este sentido, Riechmann (2014, p. 171) afirma que para modificar el metabolismo socioecológico actual se deben “reconstruir los sistemas humanos de manera que encajen armoniosamente en los sistemas naturales”. Esta perspectiva epistemológica biomimética utiliza a la naturaleza como un modelo, una medida y un mentor (Benyus, 2012). Es decir, se trata de una nueva forma de comprender y utilizar el ingenio, la economía y la simplicidad de la naturaleza para emular la ecoeficiencia intrínseca de la lógica ecosistémica. Desde esta visión epistémica inspirada por la sabiduría inherente de los procesos coevolutivos intersistémicos de la naturaleza, se busca promover el horizonte utópico de un pensamiento filosófico latinoamericano que responda a la situación de conflictividad política que atraviesan las democracias latinoamericanas actuales. En última instancia, soñar con la transformación de la matriz productiva supone trascender la crisis multidimensional provocada por la lógica del pensamiento monocultural, colonial y epistémica. Esto implica rescatar las filosofías ancestrales, desarrollar relaciones armónicas con la naturaleza y superar el capitalismo emocional que nos invade en pleno siglo XXI.

CONCLUSIONES BIOALFABETIZADORAS PARA SUPERAR EL CAPITALISMO EMOCIONAL

Al integrar la filosofía ancestral del Sumak Kawsay en las políticas públicas de Educación Ambiental, se observa el florecimiento de una praxis intercultural que emerge de un diálogo de saberes (Santos, 2010), donde los conocimientos de la ciencia moderna occidental se fusionan con los saberes y espiritualidades ancestrales de los pueblos, etnias, culturas y naciones que configuran la compleja idiosincrasia cultural ecuatoriana. Esta integración transdisciplinar de saberes, conocimientos y epistemes constituye una apertura epistémica que trasciende las teorías, prácticas y metodologías tradicionales de las ciencias sociales, de la antropología social, de la filosofía política y de las humanidades en general. En términos epistémicos, este pensamiento filosófico y político de los pueblos andinos ha puesto de manifiesto que nuestro déficit espiritual es la causa principal de la degradación natural. En términos jurídicos, este pensamiento complejo, biocéntrico e intercultural se ha materializado con el reconocimiento de los Derechos de la Naturaleza.

Por esta razón, se concluye que ha llegado la hora de establecer un debate académico y jurídico más profundo, con el fin de reconocer los derechos de cada río, lago, montaña, y elemento natural. La India y Nueva Zelanda son dos ejemplos de esta iniciativa, al reconocer con derechos de personas legales a los ríos Whanganui, Ganga y Yamuna. Del mismo modo que las empresas transnacionales son consideradas personas jurídicas, los distintos fenómenos naturales también necesitan que se reconozcan sus derechos jurídicos. En este horizonte de pensamiento, Collado, Madroñero y Álvarez (2018) plantean la construcción de las Ciencias Educativas para el Buen Vivir, con el fin de continuar trabajando con este enfoque transdisciplinar, intercultural y biocéntrico del Sumak Kawsay durante el siglo XXI.

Para caminar hacia estos horizontes educativos debemos entender que la integración cultural contemporánea de la globalización económica neoliberal tiene una lógica de mercado subversivo (Martínez-Alier, 2011). Es por esta razón que Illouz (2007) postula que nuestras emociones se encuentran en una espiral infinita de estímulos comerciales que nos venden necesidades de todo tipo, las cuales debemos comprar y desechar rápidamente. De ahí que el ‘capitalismo emocional’ englobe una cultura post-industrial donde las utopías de la felicidad son mediadas por el consumo. En el discurso psicológico del capitalismo emocional

actual, las relaciones personales y los problemas emocionales están dentro de esta lógica económica, que está destruyendo nuestro planeta. La naturaleza es vista como un objeto que debe fornecer de materia prima a la industria, con el fin de fabricar bienes de consumo que traerán nuestra felicidad (Polanyi, 2001).

Por esta razón, la metodología TiNi y la capacitación ciudadana en Educación Ambiental representa un verdadero salto cualitativo en la promoción de una conciencia ambiental, porque cuestiona nuestra relación actual con la naturaleza, conocida como lo *sagrado* por nuestros ancestros latinoamericanos. De poco nos servirá actualizar los libros de texto si no se adapta el discurso a una realidad socioecológica que está fuera de las aulas. Los procedimientos, instrumentos y contenidos pedagógicos tienen que ser creados y recreados día a día, a partir de las experiencias derivadas por la vinculación con la comunidad y de la metodología TiNi. Superar el capitalismo emocional significa aprender a mirar de manera transdisciplinar a la naturaleza, entendiendo que su creatividad puede *bioinspirarnos* para crear, adaptar y modelar futuros más resilientes. Pero también se requiere transgredir el modelo teórico fallido de desarrollo sostenible instaurado por el discurso académico de la tecnociencia.

Al tiempo que el concepto de desarrollo sostenible está enfocado en minimizar el impacto negativo de los humanos en el planeta, el desarrollo regenerativo está enfocado en maximizar el impacto positivo del ser humano en la Tierra. Este concepto biocéntrico establece un nuevo imaginario colectivo basado en lo que podemos aprender de los procesos regenerativos de la naturaleza, y cómo imitarlos. El capitalismo emocional ha acelerado el consumo desenfrenado de los recursos naturales, originando el cambio global del Antropoceno. Según demuestran Leakey y Lewin (1996), esta crisis ecológica ha provocando la 'sexta extinción' en masa de seres vivos. Oberhuber (2004) estima que desaparecerán entre el 10% y el 38% de la biodiversidad en el corto período de 1990 y 2020. "Podría decirse incluso que el capitalismo es la antítesis metafórica de los procesos naturales de la vida: en él priman la exclusión, el despilfarro, la desregulación y las hoy llamadas *deslocalizaciones*, así como los flujos especulativos ajenos a la producción real de bienes y servicios" señala el filósofo Espinosa (2007, p. 66). En la década de 1970, Georgescu-Roegen (2011) ya predijo que los principios operacionales básicos que la vida desarrolla en la naturaleza son incompatibles con el orden socioeconómico capitalista.

De ahí la flagrante situación en la que se encuentra el sistema-mundo actual (Wallerstein, 1997), donde la desigualdad extrema se ha incrementado en los últimos años y ha dado lugar a una gran brecha entre ricos y pobres. Según un informe publicado por OXFAM (2016: 2), "el 1% más rico de la población mundial acumula más riqueza que el 99% restante (...). En 2015, sólo 62 personas poseían la misma riqueza que 3.600 millones (la mitad más pobre de la humanidad)". En vez de sembrar esperanza y alternativas equitativas para el futuro, estamos generando injusticias y desigualdades, especialmente visibles en las relaciones dispares de Norte-Sur. ¿De qué manera nos relacionamos con el todo, con la naturaleza, con los otros y con nosotros mismos?

Si bien no existe una respuesta única para esta pregunta, no cabe duda que la industrialización aceleró los ritmos de expansión en el planeta. Los cálculos demográficos de Livi-Bacci (2007) nos revelan que desde los inicios de la humanidad, y hasta hace apenas unos doscientos años atrás, el número de personas que han co-habitado de forma simultánea en nuestro planeta nunca había llegado al billón. En el año 2019 ya somos casi 8 billones de terrícolas. Los grandes avances científicos han provocado un rápido crecimiento poblacional y nos han permitido mejorar la calidad de vida, siendo más longeva. Cada vez somos más y vivimos más. Pero esta expansión es el rastro del *virus* del capital, cuya expansión colonial nos ha llevado al abismo: empujándonos al genocidio, al ecocidio y al epistemicidio.

Según aducen Morin y Kern (2005), estamos ante una encrucijada paradigmática que requiere otro tipo de organización política, epistémica y educativa. La Carta de la Tierra (CTI, 2000) nos insta, de manera urgente, a reflexionar críticamente sobre las políticas públicas de innovación docente en el marco de la Educación Ambiental, con el fin de enfrentar al cambio global y de proponer nuevas rutas civilizatorias biocéntricas que nos permitan sobrevivir a la escasez crónica de recursos naturales que millones de personas sufrirán a partir de la mitad del siglo XXI (Collado, 2016). Desde Ecuador consideramos que es primordial

promover y gestionar espacios educativos TiNi en todas las instituciones educativas, en vinculación con las comunidades, para continuar concientizando a docentes, estudiantes y a la ciudadanía en general.

La formación docente debe albergar una visión innovadora de bioalfabetización que (re)diseñe nuevas culturas regenerativas con el fin de restaurar los bienes naturales que nos brinda la *Pachamama* (Wahl, 2016). La realidad no es algo que esté fuera o dentro de nosotros: es simultáneamente las dos cosas al mismo tiempo. Por eso las reflexiones derivadas de la metodología TiNi y del Programa de Educación Ambiental se han enfocado en (re)introducir las dimensiones filosóficas y espirituales ancestrales en los procesos de enseñanza-aprendizaje de la educación formal, no formal e informal. Integrar la filosofía ancestral del Sumak Kawsay en los procesos de formativos significa caminar hacia una praxis educativa ambiental e intercultural. Los desequilibrios socioecológicos actuales requieren programas de educación ambiental contextualizados a un sistema globalizado (Melendro et al. 2009), con el fin de promover buenas prácticas de intervención pedagógica (Mineduc, 2018a).

En este sentido, el Programa 'Tierra de Todos' busca innovar en la formación docente para promover entre los estudiantes todas sus dimensiones cognitivas, intelectuales, perceptivas, afectivas, emocionales, espirituales, políticas, retóricas, poéticas, artísticas, epistémicas y filosóficas. Este es el gran reto que tiene Ecuador en cuanto a formación docente se refiere. Por este motivo, la bioalfabetización de docentes, estudiantes, familiares y comunidad educativa en general, debe enfocarse en cuatro grandes pilares: 1) aprender a conocer los límites biofísicos de la naturaleza; 2) aprender a hacer un uso sostenible, resiliente y regenerativo de los recursos materiales y energéticos; 3) aprender a vivir juntos con una distribución justa y equitativa de los bienes naturales; y 4) aprender a ser responsable con el bien común de toda la humanidad, nuestra Tierra-Patria. Estas cuatro claves pedagógicas bioalfabetizadoras deben garantizar la legitimidad y la intencionalidad de los procesos educativos que nos conducen hacia una ciudadanía ambiental en Ecuador.

Camino hacia este horizonte, todavía utópico, no podemos contentarnos con pequeñas reformas curriculares en nuestras políticas públicas. Para Gadotti (2000, p. 47), "no se trata de una reforma más, sino una verdadera transformación estructural en el modo de pensar, plantear, implementar y gestionar la educación básica". Por esta razón, se invita a todas las organizaciones educativas ecuatorianas que procuren desarrollar experiencias eco-pedagógicas de Educación Ambiental, con el fin de conservar el milagro cósmico que constituye la vida en nuestro planeta (Capra, 1998). Para eso deben potenciar y desarrollar vivencias psicosomáticas que concienticen y sensibilicen a los estudiantes con su entorno socio-ambiental, acorde a la filosofía andina plasmada en la Constitución ecuatoriana ¿Están preparados para el desafío de regenerar nuestro país?

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, A. (2013). *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.

ASAMBLEA NACIONAL (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Quito: Asamblea Nacional.

BAUTISTA, R. (2011). Hacia una constitución del sentido significativo del "vivir bien". En *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, editado por Ivonne Farah y Vasapollo Luciano, 93-123. La Paz, Bolivia: CIDES-UMSA.

BENYUS, J. (2012). *Biomimesis. Cómo la ciencia innova inspirándose en la naturaleza*. Barcelona: Tusquets editores.

- BOULDING, K. (1980). The economics of the coming spaceship earth. En H. Daly & K. Townsend (Eds.), *Economics, ecology, ethics: essays toward a steady-state economy*. San Francisco: Freeman.
- CAPRA, F. (1998). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.
- COLLADO, J. (2016). La huella socioecológica de la globalización. *Sociedad y Ambiente*, 11, 92-121.
- COLLADO, J. (2017). Educación Ambiental en Ecuador: reflexiones bioalfabetizadoras para el desarrollo sostenible. En: MARTINEZ, M. (coord.) *Visiones de Sostenibilidad*. México DF: UASLP. 307-326.
- COLLADO, J, MADROÑERO, M. y ÁLVAREZ, F. (2018). La educación transdisciplinar: formando en competencias para el buen vivir. *Revista Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, v. 26, n. 100, pp. 619 – 644.
- COLLADO, J, MADROÑERO, M. y ÁLVAREZ, F. (2019). Training Transdisciplinary Educators: Intercultural Learning and Regenerative Practices in Ecuador. *Studies in Philosophy and Education*, vol. 38, n. 2, pp. 177-194.
- CARTA DE LA TIERRA INTERNACIONAL (CTI). (2000) *La Carta de la Tierra*. San José: CTI.
- DALY, H. (1974). The Economics of the Steady State. *The American Economic Review*, 64(2), 15-21.
- DALY, H. (2014). *From Uneconomic Growth to a Steady-State Economy*. Northampton: EEPL.
- DUSSEL, E. (1999). Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo. México: Lupus Inquisitor.
- ESPINOSA, L. (2007). La vida global (en la eco-bio-tecno-noos-fera). *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 40.
- FALCONÍ, F. (2017). *La solidaridad sostenible. La codicia es indeseable*. Quito: editorial el conejo.
- FALCONÍ, F., REINOSO, M., COLLADO, J., HIDALGO, E., LEÓN, G. (2019). Environmental Education Program in Ecuador: Theory, Practice, and Public Policies to Face Global Change in the Anthropocene. *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, v. 27, n. 105.
- GADOTTI, M. (2000). *Pedagogia da Terra*. São Paulo: Editora Peirópolis.
- GEORGESCU-ROEGEN, N. (1994). ¿Qué puede enseñar a los economistas la termodinámica y la biología? En F. Aguilera Klink y V. Alcántara (Eds.), *De la economía ambiental a la economía ecológica* (Edición Electrónica Revisada, 188-198). Barcelona, España: Icaria Editorial.
- GEORGESCU-ROEGEN, N. (2011). *From Bioeconomics to Degrowth*. New York: Routledge.
- GOLEMAN, D.; BENNETT, L.; BARLOW, Z. (2012). *Eco-literate. How educators are cultivating emotional, social, and ecological intelligence*. San Francisco: Wiley.
- GUDYNAS, E. (2009). La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador. *Revista de Estudios Sociales*, 32, 33-47.
- GUDYNAS, E.; ACOSTA, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y praxis latinoamericana*, nº 53, pp. 71-83.

- HERNÁNDEZ, M. I. (2009). Sumak Kawsay y Suma Qamaña, el reto de aprender del sur: reflexiones en torno al buen vivir». *OBETS: Revista de Ciencias Sociales*, 4, 55-65.
- HIDALGO, F. (2011). Buen vivir, Sumak Kawsay: Aporte contrahegemónico del proceso andino. *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 16(53), 85-94.
- HIDALGO-CAPITÁN, A, y CUBILLO-GUEVARA, A. (2014). Seis debates abiertos sobre el Sumak Kawsay. *Revista Iconos*, 48, 25-40.
- HOUTART, F. (2010). La crisis del modelo de desarrollo y la filosofía del Sumak Kawsay. En Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo del Ecuador (SENPLADES) (Ed.), *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay* (First Edition, 91-98). Quito, Ecuador: SENPLADES.
- ILLOUZ, E. (2007). *Cold Intimacies. The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSO (INEC) (2010). *Censo 2010. Población y vivienda. Una historia para ver y sentir*. Quito: INEC.
- KOWII, A. (2011). El Sumak Kawsay. *Revista Electrónica Aportes Andinos*, 28. Recuperado de <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2796/1/RAA-28%20Ariruma%20Kowi%2c%20El%20Sumak%20Kawsay.pdf>
- LARREA, A. M. (2010). La disputa de sentidos por el buen vivir como proceso contrahegemónico. En Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo del Ecuador (SENPLADES) (Ed.), *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*, pp. 91-98). Quito, Ecuador: SENPLADES.
- LARREA, A. M. (2011). El Buen Vivir como contrahegemonía en la Constitución Ecuatoriana. *Utopía y praxis latinoamericana*, nº 53, pp. 59-70.
- LATOUCHE, S. (2007). *Sobrevivir al desarrollo: De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*. Barcelona: Icaria Editorial.
- LEAKEY, R, y LEWIN, R. (1996). *The Sixth Extinction: Biodiversity and Its Survival*. Nairobi: Phoenix Books.
- LEFF, E. (2000). *La complejidad ambiental*. México D.F.: Siglo XXI.
- LEGUÍA, J, y PAREDES, N. (2016) *Guía para docentes de cómo aplicar la metodología TiNi*. Lima: ANIA.
- LIVI-BACCI, M. (2007). *A concise History of World Population*. Malden: Blackwell.
- MACAS, L. (2010). Sumak Kawsay: La vida en plenitud. *América Latina en Movimiento*, 452, 14-16.
- MALO, A., AMBROSI, M., COLLADO, J. (2019). El Sumak Kawsay y las ciencias de la complejidad: la ecología política del diálogo de saberes. (en imprenta)
- MARGULIS, L, y LOVELOCK, J. (1989). «Gaia and Geognosy». *Global Ecology: towards a science of the biosphere*. 1-29.
- MARTÍNEZ-ALIER, J. (2011). *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria.
- MARTÍNEZ-ALIER, J., MUNDA, G. y O'NEILL, J. (1998). Weak comparability of values as a foundation for ecological economics. *Ecological Economics*, 26(3), 277-286.

MAX-NEEF, M. (2006). *Desarrollo a Escala Humana*. Barcelona: Icaria.

MAX-NEEF, M. y SMITH, P. (2014). *La economía desenmascarada: del poder y la codicia a la compasión y el bien común*. Icaria editorial.

MELENDRO, M., NOVO, M., MURGA, M., BAUTISTA, M. J. (2009). Educación Ambiental y Universidad en la sociedad de la globalización. *Utopía y praxis latinoamericana*, n° 44, pp. 137-142.

MINISTERIO COORDINADOR DEL PATRIMONIO HUMANO (MCP) (2009). Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica y Cultural 2009-2012. Quito: Ministerio Coordinador del Patrimonio Humano.

MINISTERIO DE AMBIENTE DEL ECUADOR (MAE). (2015). Quinto Informe Nacional para el Convenio sobre la Diversidad Biológica. Quito: MAE.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN (MINEDUC) (2016). *Guía Introductoria a la metodología TiNi. Tierra de niñas, niños y jóvenes para el buen vivir*. Quito: Mineduc.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN DEL ECUADOR (MinEduc) (2017). Guía Introductoria a la metodología TiNi. Tierra de niñas, niños y jóvenes para el Buen Vivir. Quito: Mineduc.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN DEL ECUADOR (MinEduc) (2018a). Manual de Buenas Prácticas Ambientales para Instituciones Educativas. Quito: MinEduc.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN DEL ECUADOR (MinEduc) (2018b). Memoria de sostenibilidad del Programa de Educación Ambiental "Tierra de Todos". Quito: MinEduc.

MORIN, E., y KERN, A. (2005). *Tierra-Patria*. Barcelona: Kairós.

MOYA, R. (2017). *La Selva y la nacionalidad sápara: Espiritualidad, conocimientos y biodiversidad*. Quito: Instituto de Idiomas, Ciencias y Saberes Ancestrales.

MÜLLER, E. (2018). Regenerative Development in Higher Education: Costa Rica's Perspective, pp. 121-144. In: Gleason N. (eds) Higher Education in the Era of the Fourth Industrial Revolution. Palgrave Macmillan, Singapore.

NICOLESCU, B. (2008). *O Manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM.

NOVO, M. (2009). *El desarrollo sostenible. Su dimensión ambiental y educativa*. Madrid: Ed. Universitat.

OBERHUBER, T. (2004). *Camino de la sexta gran extinción*. En *Ecologista*, 41. Madrid: Ecologistas en acción.

OXFAM (2016). Una economía al servicio del 1%. Acabar con los privilegios y la concentración de poder para frenar la desigualdad extrema. Informe n° 210 de OXFAM, 18 enero 2016.

PAUL, P. (2009). *Formação do sujeito e transdisciplinaridade: história de vida profissional e imaginal*. São Paulo: TRIOM.

PAULI, G. (2015). *La Economía Azul. 10 años, 100 innovaciones, 100 millones de empleos*. Barcelona: Tusquets Editores.

- POLANYI, K. (2001). *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.
- PROOPS, J. (1989). Ecological economics: Rationale and problem areas. *Ecological Economics*, 1(1), 59-76.
- RAMÍREZ, R. (2010). *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*. Quito, Ecuador: SENPLADES.
- RIECHMANN, J. (2014). *Un buen encaje en los ecosistemas. Segunda edición (revisada) de Biomimesis*. Madrid: Ed. Catarata.
- ROA, T. (2009). El Sumak Kawsay en Ecuador y Bolivia: Vivir bien, identidad, alternativa. *Revista Ecología Política*, 37, 15-19.
- RODRÍGUEZ, M. y GARCÍA, W. (coord.) (2018). *Educación. Ética y valores*. Azogues: UNAE.
- SANTOS, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- SENPLADES (2017). *Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 – Toda una vida*. Quito: Senplades.
- STEFFEN, W., CRUTZEN, P. y MCNEILL, J. (2007). The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature? *AMBIO: A Journal of the Human Environment*, 36 (8), 614-621.
- TEITELBAUM, A. (1978). *El papel de la educación ambiental en América Latina*. París: Unesco.
- TORTOSA, J. M. (2009). *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*. Madrid: Fundación Carolina.
- UNESCO (1976). Seminario Internacional de Educación Ambiental. Informe final. París: UNESCO.
- UNESCO (2015). *Declaración de Incheon y Marco de Acción ODS 4 – Educación 2030*. París: UNESCO press.
- VAROOUFAKIS, Y., y ANDRIÁ, M. (2015). *Economía sin corbata: Conversaciones con mi hija*. Grupo Planeta.
- VEGA, P., FREITAS, M., ÁLVAREZ, P., FLEURI, R. (2009). Educación ambiental e intercultural para la sostenibilidad: fundamentos y praxis. *Utopía y praxis latinoamericana*, nº 44, pp. 25-38.
- WACKERNAGEL, M., REES, W. (1996). *Our Ecological Footprint. Reducing Human Impact on the Earth*. Gabriola Island: New Society Publishers.
- WAHL, D. (2016). *Designing Regenerative Cultures*. Axminster: Triarchy Press.
- WALSH, C. (2009). Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época. Quito: UASB/Abya-Yala.
- WALSH, C. (2012) Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde AbyaYala. Quito: AbyaYala.
- WALLERSTEIN, I. (1997). *El futuro de la civilización capitalista*. Barcelona: Icaria.

BIODATA

Javier COLLADO-RUANO, PhD.: Doctor en Difusión del Conocimiento (UFBA, Brasil) y Doctor en Filosofía (USAL, España). Magíster en Educación (U. Sevilla, España). Licenciado en Historia (U. Valencia, España), con especialización en Relaciones Internacionales y Arqueología (U. Degli Studi di Palermo, Italia) Docente-investigador de la Universidad Nacional de Educación (UNAE) de Ecuador. Miembro del Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires (CIRET) de Francia. www.javiercolladoruano.com

Fander FALCONÍ BENÍTEZ, PhD.: Doctor en Ciencias Ambientales, con especialización en Economía Ecológica y Gestión Ambiental por la Universidad Autónoma de Barcelona. Ex-Ministro de Educación del Ecuador. Docente Investigador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y de la Universidad Nacional de Educación (UNAE) del Ecuador.

Antonio MALO LARREA, PhD.: Doctor en Ciencia y Tecnología Ambientales por la Universidad Autónoma de Barcelona. Máster en Estudios ambientales, con especialidad en Economía Ecológica, por la Universidad Autónoma de Barcelona. Máster en Gestión Ambiental por la Universidad del Azuay. Diplomado (Postgraduate Certificate) en Ecología Humana por el Centre for Human Ecology-Open University; y Biólogo por la Universidad del Azuay. Docente-investigador en la Universidad Católica de Cuenca (Ecuador) en la carrera de Ingeniería Ambiental, y responsable de la Jefatura de Relaciones Internacionales.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 136-153
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

El proyecto educativo de Darío Salas

The Educational Project of Darío Salas

Jorge VERGARA ESTÉVEZ

jvergaraestevez@gmail.com
Universidad de Chile, Chile

Alan MARTIN MENÉNDEZ

alan.martin@uchile.cl
Universidad de Chile, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872528>

RESUMEN

El objetivo principal de este trabajo fue presentar y analizar el proyecto educativo de Darío Salas (1881-1941), el más importante educador chileno de la primera mitad del siglo veinte. La primera parte es una breve biografía. La segunda es una síntesis de su obra principal: *El problema nacional*, de 1917, en la que propone una amplia reforma educativa y una "Ley de Instrucción Primaria Obligatoria". En la tercera parte se exponen los principales comentarios de historiadores de la educación sobre ella. En cuarto lugar, se presentan elementos para una nueva interpretación, complementaria a las anteriores, sobre su trayectoria docente e investigativa, y sobre la vigencia de su pensamiento social y educativo. La última sección se refiere a los supuestos teóricos y políticos que contiene su obra, los cuales permiten profundizar en el análisis del sentido de su pensamiento y su trayectoria.

Palabras clave: Analfabetismo, identidad educativa, concepción social de la educación, pensamiento educativo chileno.

ABSTRACT

The main objective of this work is to present and analyze the educational project of Darío Salas (1881-1941), the most important Chilean educator of the first half of the twentieth century. The first part is a brief biography. The second is a synthesis of his main work: *The national problem*, of 1917, in which he proposes a comprehensive educational reform and a "Law of Mandatory Primary Instruction." In the third part, the main comments of education historians on it are presented. Fourth, elements are presented for a new interpretation, complementary to the previous ones, on his teaching and research career, and on the validity of his social and educational thinking. The last section refers to the theoretical and political assumptions contained in his work, which allow us to deepen the analysis of the meaning of his thinking and his career.

Keywords: Illiteracy, educational identity, social conception of education, Chilean educational thinking.

Recibido: 28-01-2020 • Aceptado: 25-03-2020



1*

INTRODUCCIÓN

El método de análisis de este estudio articula el método de investigación histórica y de la concepción hermenéutica de Macpherson² Por tanto, se examinan las fuentes primarias: *El problema nacional* de Salas³, otros textos suyos, y las secundarias, las interpretaciones sobre esta. La obra de Salas, de rigurosa estructura científica, contiene una crítica a la sociedad chilena del período oligárquico (1880-1940)⁴ y a su sistema educativo elitista, por su elevado analfabetismo, baja cobertura, su falta de integración entre el nivel primario y secundario y la debilidad de su sistema de educación pública primaria. El autor propone una amplia reforma educativa y argumenta sobre la necesidad de legislar para establecer la obligatoriedad de un ciclo de cuatro años de enseñanza primaria. El libro contiene, en su Apéndice, un “Ensayo de un proyecto de ley sobre reconstrucción de la Educación Primaria Nacional”⁵. Sus objetivos eran preparar intelectual y laboralmente a los estudiantes primarios, otorgándoles a la vez formación ciudadana; y desarrollar un programa la educación de adultos. El libro fue publicado en una modesta edición por la Asociación de Profesores de Chile donde Salas era uno de sus más destacados miembros. Entonces, los profesores estaban influidos por la pedagogía experimental y el liberalismo social de John Dewey. Asimismo, la biografía del autor muestra su pertenencia a la clase media meritocrática, que fue desarrollándose, en importante medida, dentro de las organizaciones públicas y que se orientaba a democratizar la sociedad conservadora de la época. En este estudio se sostiene que Darío Salas representa una nueva identidad excepcional de docente, reformador educativo y directivo. Asimismo, se asevera que es un clásico del pensamiento pedagógico chileno por los aportes científicos de sus investigaciones y, en cierto sentido, por la vigencia de sus ideas.

Sus planteamientos se basan en una concepción social de la educación, que a su parecer está íntimamente ligada a los aspectos culturales, políticos y económicos. Asimismo, se muestra que buscaba profundizar la democracia política y social, democratizando la educación, dentro de los límites de un naciente proyecto político y social mesocrático. Finalmente, el análisis su concepción educativa demuestra que fue elaborada desde un conjunto de supuestos. Estos son el ‘cosmopolitismo’⁶, su carácter ilustrado y la sacralización de la educación su orientación “directiva”⁷ y su participación en el naciente proyecto político y social mesocrático. Estos supuestos teóricos, educativos y políticos permiten comprender las limitaciones de su proyecto.

Durante la primera mitad del siglo pasado la educación chilena alcanzó reconocimiento latinoamericano por el alto nivel de su docencia, sus reformas y la existencia de un importante e innovador movimiento educativo liderado por connotados educadores. Los principales fueron Darío Salas, Amanda Labarca, Luis Gómez, Irma Salas y la poetisa Gabriela Mistral, quien fue invitada por el ministro Vasconcelos a colaborar con la reforma educativa mexicana. Este período histórico corresponde a un ciclo de democratización social y política de la sociedad chilena, que coincidió con un significativo desarrollo artístico. Especialmente en la poesía, con Mistral y Neruda que obtuvieron posteriormente el Premio Nobel de Literatura.

Darío Salas (1881-1941) fue un destacado pensador social y el más importante educador chileno del período. Provenía de una familia de clase media y se formó con profesores alemanes en la Escuela Normal de Chillán. La primera de estas escuelas de formación de profesores primarios fue fundada en Chile por Sarmiento en la primera mitad del siglo XIX. Continuó sus estudios en Santiago, en el Instituto Pedagógico

¹ Este artículo es un resultado del Proyecto Enlace-Fondecyt de 2017 sobre “El pensamiento pedagógico chileno de la primera mitad del siglo XX: democratización de la educación y de la sociedad”, Fondecyt Regular N° 1191653.

² MACPHERSON, Crawford (1970), *La teoría política del individualismo posesivo* de Hobbes a Locke, Fontanella, Barcelona,

³ SALAS, Darío (1967), *El problema nacional. Bases para la reconstrucción de nuestro sistema escolar primario* (2° Ed.), Editorial Universitaria, Santiago,

⁴ CAVAROZZI, Marcelo (1978), “El orden oligárquico en Chile, 1880-1940” en *Desarrollo Económico*, 18 (70), 231-263,

⁵ SALAS, Darío, (1967), *El problema nacional*, *op. cit.*

⁶ POPKEWITZ, Thomas, (2009), *El cosmopolitismo y la era de la reforma escolar*, Morata, Madrid

⁷ ROGERS, Carl (1978), *Libertad y creatividad de la educación*, Paidós, Buenos Aires.

de la Universidad de Chile y en 1900 obtuvo el título de Profesor de Castellano y de Francés. En 1905 fue becado por el Gobierno, para realizar su doctorado en Universidad de Nueva York cuyo “*Teachers College*”, fundado en 1889, fue la primera Facultad de Educación, la primera que le dio a la enseñanza de profesores un rango universitario y que ligó la formación docente a la investigación”. En esos años los becarios habitualmente elegían ir a Europa y, por ello Salas debió explicar las razones de su elección.

Los Estados Unidos de Norteamérica, [...] es en ese país donde hay que buscar la escuela completa, la que da conocimientos y habilita para la vida, la que desarrolla armónicamente todas las facultades, la que forma hombres de trabajo e iniciativa, la que forma los mejores ciudadanos. Vamos a estudiar ese pueblo, para quien la libertad y la igualdad no quedan en los Códigos, ese país donde la educación de la mujer ha llegado a prominente altura, donde cada cual es capaz de gobernarse a sí mismo y gobernar a los demás⁸

En la Universidad de Columbia asistió a cursos y conferencias de John Dewey y asumió su concepción pragmática y experimental. Obtuvo el Doctorado en Pedagogía a los 27 años, en 1907, siendo el primer chileno que alcanzó dicho grado. Publicó una de las primeras traducciones al español de *My Pedagogic Creed*, la primera obra sobre educación de Dewey que contiene el germen de sus libros posteriores. En Chile tuvo activa participación en la fundación de la Asociación de Educación Nacional en 1904 y en el Congreso General de Enseñanza Pública de 1902. Allí apoyó la tesis del historiador chileno Francisco Antonio Encina que sostenía la necesidad de una educación técnica y nacionalista que preparara a los estudiantes para el trabajo y que contribuyera al desarrollo económico y social del país. En el Congreso Nacional de Educación Secundaria de 1904 profundizó esas ideas⁹.

La instrucción secundaria, sin sacrificar su carácter de educación general, debe tratar de desarrollar en sus alumnos la vocación por las actividades comerciales e industriales, dando importancia al aspecto económico de los ramos de enseñanza i a las materias del programa que tengan aplicación práctica, i cultivando las aptitudes que capacitan para el ejercicio eficaz de aquellas actividades (sic)¹⁰

Su obra más importante e influyente fue *El problema nacional* de 1917 que tuvo un rol decisivo para convencer a los parlamentarios de la necesidad de dictar la *Ley de Instrucción Primaria Obligatoria* de 1920. En 1918 fue designado Director General de Educación Primaria y luchó denodadamente por su promulgación y realización. Promovió el desarrollo profesional docente y se desempeñó como profesor durante cuarenta años, la mayor parte en la Universidad de Chile.

ANÁLISIS DE EL PROBLEMA NACIONAL DE DARÍO SALAS

Este libro formó parte de la llamada “literatura del centenario” constituida por un conjunto de ensayos sobre la situación nacional escritos por políticos¹¹, historiadores¹², ensayistas¹³, educadores¹⁴, dirigentes

⁸ SALAS, Darío (2011), citado por Sol Serrano en “El problema nacional” en *El problema nacional. Bases para la reconstrucción de nuestro sistema escolar primario*. Cámara Chilena de la Construcción, Pontificia Universidad Católica de Chile y Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago, p xvi

⁹ CAICEO, Jaime (2016a), “Surgimiento de los principios de la Escuela Nueva en Chile y Darío Salas”, *Revista Educação, Cultura e Sociedade*, 6 (1), 124-142.

¹⁰ Op. cit. p. 169

¹¹ MACIVER Enrique, (1900), *La crisis moral de la república* (Discurso), Imprenta Moderna. Santiago

¹² ENCINA José Antonio, *Nuestra inferioridad económica*. Universitaria, Santiago, 1990

¹³ PALACIOS, Nicolás (1904), *La raza chilena: su nacimiento: nobleza de sus orígenes.*: Editorial: Impr. y Litografía Alemana Gustavo Schafer, Santiago

¹⁴ SALAS, Darío, *El problema nacional*, op.cit

políticos¹⁵, periodistas¹⁶ y escritores¹⁷. El estilo de estos libros y artículos, sus perspectivas de análisis son diferentes, pero todos realizan balances críticos sobre la situación nacional en el primer centenario republicano. Cuestionan el carácter oligárquico de la sociedad, su decadente sistema político parlamentario, la corrupción del Estado y las elites, las enormes desigualdades sociales y económicas, el derroche de la minoría frente a la pobreza de la mayoría, su arcaico sistema latifundista, la precariedad de la salud pública, el escaso desarrollo de la industria y la carencia de un sistema económico eficiente, nacional e incluyente.

La aspiración al cambio era más profunda y abarcadora. La década del 20 se abría bajo signos inquietantes: un primer desarrollo industrial que no alcanza a hacerse autosostenido y sólido; un esquema de dependencia externa que hace crisis con su pivote básico, el salitre natural; un ascenso de la protesta y de la organización obrera; una lucha sorda entre fracciones de la burguesía y una erosión creciente de la institucionalidad parlamentaria [...] El principal actor social serán las capas medias: mediatizadas por un sector del empresariado nacional que buscaba apoyo para su proyecto de desarrollo nacional [...] La lucha por la democratización, el desarrollo y la modernización, se generaliza y logra victorias¹⁸

El título de la obra de Darío Salas podría sugerir que se trata un texto político o sociológico, pero, en realidad, es un libro sobre educación. Desde su perspectiva, pensar este tema requiere examinar la situación de la democracia chilena. Salas reflexiona no solo en términos pedagógicos, sino también se refiere a las condiciones e implicancias que supone el proceso de enseñanza. Su pensamiento se desarrolla en el contexto de la llamada "cuestión social" nacional. Pensaba que la educación era uno de los principales medios para el desarrollo humano en la sociedad chilena y mantuvo esta convicción durante su vida. Por eso, aseveraba que la ausencia de obligatoriedad en la educación primaria estaba bloqueando las posibilidades de dicho desarrollo. Así mismo que la altísima tasa de deserción escolar y de analfabetismo de principios del siglo XX, constituían algunas de las principales causas de los problemas sociales, políticos y sanitarios que aquejaban la nación. En 1920, el analfabetismo de hombres llegaba al 48,7 % y el de las mujeres el 50,8 %¹⁹. Pensaba que un sistema de educación primaria obligatorio otorgaría a los chilenos las herramientas básicas para incorporarse al proceso civilizatorio. Para decirlo con palabras de Sarmiento, uno de los educadores que admiraba.

Creía que la pobreza imperante en amplios sectores de la sociedad chilena se debía, en importante medida, a la nula preparación de la mayoría de los trabajadores para el mundo del trabajo. Aducía que su pobreza no era solo socioeconómica, sino que también política y cultural. La debilidad de la democracia chilena residía tanto en su carácter elitista, como en el hecho de que la mayoría de los habitantes no eran realmente ciudadanos, pues carecían de la formación mínima necesaria para entender y desarrollar una activa participación política, pues su analfabetismo le negaba el derecho a voto.

Las deficiencias económicas y políticas se manifestaban también en las carencias sanitarias que sobrellevaban gran parte de la población. Según Salas las altas tasas de morbilidad y mortalidad infantil podrían evitarse, si hubiera una adecuada educación en higiene personal y comunitaria que incluyera a los más amplios sectores de la población nacional. Para Salas, la educación primaria era importante, como un medio que permitiría solucionar los grandes problemas nacionales: el alcoholismo, las enfermedades contagiosas, la falta de higiene, la insuficiente capacitación laboral y otros. Consideraba que la escuela primaria era la encargada de ofrecer dicha formación. Por esto, consideraba la educación como un

¹⁵ RECABARREN, Luis Emilio (2010), *Ricos y pobres*, Lom, Santiago,

¹⁶ PINOCHET, Tancredo (1916), *Inquilinos en la hacienda de su excelencia*, Casa editora Tancredo Pinochet, Santiago, 1916

¹⁷ EDWARD BELLO, Joaquín (1973), *El roto*. Universitaria, Santiago,

¹⁸ NUÑEZ, Iván (1980), *Tradición reformas y, alternativas educacionales en Chile, 1925-1973*, Estudios Vector 1. Vector, Centro de Estudios Económicos y Sociales, Santiago, pp. 12 y 13.

¹⁹ WIKIPEDIA (s/f), *Censo chileno de 1920*. Recuperado en: https://es.wikipedia.org/wiki/Censo_chileno_de_1920 Recuperado el 12/01/2020.

componente necesario del desarrollo económico, político y social, pues concebía lo educativo como un fenómeno amplio y complejo que no se reducía solo a técnicas pedagógicas. Para ello, era preciso que la escuela impartiera en todos sus niveles el conocimiento científico y técnico y colaborara en mejorar la vida de las personas. Podría decirse que los planteamientos de este libro mantienen vigencia, pues son un ejemplo de un pensamiento que comprende con claridad el rol que juega la educación en la construcción de un orden republicano.

Salas demuestra -mediante sus capacidades de análisis estadístico, con los escasos recursos disponibles en la época- que la mayor parte de la población chilena carecía de la mínima educación para desarrollarse adecuadamente. Por ello, propone una nueva ley que reemplace la *Ley de Instrucción* de 1860, e introduzca la obligatoriedad de la educación primaria.

Los cuatrocientos cincuenta mil analfabetos de seis a catorce años que existen en el país no son, por desgracia, los únicos chilenos cuya situación deba preocuparnos. Más de un millón de adultos y adolescentes han vivido también extraños a la influencia de la escuela y pesan, con mayor gravedad que aquéllos, en la balanza de nuestra cultura²⁰

Consideraba que la escuela elemental era necesaria no solo para los niños, sino también debía atender a los jóvenes y los adultos analfabetos que por ello tenían escaso acceso a las mínimas condiciones de salud, de trabajo y de participación política. Asimismo, eran segregados por sus condiciones de pobreza.

Incapaces de participar en la ciudadanía, condenados a vegetar en ocupaciones sin futuro, desprovistos de normas morales eficaces, los que constituyen esa mitad infortunada de nuestra población nacen, sudan, se multiplican, se corrompen y mueren en medio de nosotros, pero, aparte de [...] de la simple convivencia, parece no existir entre ellos y nosotros lazo alguno²¹

Salas explicita la división social que mantiene a los analfabetos en condición de segregados. Entonces, se privilegiaba a los que sabían escribir y habían recibido las herramientas que los habilitaban para acceder a mejores condiciones de vida. Por haber asistido a la escuela se les considerabas como ciudadanos, dignos de un trato igualitario.

Pues a nosotros los letrados nos está permitido pensar, inquirir, aspirar, vigorizar nuestro cuerpo y nuestras almas, asegurar el porvenir de nuestros hijos. Y a ellos, en cambio, la ignorancia se los veda todo (sic): vedados les están los goces del espíritu, vedados el bienestar y el poder, vedadas la salud física y la salud moral, vedada aun la satisfacción de legar a la comunidad una generación sana y útil. Y, sin embargo, son hombres: pueden llegar a pensar, a sentir y a obrar como nosotros²²

El reconocimiento de la igual humanidad de todos es la razón para exigir la rehabilitación de los marginados de las letras para convertirlos en ciudadanos dignos de un trato igualitario, para que puedan llegar a ser un aporte al desarrollo de Chile. Salas siente que la sociedad tiene una deuda con los que han quedado excluidos de los beneficios civilizatorios que provee el conocimiento.

¿Por qué no abríles entero el horizonte de sus posibilidades? Y son compatriotas nuestros: son solidarios como nosotros de la integridad, del honor y del progreso del país. ¿Por qué no capacitar a estos fiadores insolventes para convertirse en responsables? Y, sobre todo, viven entre nosotros: puede chocarles la violencia del contraste entre su miseria y nuestra holgura, entre sus hijos hambrientos y los nuestros ahítos. ¿Por qué comprometer nuestra seguridad negándoles los medios

²⁰ SALAS, Darío, *El problema nacional*. op. cit. p. 52

²¹ *Ibid*

²² *Op. cit.* pp. 52 y 53

de levantar su vida a otro nivel? La justicia social, por una parte, y la conveniencia social, por otra, exigen el establecimiento inmediato de la educación suplementaria en gran escala²³

Para Salas la escuela es una vía de justicia social, mediante la cual los marginados del progreso podrán acceder a las bondades de la modernidad, que consideraba que aún no había llegado plenamente a la sociedad chilena. La escuela primaria habilitaría a los que reciben sus beneficios permitiéndoles alcanzar una condición de vida digna, en lo material, y asimismo el reconocimiento social y político.

Podríamos continuar desatendiendo la voz de la justicia. Pero aquí se trata de un peligro, y no remoto, como en el caso de la niñez iletrada, sino inmediato. Nos encontramos ante una fuerza que, oponiéndose actual y directamente a nuestra marcha, en vez de empujar nuestro carro hacia la meta, tiende a arrastrarlo en el sentido opuesto. Y se trata de seres que, para emplear una feliz expresión de Lester Ward, valen el doble: términos negativos por ahora en la ecuación de nuestro progreso, la educación podría no solo destruir el valor fatal que cada uno de ellos representa, sino llegar aun a transformarlo en positivo. Podríamos desatender las voces de la justicia, ¿Desoiríamos también la voz de nuestro egoísmo²⁴.

La profunda pobreza que genera la marginación de la escuela hizo que el problema del financiamiento de la educación primaria fuera uno de los más importantes abordados por este autor para propiciar, definitivamente, la obligatoriedad de la educación primaria. Su propuesta era que se instaurara un régimen mixto de financiamiento entre el gobierno central y las municipalidades, como existía en algunos países europeos. Propuso una educación primaria municipalizada muy diferente a la que hoy existe en Chile desde finales del siglo XX, la cual ha generado una profunda segregación social y educativa.

Para Salas, la razón fundamental para establecer dicho régimen municipalizado es de carácter educativo. Un sistema mixto de financiación permitiría comprometer a la comunidad en el proceso escolar, y la escuela no sería vista como una institución ajena a la vida social. "Establecida la contribución local, el pueblo miraría la escuela como cosa propia, se interesaría por su buena marcha, se empeñaría por sacar de ella todo el partido posible"²⁵. Asimismo, este sistema evitaría una excesiva dependencia del gobierno central y facilitaría la identificación de la comunidad con sus escuelas. Salas propone ampliar la función social de estos centros de enseñanza. En su proyecto educativo, la escuela no serviría solo a la educación primaria, que es su principal tarea, sino que se convertiría en un centro de educación de adultos, de difusión cultural y de encuentro de la comunidad.

Los locales destinados a la enseñanza cuestan dinero, y sobre todo costarán mucho dinero en el futuro, una vez que la edificación escolar, hoy en comienzo, adquiera un vasto desarrollo. [...] Se piensa hoy que los locales cuestan demasiado caros para que no se les utilice en forma algo más amplia. Por eso las puertas de la escuela, que se abren en la mañana para dar paso a los niños, continúan abiertas en la tarde y en la noche para los adolescentes y adultos que reciben educación sistemática, y para los padres, las madres y cualesquiera otros ciudadanos que quieren instruirse o recrearse. Y permanecen también abiertas los domingos y durante los meses de vacaciones para quienesquiera, niños o adultos, que deseen aprovechar los beneficios de la escuela²⁶

El rol que Salas le otorga a la escuela primaria implicaría un cambio del currículum escolar y el de las siguientes etapas educativas. Sus enseñanzas deberán preparar a los estudiantes para el trabajo, pero a la

²³ *Op. cit.* p. 53

²⁴ *Ibid*

²⁵ *Op. cit.* p. 76

²⁶ *Op. cit.* pp. 170 y 171.

vez deberán ser escuelas de ciudadanía, que formarán a los ciudadanos para participar en la vida política. En su proyecto no hay antagonismo entre la formación vocacional y la vida democrática. Esta propuesta pedagógica es deudora de la filosofía de la educación de John Dewey. En esta, el desarrollo de las capacidades para resolver asuntos prácticos a la vez permite potenciar la reflexión crítica. La pedagogía de Dewey se basa en aprendizajes de resolución de problemas mediante investigaciones²⁷. Para realizar esto, es preciso que los estudiantes realicen indagaciones que impliquen observación, análisis y crítica para llegar a soluciones. En *Democracia y educación* sostiene que este método se ha mostrado eficaz.

Quando el joven comienza con ocupaciones activas que tienen un origen y uso sociales y avanza hasta una visión científica de los materiales y leyes implicadas, mediante la asimilación de su experiencia más directa de las ideas y hechos comunicados por otros que han tenido una mayor experiencia²⁸.

Por estas razones, una educación orientada a fines prácticos no está divorciada de la teoría y de los saberes científicos, técnicos o humanísticos. Los estudiantes pueden utilizar estos conocimientos para resolver problemas que sirvan de motivación y guía para el aprendizaje de distintas capacidades manuales, intelectuales, científicas, técnicas y teóricas. El nuevo currículum para la escuela primaria que propuso Salas concedía importancia a las asignaturas técnicas y a las actividades manuales en general. Estas hacen posible: (a) cimentar su didáctica en las sólidas bases de la actividad, la motivación y la expresión múltiple; (b) cultivar mediante el ejercicio las virtudes e ideales sociales más altos y significativos, y (c) alcanzar su misión democratizadora, que es el primero y más amplio de sus fines.²⁹

En síntesis, en el proyecto de Salas, la escuela primaria no se contraponen a la vida laboral, ni tampoco al liceo que es el siguiente nivel educativo, el cual forma para la vida adulta. A su vez, cuestiona la separatividad existente entre el nivel primario y el liceo. El segundo era una institución destinada a preparar a quienes ocuparían posiciones sociales especializadas, con mayor remuneración y reconocimiento social. En esos años, los liceos habían creado escuelas preparatorias que eran alternativas a la escuela primaria. Se establecía así una separación educativa que correspondía a la separación entre trabajo manual e intelectual. "En un país que pretende ser democrático, no deberían existir al lado de las escuelas comunes escuelas especiales, como son las preparatorias, para determinadas clases de la sociedad"³⁰. En sintonía con el autor de *Democracia y educación*, Salas ve la escuela como un centro de desarrollo de la democracia, porque prepara para participar tanto de los posibles beneficios económicos de la industrialización, así como de la vida ciudadana.³¹

Llegados a este punto, es preciso aclarar que la concepción de democracia en *El problema nacional* difiere de la que planteaba Dewey. La de Salas se inscribe en el republicanismo y la de Dewey en el liberalismo social. El primero concibe la escuela como la principal vía para lograr las metas de desarrollo y democracia en Chile, basada en la idea de igualdad republicana. Para Dewey la democracia es una forma de vida que debería incluir todas las relaciones e instituciones sociales. Por tanto, procura la profundización de la democracia existente, democratizando la escuela, a través de dos vías. Busca sustituir la enseñanza tradicional por el aprendizaje activo y otorga participación a los estudiantes³². La escuela experimental es una "comunidad democrática" de profesores y alumnos³³. Está concebida como un espacio privilegiado donde se vive de modo igualitario experiencias significativas y participativas que potenciarán el aprendizaje y facilitarán y estimularán el desarrollo de los estudiantes. Salas hace suya la pedagogía de Dewey, pero su

²⁷ WESTBROOK Robert (1993), "John Dewey (1859-1952)", *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*, 23 (1-2), 289-305

²⁸ DEWEY, John, (1998), *Democracia y educación*, Morata, Madrid, p.168

²⁹ SALAS, Darío, *El problema nacional*, op. cit.

³⁰ Op. cit. pp. 103 y 104

³¹ DEWEY, John, *Democracia y educación*, op. cit.

³² Op. cit.

³³ WESTBROOK Robert, "John Dewey" op. cit.

idea de democracia estaba orientada a democratizar la sociedad chilena disminuyendo las desigualdades educativas y, mediante ello, las económicas y políticas.

Darío Salas propone una nueva escuela que permitiría superar las debilidades educativas, económicas, sociales y políticas que aquejaban al Chile de principios del siglo XX. En su propuesta, la obligatoriedad de la primera escolaridad permitirá a los niños y jóvenes de sectores populares incorporarse al mundo del trabajo y a la vida cívica. Esta doble finalidad se explica por la propuesta pedagógica que alimenta su visión. Asimismo, no separa la educación técnica de la científica y humanista. Las ciencias y las humanidades se adquieren mediante aprendizaje de técnicas útiles a la vida laboral. Darío Salas cita la descripción de la escuela técnica de Arthur Nyns:

Aspira a concurrir a la formación de una clase obrera que posea la inteligencia del trabajo que ejecuta; que domine las máquinas que emplee, en vez de ser su esclavo; que lea; que reflexione; que tenga conciencia de su dignidad, de sus derechos y de sus deberes³⁴.

INTERPRETACIONES SOBRE LA OBRA

Stuart Mill decía que la educación era lo más difícil de comprender³⁵, y esto incluye las concepciones educativas. La interpretación de la obra de Salas por su diversidad de significados requiere plantear una hermenéutica compleja de varios niveles, en la cual se ha asumido dos principios hermenéuticos. El primero es el más general se refiere a la existencia de un conjunto de interpretaciones de historiadores de la cultura y de la educación que aportan significados y elementos valiosos para una nueva y compleja interpretación de la trayectoria y pensamiento de Salas. Sus textos corresponden a las fuentes secundarias de este estudio. El segundo nivel explicita aspectos significativos no incluidos en las referidas interpretaciones sobre la cientificidad de sus escritos y el carácter democratizador de su proyecto. El tercer nivel explicita los supuestos de su pensamiento, lo cual permite comprender mejor sus limitaciones. Estos son el cosmopolitismo³⁶, carácter civilizatorio o ilustrado de su proyecto la sacralización de la educación y la participación de Salas en la elaboración del proyecto político y social mesocrático. Estos aspectos constituyen meditaciones entre el proceso histórico y cultural nacional y el proyecto de Salas, por tanto, explicitan supuestos y sentidos no manifiestos. Esto permite superar el esquematismo de algunas interpretaciones que hacen aparecer el proyecto de Salas solo como un medio para realizar ciertos fines políticos.

Examinaremos ahora las fuentes secundarias, constituidas en este caso, por los principales comentarios sobre *El problema nacional*. Estos demuestran su relevancia e influencia en la sociedad, en la legislación y el pensamiento pedagógico chileno de la época. Los comentarios e interpretaciones provienen de historiadores de la educación y de la cultura. Iván Núñez, asevera que Salas y los reformistas buscaban favorecer el desarrollo del capitalismo proporcionándole trabajadores más preparados y eficientes.

El reformismo nace como un doble movimiento: de cuestionamiento del modelo heredado del siglo anterior y de asimilación de las corrientes educativas renovadoras de alcance universal. [...] El gran beneficiario a largo plazo será el capitalismo en su conjunto, que logrará un aparato educativo, a la vez, reproductor de las condiciones existentes –y, por tanto, conservador– e innovador en lo que podía y debería cambiarse para conseguir la estabilidad del sistema. El otro beneficiario lo constituyeron las capas medias, favorecidas con nuevos y más abiertos canales de movilidad ascendente³⁷

³⁴ SALAS, Darío, *El problema nacional*, op.cit., p. 138

³⁵ VERGARA, Jorge (2020), *Educación y democracia en la modernidad* (Próxima publicación)

³⁶ POPKEWITZ, Thomas, *El cosmopolitismo y la era de la reforma escolar*, op.cit.

³⁷ NUÑEZ, Iván (2004), *Tradición reformas y, alternativas educacionales en Chile, 1925-1973*, Doc. PIIE, pp. 12 y 14

Nicolás Cruz ha señalado que la propuesta de Salas, como otras similares, representan a la nueva clase media que buscaba superar el orden oligárquico mediante la modernización educativa. Esta procuraba formar nuevos ciudadanos que compartieran el proyecto del Partido Radical de la época, que consistía básicamente en ampliar las posibilidades y oportunidades de una clase media emergente, creciente y diversa, la que necesitaba mejorar sus niveles educativos para profundizar su inserción social. Asimismo, destaca que esta obra de Salas tuvo una especial significación, pues expresaba los consensos educativos que se habían plasmados en el Congreso Educacional de 1912. Esta hipótesis permitiría comprender el éxito que tuvo el proyecto de Salas.

En este contexto, la educación era un tema al cual todos [los ensayistas sociales], en mayor o menor grado, hicieron referencia. Pese a que las posturas tomadas fueron muy diversas y polémicas entre sí, hubo un acuerdo en torno a la necesidad de ampliar la matrícula de la enseñanza elemental o básica mediante el establecimiento de su obligatoriedad –la gratuidad se había establecido en la ley de 1860–, la necesidad de establecer una continuidad entre la enseñanza básica y la media y la conveniencia de modificar el carácter humanista que había primado en la enseñanza chilena durante el primer siglo de vida republicana³⁸

La interpretación sociológica de Barr-Melej es una de las más elaboradas. Asevera que las reformas educativas, en las que Darío Salas tuvo un papel relevante, solo pueden ser comprendidas en relación con las características de la clase media chilena del período. Para analizarla recurre a las concepciones de clases sociales de Gramsci y Thompson, para los cuales estas no son solo productos de las estructuras y procesos socioeconómicos, sino que a la vez se autoproducen, se hacen a sí mismas mediante su acción política, cultural y social. Por ello, debemos relacionar las características específicas de las clases con las modalidades que asumen sus discursos³⁹. Las clases medias chilenas del período formularon una visión crítica de las políticas educacionales del régimen oligárquico; elaboraron una nueva ideología educativa de carácter nacionalista, la cual se hizo hegemónica y favoreció las reformas educacionales.

Darío Salas señala que los altos índices de analfabetismo y los inadecuados presupuestos de educación son como farsas nacionales que requieren urgentemente corrección. Culpa directamente a las oligarquías del diecinueve y veinte por bloquear deliberadamente el acceso a los chilenos comunes y corrientes a la cultura y, como consecuencia, contribuir a la fragilidad [del] “espíritu de la nacionalidad”⁴⁰

Dada esta situación, Salas y la Asociación de Educación Nacional propusieron desarrollar el Estado Docente.

Los reformadores en posiciones de poder e influencia avanzaron hacia la cultura democratizada a través de la expansión de las escuelas dirigidas por el Estado y, al mismo tiempo, buscaron esculpir al ciudadano adecuado por medio de enseñanzas nacionalistas tanto dentro como fuera de las salas de clases. La cultura, en el sentido pedagógico, había de ser profusa y accesible. Además, horadaría el edificio de la hegemonía de la elite y reduciría las fuerzas de la revolución social [...]. Para los reformadores, la salvación racial y cultural dependía de la extensión inmediata de la educación pública a los miembros de la clase trabajadora⁴¹

³⁸ CRUZ, Nicolás, (2000) “La educación chilena y las elites políticas de los sectores medios (1900-1970)”. *Mapocho*, (47), 285-302. p. 289

³⁹ BARR-MELEJ, Patrick (2013), “Vistas mesocráticas: apuntes sobre el estudio de las capas medias en América Latina” en A. Candina (Ed.), *La frágil clase media. Estudios sobre grupos medios en Chile contemporáneo* (pp. 15-24), Santiago de Chile: Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile,

⁴⁰ BARR-MELEJ, Patrick (2001), *Reforming Chile: Cultural Politics, Nationalism, and the Rise of the Middle Class.*: University of North Carolina Press, North Carolina, p.159.

⁴¹ Op. cit. pp. 142 y 159

Salas creía que la reforma a la educación podría disminuir los conflictos que habían surgido entre las clases sociales, que, a su parecer, ponían en riesgo el orden y el progreso del país. Barr-Melej⁴² asevera que el proyecto educativo de Salas tenía una orientación nacionalista. "Argumenta que los chilenos de menores recursos, si fueran educados adecuadamente, no solo contribuirían al progreso material sino también se volverían nacionalistas con claras concepciones del deber cívico"⁴³.

Por su parte, Jaime Caiceo ha estudiado la influencia de Dewey, de los autores europeos y estadounidenses de la Escuela Nueva en el pensamiento pedagógico chileno y sus asociaciones de profesores en la primera mitad del siglo pasado. Este influjo de la pedagogía de Dewey aparece ya en 1902 en el profesorado nacional, y fue decisiva en la configuración del pensamiento pedagógico chileno del período⁴⁴. Destaca que su pragmatismo pedagógico se manifiesta en su teoría de la experiencia, en la concepción experimental de la educación y en su idea de la teoría educativa como filosofía⁴⁵. Señala que Salas reconoce en *El problema nacional*:

... una deuda impagable –la del espíritu que anima muchas de estas páginas– a ese gran maestro que se llama John Dewey en cuya obra de filósofo y pedagogo se inspiran hoy necesariamente todos los que contemplan el problema de la educación en sus aspectos sociales⁴⁶.

Asimismo, reconoce su presencia en la tesis de Salas que la educación debe procurar "la eficiencia social", lo que implica "igualdad de oportunidades, preparación para la vida democrática"⁴⁷. Igualmente, se expresa en la convicción de Salas sobre la íntima relación entre educación y progreso social. "Creo con Dewey que la educación, a pesar del mentís que la situación del mundo parece darnos en los momentos actuales, es el método por excelencia de progreso social"⁴⁸ (Salas, citado por Munizaga). Caiceo, asimismo, destaca su concepción sobre el carácter social de la educación:

El fin de las actividades educadoras no puede ser otro que la eficiencia social; las condiciones primordiales para alcanzar ese objetivo son la igualdad de oportunidad y la preparación para la vida democrática; estas condiciones, a su turno, exigen que la educación popular sea universal y obligatoria⁴⁹.

Sol Serrano ha mostrado el sentido y originalidad de las concepciones de individuo y sociedad del proyecto educativo de Salas.

No dudó en definirlo como la formación moral y ética del individuo en una sociedad democrática [...] Así invierte la relación: no propone aquello que el país debe hacer por la educación, sino aquello que la educación puede hacer por el país. *El problema nacional* es un texto pedagógico, es un texto de política educacional y es un proyecto de sociedad⁵⁰.

Como se ha señalado, Salas y los profesores renovadores tenían como referencia principal el sistema político y educativo estadounidense de ese tiempo.

⁴² Ibid

⁴³ Op. cit., p. 160

⁴⁴ CAICEO, Jaime (2016b), *La pedagogía de Dewey en Chile. Su presencia, a través de sus discípulos durante el siglo XX*, USACH, Santiago,

⁴⁵ DEWEY, John, *Democracia y educación*, op. cit. p. 329

⁴⁶ SALAS, Darío, *El problema nacional*, op. cit. p. 30

⁴⁷ Ibid

⁴⁸ Op. cit.

⁴⁹ Op. cit., pp. 219 y 220.

⁵⁰ SERRANO, Sol, "El problema nacional", op. cit.

La democracia americana fue mirada por estos profesores chilenos como un modelo por su carácter libertario, democrático y de ampliación de oportunidades para el ascenso social; admiraban las reivindicaciones de los grupos emergentes y miraban con interés al Partido Demócrata como un nuevo referente progresista⁵¹

Para ellos la escuela no solo debía transmitir conocimientos, sino como en Estados Unidos debía contribuir al desarrollo de una identidad nacional y activa.

La escuela debía ser formadora del sentimiento y de la identidad de nación, pues comprendía a todos los niños sin distinción de clase, sexo, raza o religión. Eso era la "escuela común", una escuela pública donde las clases sociales convivieran y compartieran un mismo aprendizaje. De esa forma, al no haber una escuela para pobres y otra para ricos, la primaria podía ser un puente para acceder a la secundaria. Lo nacional era una educación orientada a los intereses y a la prosperidad de la nación, al vigor de la raza a través de la higiene y la salud corporal, a la formación para el trabajo según las características regionales. Su programa también incorporaba la instrucción obligatoria como medio para ampliar la cobertura, hacerla universal y común en lo social y pedagógico. La mayoría de sus miembros eran radicales y masones⁵².

Emma Salas, a su vez, ha puesto de relieve que Darío Salas no fue una figura aislada, sino el principal líder del movimiento educativo reformista que incluía algunos dirigentes políticos, como Arturo Alessandri y Pedro Aguirre Cerda, que llegaron a ser presidentes de la República. En su opinión, Darío Salas fue no solo un investigador y pensador social que propuso una reforma del sistema educativo nacional, sino que luchó y contribuyó a su realización como profesor, dirigente sindical y directivo público. Realizó la síntesis entre teoría y práctica educativa, característica del pragmatismo educativo⁵³.

HACIA UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DE SU VIDA Y OBRA

El segundo nivel del proceso hermenéutico incorpora algunas dimensiones distintas y complementarias a las interpretaciones precedentes. En el primer nivel se busca el sentido de su obra en acontecimientos sociales, políticos e intelectuales externos que habrían condicionado o que se expresarían en su vida y obra. Exploraremos ahora tres aspectos internos de estas: su identidad docente, la científicidad de sus textos y el significado que reside en su obra respecto del pensamiento social y educativo chileno. En las últimas décadas se han publicado diversos estudios sobre la identidad de los profesores chilenos,⁵⁴ pero no se ha considerado que Salas, paradigmáticamente, representa una identidad docente excepcional en la historia de la educación chilena, de reformador educativo. En ella se integran, por una parte, la dimensión intelectual, su capacidad de análisis y crítica, y por otra parte, su creatividad en la elaboración de un nuevo proyecto educativo y el esfuerzo de realizarlo a través de su docencia, su capacidad de gestión como dirigente y como directivo público.

Tampoco se ha destacado el rigor científico de sus obras. *El problema nacional* fue el resultado de una notable investigación y su exposición se realiza de acuerdo a un cuidadoso método. En ella se definen con precisión los logros del sistema educativo chileno en las décadas precedentes, comparándolos con los estándares internacionales. Se examinan sus déficits y sus consecuencias sociales negativas. Propone un proyecto educativo que considera las diferentes necesidades de las zonas urbanas y las agrarias. Este

⁵¹ Op. cit. p. xv

⁵² Op. cit. p. xvii

⁵³ SALAS, Emma (2011), "Darío Enrique Salas Díaz: un educador de excepción", *Pensamiento Educativo, Revista de Investigación Educativa Latinoamericana*, 34 (1), 99-118

⁵⁴ NUÑEZ, Iván (2004), *La identidad de los docentes. Una mirada histórica en Chile*. Documento PIIIE, mayo, Santiago y GALAZ, Alberto "El profesor y su identidad profesional ¿facilitadores u obstáculos del cambio educativo?" *Estudios. pedagógicos* vol. 37 no. 2, 2011

proyecto está fundado en una concepción amplia de la educación que requiere transformaciones del Estado y cambios sociales. Como se ha expuesto, su concepción educativa posee: (a) fines académicos e intelectuales: la alfabetización, aumentar el conocimiento de los estudiantes en diversas asignaturas y desarrollar sus capacidades intelectuales, sociales y laborales, y (b) fines sociales: capacitación para el trabajo y formación ciudadana. Sus textos combinan su conocimiento directo de la realidad pedagógica nacional y las nuevas teorías educativas, especialmente el instrumentalismo de Dewey.

Sarmiento⁵⁵, fue uno de los educadores latinoamericanos más importantes del siglo XIX y un referente para Salas. En la primera mitad del siglo XIX propuso la creación de un sistema de educación pública que superara el analfabetismo y democratizara el acceso a la educación, dentro del contexto de un proyecto de desarrollo económico y social industrializador, semejante de los estados del Norte de Estados Unidos, a mediados del siglo XIX. Salas mediante la reforma del sistema educativo, propuso una profunda renovación del Estado elitista para transformarlo en un Estado moderno y más inclusivo, pero su representación es aún muy general. En los años veinte aún no se constituía el proyecto mesocrático nacionalista que se realizaría entre los años cuarenta y comienzo de los setenta.

Podría decirse, asimismo, que es un clásico del pensamiento educativo latinoamericano porque trasciende los intereses particulares de su época, y nos dejó un significativo legado, en cierto sentido aún vigente, que se basa en su propuesta de un enfoque social amplio de la educación. Demostró que esta era una dimensión fundamental de la sociedad y no solo uno de sus subsistemas. Consideraba que la educación está íntimamente ligada e influye en lo económico, lo cultural y psicológico; por ello, la democratización del sistema educativo es una condición necesaria de la democratización de la sociedad. Asimismo, pensaba cualquier reforma inspirada en el pensamiento educativo internacional debía ser aplicada considerando las condiciones sociales nacionales tanto urbanas como rurales, y las económicas e institucionales.

En su proyecto la preparación laboral era una de las funciones de la enseñanza primaria, pero señaló que esta nunca debería ser reducida a capacitación laboral. Pensaba que en la formación técnica los estudiantes no deberían ser considerados solo como operarios, sino que siempre deben ser estimulados y apoyados para desarrollar sus capacidades y reflexividad. Como Dewey, consideraba que el desarrollo de los individuos no solo los favorecía individualmente, sino era un importante aporte a la sociedad.

Según se señaló, su concepción educativa integral incluye como uno de los fines sociales la ampliación de la ciudadanía mediante la alfabetización. En la elección presidencial de 1920 solo un décimo de la población, que sabía leer y escribir, tenía derecho a voto. "la mitad de nuestra población adulta carece del instrumento esencial para incorporarse a la vida cívica, el sufragio"⁵⁶

Podría decirse que de los problemas que analizó siguen presentes, aunque bajo nuevas formas. Por ejemplo, actualmente en Chile el analfabetismo es mínimo, pero debemos superar el alto nivel de analfabetismo funcional, que se expresa en los bajos niveles de comprensión lectora y formación matemática. La cobertura educativa es alta, pero el actual sistema educativo es muy segregado y los niveles de calidad son muy diversos. No se ha cumplido la aspiración de Salas de una educación de calidad para todos. Existe un sistema integrado desde el parvulario a la educación terciaria, pero es muy segmentado, reproduce las desigualdades sociales e incluso las acrecienta. El actual sistema educativo no ofrece igualdad de oportunidades a todos los estudiantes. Por eso, el estudio de su obra puede ofrecer, en cierto sentido, un ejemplo de un método científico para analizar la actual situación de la educación chilena.

El proyecto de Salas no se reducía a diseñar una nueva política educativa. Analizó y pensó la educación desde la democracia y procuró su profundización. Y al igual que Dewey comprendió que esa nueva educación era necesaria para la democratización de la sociedad, pues crearía igualdad de oportunidades, disminuiría las desigualdades y ofrecería formación integral y ciudadana.

⁵⁵ VERGARA, Jorge (2013), "Bello y Sarmiento, fundadores del Estado nacional" en Carlos Ossandón y Carlos Ruiz S. (Coords.), *Andrés Bello, política de la letra* (pp. 161-192), Fondo de Cultura Económica, Santiago

⁵⁶ SALAS, Darío, *El problema nacional*, op. cit.

Podría ser considerado un 'idealista' porque creía que se podía transformar la sociedad *cambiando* el sistema educativo, pero, en cierto sentido tenía razón, pues no puede haber procesos de democratización y humanización de la sociedad sin una nueva educación, es decir, el cambio social tiene como uno de sus aspectos fundamentales el cambio educativo que prepara a los estudiantes para dicho cambio social. Las reformas que propuso solo se realizaron parcialmente; pero este hecho histórico no las invalida, pues que no se concretaron plenamente no significa que carecieran de vigencia. Asimismo, puede decirse que su teoría pedagógica está basada en dos principios educativos generales vigentes: la educación forma parte del orden político y social, y segundo, se debe procurar un mayor y más diversificado desarrollo de los estudiantes.

LOS SUPUESTOS DEL PROYECTO EDUCATIVO DE SALAS

En las interpretaciones, especialmente del primer nivel, pareciera que este proyecto fue elaborado para servir a diversos fines no educativos propiamente tales. Es indudable la existencia de complejas relaciones entre este proyecto y diversos aspectos sociohistóricos. Sin embargo, el pensamiento educativo y los proyectos que genera poseen una autonomía relativa respecto a las condiciones históricas e intelectuales en que surgen. No son meros productos de su tiempo, sino complejas construcciones intelectuales, producto de la creatividad de sus autores. Se ha mostrado como Salas dedicó su vida, moldeó su identidad, para realizar su trayectoria intelectual, docente y como líder de los procesos de reforma educativa. Todo pensamiento educativo posee raíces en las corrientes culturales, incluido un *ethos* educativo y con frecuencia en los proyectos políticos de su tiempo, pero no como algo externo, sino como elementos necesarios de su construcción intelectual y práctica.

Un método adecuado para explorar la relación interna entre dichas corrientes y el pensamiento educativo de Salas se encuentra en la teoría de la interpretación del pensamiento político de Crawford Macpherson, el filósofo canadiense, que se podría aplicar al conocimiento del pensamiento educativo de Salas. En su relevante obra *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*⁵⁷, que es un análisis del pensamiento político inglés de los siglos XVI y XVII, realiza una estrategia hermenéutica que consiste en explicitar los supuestos de dicha teoría. Estos están formulados en los textos, aunque no en lo más importantes, pero se encuentran presentes en las argumentaciones secundarias⁵⁸. Dicho supuestos son principios del pensamiento de un pensador, y en el caso de Salas, y cómo se decía, provienen de las corrientes culturales, incluido un *ethos* educativo. Por tanto, son mediaciones que están insertas en la estructura del pensamiento del autor que provienen de la cultura y sociedad de su tiempo. Ellas establecen una relación interna entre el pensamiento de un autor y la cultura y sociedad de su tiempo.

Podría decirse que hay cuatro supuestos que son necesarios para alcanzar una comprensión más profunda del pensamiento de Salas: (a) el cosmopolitismo⁵⁹; (b) la sacralización de la educación⁶⁰; (c) su carácter directivo⁶¹ y (d) su participación en la elaboración del proyecto mesocrático. Los tres primeros que están íntimamente ligados provienen de las concepciones educativas de comienzos del siglo XX, especialmente en Estados Unidos y el cuarto surge del naciente pensamiento mesocrático en la sociedad chilena de comienzos del siglo XX. Para Popkewitz "la tesis del cosmopolitismo era la esperanza de la Ilustración de un ciudadano del mundo cuyos compromisos trascenderían las preocupaciones locales y provinciales con valores ideales acerca de la humanidad. Incorporaba una tesis histórica radical sobre la razón humana para cambiar el mundo y las personas. Las reformas sociales producirían una ética trascendente en la búsqueda del progreso construido sobre la base de los derechos humanos y la solidaridad

⁵⁷ MACPHERSON, Crawford (1970), *La teoría política del individualismo posesivo de Hobbes a Locke*, Fontanella, Barcelona,

⁵⁸ Op. cit. pp. 225 a 232

⁵⁹ POPKEWITZ, Thomas, *El cosmopolitismo y la era de la reforma escolar*, op.cit.

⁶⁰ Op. cit.

⁶¹ ROGERS, Carl, *Libertad y creatividad de la educación*, op.cit.

con los demás. La pedagogía escolar encarnaba el optimismo de un futuro que la razón y la racionalidad del cosmopolitismo guiarían.⁶² La razón humana podría cambiar el mundo para realizar la utopía del progreso cosmopolita, en la medida en que se guiará por la ciencia y estimulara su desarrollo. Convergen aquí, la utopía del progreso que venía del pensamiento Ilustrado, de Condorcet y de la Revolución Francesa y el cientifismo del siglo XIX representado por la metafísica del progreso y de la ciencia de Spencer⁶³. Podría decirse que esto constituye una "mística del progreso"⁶⁴, basada en las ilusiones del cientifismo. "Los conceptos acerca de la razón cosmopolita y la ciencia surgen como temas de salvación en las prácticas pedagógicas. La ciencia no desecha los temas de la redención y de la salvación. La ciencia era el método que la Ilustración proporcionaba para permitir a los individuos la búsqueda de la felicidad"⁶⁵ Asimismo, como lo mostró Weber, en la época se había producido se estaba produciendo proceso de secularización, un debilitamiento de los sentimientos religiosos y de las explicaciones míticas del mundo. Sin embargo, Hinkelammert sostiene la tesis que dicho proceso implicó la sacralización de las instituciones, especialmente del mercado y del dinero⁶⁶.

Los referidos supuestos condujeron a la sacralización de la educación y la escuela. Estados Unidos se había convertido una sociedad en transición donde las comunidades tradicionales y su religiosidad se disolvían por la urbanización, mientras que los individuos se atomizaban por la urbanización, la industrialización y el trabajo asalariado.⁶⁷ En estas condiciones se produjo este fenómeno de sacralización de la escuela y su enseñanza fue vista como un saber de salvación⁶⁸. En el caso de Salas, la influencia de Sarmiento y su tesis civilizatoria, se unió y potenció la idealización y sacralización de Dewey de la escuela. Su *Credo Pedagógico* termina aseverando que "el maestro es siempre el profeta del Dios verdadero y el introductor en el verdadero reino de Dios"⁶⁹

El problema nacional es ciertamente un texto con argumentaciones científicas, pero dichos argumentos son incluidos en un discurso de redención de los pobres y analfabetos que deberían ser guiados a la tierra prometida de la dignidad, de la justicia, superación de la pobreza e ignorancia, mediante la alfabetización y la escolarización. Historiadores de la educación han mostrado que dichas promesas se cumplieron solo en cierta medida y no implicaron, como Salas creía, una significativa y rápida transformación de la sociedad mediante la escuela.

Salas en un discurso de 1940, al final de su trayectoria docente, expresó las convicciones que orientaron su pensamiento.

Creo con Dewey que la educación, a pesar del mentís que la situación del mundo parece darnos en los momentos actuales, es el método por excelencia de progreso social, y que si no fuera por el esfuerzo silencioso, por el sacrificio oscuro de ese inmenso ejército de hombres y mujeres de todas las razas, que con las distintas latitudes, bajo todos los soles, realizan la misma obra que nosotros, el inmenso edificio que la civilización ha levantado se derribaría y nada habría, en poco tiempo que diferenciara al hombre del bruto. Sigo creyendo que el más valioso capital de una nación es ser capital humano y que está próximo el día en que nuestro país habrá de explotar ese capital debidamente nos ofrece un imagen del profesor y que habrá de llegar pronto el momento en que esta industria básica de la nación, la educación, sea también racionalizada, mediante una

⁶² POPKEWITZ, Thomas, *El cosmopolitismo y la era de la reforma escolar*, op. cit. p. 15

⁶³ VERGARA, Jorge, *Educación y democracia en la modernidad*, op. cit.

⁶⁴ HINKELAMMERT, Franz (2001), *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Lom, Santiago, y VERGARA Jorge (2014), "La crisis civilizatoria y la utopía de la sociedad solidaria en Hinkelammert", Grupo de pensamiento crítico. Recuperado en: [http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos-1/otros-autores2/la-crisis-](http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos-1/otros-autores2/la-crisis)

⁶⁵ Popkewitz Thomas, Op. cit pp. 47 y 48

⁶⁶ HINKELAMMERT, Franz (2017), "La crítica a la religión del mercado y los derechos humanos" en *La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos*, HINKELAMMERT, Franz (coordinador y editor), Arlekin, San José de Costa Rica,

⁶⁷ BENITEZ, Hermes, (1994), "Individuo y comunidad en el pensamiento de Dewey", *CPU Estudios Sociales* (79) 9-34.

⁶⁸ POPKEWITZ, Thomas, p. cit.

⁶⁹ DEWEY, John (1977), *Mi credo pedagógico* Centro Editor para América Latina, Buenos Aires, p. 8

explotación y selección de aptitudes en la más vasta escala, y una adaptación de la enseñanza especial que cada cual debe recibir, a la vez a sus capacidades, a nuestras exigencias, y a las oportunidades que para el ejercicio de las distintas actividades ocupacionales ofrece o puede ofrecer el país en un próximo futuro⁷⁰.

Señaló el fin humanista de la educación y la función del profesor en su realización. "Creo que la educación es una función por excelencia humana y que en ella el factor humano, el educador, es lo esencial y lo primero"⁷¹ Siguió reflexionando sobre el *ethos* docente.

No basta en el profesor el cumplimiento frío del deber, no basta la ciencia, aun cuando esas dos cosas sean indispensables, sino que sigue siendo cierto, piensen otros lo que quieran, que nuestra profesión es, además y sobre todo, amor, abnegación, renunciamento, sacrificio, en aras de la felicidad de los demás, de una patria mejor, de una humanidad más libre, más inteligente y más feliz. Creo, en consecuencia, que no hay título ni dignidad humana que supere a la simple y suprema calidad del maestro⁷².

Esta descripción del profesor corresponde a la concepción de la época del mismo como apóstol de la educación. Otro de los supuestos de su pensamiento es lo que Rogers denomina la concepción directiva de la educación, que corresponde a la concepción tradicional que la identifica con la enseñanza y deja poco espacio a procesos de aprendizaje⁷³. En *El problema nacional* y otros textos no se refiere a la democratización interna de la escuela, ni la participación de profesores y estudiantes en la toma de decisiones. No incorpora este aspecto de la concepción educativa de Dewey que, como se ha señalado, que poseía tanta importancia en su proyecto educativo. Podría pensarse que esto se debería a la formación tradicional que recibió de sus profesores alemanes en la Escuela Normal o bien que este supuesto directivo proviene de una concepción iluminista del profesor. Pero, en todo caso este supuesto constituye una limitación de su proyecto educativo.

El último de los supuestos de su pensamiento reside en su relación y participación en el proceso de elaboración del proyecto mesocrático. Salas era masón y radical. Compartía un imaginario político de centro que rechazaba al mismo tiempo tanto las posturas conservadoras como las de izquierda. Incluso, explícitamente señaló que su proyecto educativo buscaba armonizar la sociedad y alejar a los sectores populares del pensamiento de izquierda representado en esa época por el anarquismo y el comunismo. Su concepción del Estado Docente expresaba su postura. No se oponía a la educación particular ni confesional, pero consideraba que era un deber del Estado proporcionar importantes bienes sociales entre ellos la educación pública a los sectores populares. Su pensamiento formó parte y fue un significativo aporte al proceso de elaboración del proyecto mesocrático que solo pudo iniciarse en 1942 con el triunfo del Frente Popular, el mismo año de su muerte. Este es un tema que habría que indagar con más profundidad pues es apenas mencionado por los historiadores de la educación. La complejidad del pensamiento de Salas, su múltiple relación a Dewey y su aporte a la democratización de la educación y la sociedad requiere aún de una cuidadosa investigación.

A pesar de las incógnitas y temas que aún quedan por examinar en la obra y trayectoria de Darío Salas, esta fue muy relevante de la historia de la educación en Chile y Latinoamérica. Su pensamiento transformó las influencias intelectuales y sociales recibidas, de acuerdo a su propio estilo de reflexión, y según el contexto y necesidades de su tiempo. Darío Salas asume un compromiso con una educación concebida como el principal motor del desarrollo de los ciudadanos chilenos, y orientada a una mayor democratización social.

⁷⁰ SALAS, Darío citado por Roberto Munizaga, op. cit. p. 25

⁷¹ Ibid

⁷² Ibid, p. 26

⁷³ ROGERS Carl, *Libertad y creatividad de la educación*, op.cit.

BIBLIOGRAFÍA

- BARR-MELEJ, P. (2001). *Reforming Chile: Cultural Politics, Nationalism, and the Rise of the Middle Class*, University of North Carolina Press, North Carolina
- BARR-MELEJ, P. (2013). "Vistas mesocráticas: apuntes sobre el estudio de las capas medias en América Latina" en A. Candina (Ed.), *La frágil clase media. Estudios sobre grupos medios en Chile contemporáneo* (pp. 15-24), Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Santiago
- BENITEZ, H. (1994). "Individuo y comunidad en el pensamiento de Dewey", CPU *Estudios Sociales* (79) 9-34.
- CAICEO, J. (2016a). *La pedagogía de Dewey en Chile. Su presencia, a través de sus discípulos durante el siglo XX*, USACH, Santiago
- CAICEO, J. (2016b). "Surgimiento de los principios de la Escuela Nueva en Chile y Darío Salas", *Revista Educação, Cultura e Sociedade*, 6 (1), 124-142
- CAVAROZZI, M. (1978). "El orden oligárquico en Chile, 1880-1940" en *Desarrollo Económico*, 18 (70), 231-263
- CENSO CHILENO DE 1920. Recuperado en: https://es.wikipedia.org/wiki/Censo_chileno_de_1920
Recuperado el 12/01/2020
- CRUZ, N. (2000). "La educación chilena y las elites políticas de los sectores medios (1900-1970)", *Mapocho*, (47), 285-302
- DEWEY, J. (1963). *Democracia y educación*, Losada, Buenos Aires
- DEWEY, J. (1977). *Mi credo pedagógico* Centro Editor para América Latina, Buenos Aires
- DEWEY, J. (1998). *Democracia y educación*, Morata, Madrid.
- EDWARD BELLO, J. (1973). *El roto*, Universitaria, Santiago
- ENCINA, J. A. (1990). *Nuestra inferioridad económica*. Universitaria, Santiago
- GADAMER, H.-G. (2007). *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca
- GALAZ, A. (2011). "El profesor y su identidad profesional ¿facilitadores u obstáculos del cambio educativo?" en *Estudios pedagógicos* vol. 37 no. 2
- GODOY, H. (Ed.), (1976). *El carácter chileno*, Universitaria, Santiago
- HINKELAMMERT, F. (2001). *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Lom, Santiago
- HINKELAMMERT, F. (2017). "La crítica a la religión del mercado y los derechos humanos" en *La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos*, HINKELAMMERT, Franz (Coordinador y editor), Arlekin, San José de Costa Rica
- MACPHERSON, C. (1970). *La teoría política del individualismo posesivo de Hobbes a Locke*, Fontanella, Barcelona,

- MACIVER, E. (1900). *La crisis moral de la república* (Discurso), Imprenta Moderna. Santiago
- MUNIZAGA, R. (1967). "El legado moral de Don Darío Salas". En *El problema nacional*. (pp. 11-27) (2° Ed.), Editorial Universitaria, Santiago
- NUÑEZ, I. (1980). *Tradición reformas y, alternativas educacionales en Chile, 1925-1973*, Estudios Vector 1. Vector, Centro de Estudios Económicos y Sociales, Santiago
- NUÑEZ, I. (2004). *Tradición reformas y, alternativas educacionales en Chile, 1925-1973*, Doc. PIIIE, Santiago
- PALACIOS, N. (1904). *La raza chilena: su nacimiento: nobleza de sus orígenes*, Impr. y Litografía Alemana Gustavo Schafer, Santiago
- PINOCHET, T. (1916). *Inquilinos en la hacienda de su excelencia*, Casa editora Tancredo Pinochet, Santiago
- POPKEWITZ, T. (2009). *El cosmopolitismo y la era de la reforma escolar*, Morata, Madrid
- RECABARREN, L. E. (2010). *Ricos y pobres*, Lom, Santiago,
- ROGERS, C. (1978). *Libertad y creatividad de la educación*, Paidós, Buenos Aires,
- SALAS, D. (1905). "Discurso", *Revista de la Asociación de Educación Nacional*
- SALAS, D. (1912). "Correlación de la Enseñanza Secundaria con las demás Ramas de la Enseñanza Pública", en el *Congreso Nacional de Enseñanza Secundaria. Resúmenes de Algunos Temas del Congreso* (Tomo I), Imprenta Universitaria, Santiago
- SALAS, D. (1967). *El problema nacional. Bases para la reconstrucción de nuestro sistema escolar primario* (2° Ed.), Editorial Universitaria, Santiago
- SALAS, D. (1987). *El pensamiento de Darío Salas a través de alguno de sus escritos* (Antología). Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago
- SALAS, D. (2011). citado por Sol Serrano en "El problema nacional" en *El problema nacional. Bases para la reconstrucción de nuestro sistema escolar primario*. Cámara Chilena de la Construcción, Pontificia Universidad Católica de Chile y Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago 2011, p xvi
- SALAS, E. (2011). "Darío Enrique Salas Díaz: un educador de excepción". *Pensamiento Educativo. Revista de Investigación Educativa Latinoamericana*, 34 (1), 99-118.
- SERRANO, S. (2011). "El problema nacional" en *El problema nacional* (ix-xxviii), op. cit.
- VERGARA, J. (2014). "La crisis civilizatoria y la utopía de la sociedad solidaria en Hinkelammert", Grupo de pensamiento crítico. Recuperado en: <http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos-1/otros-autores2/la-crisis->
- VERGARA, J. (2013). "Bello y Sarmiento, fundadores del Estado nacional". En Carlos Ossandón y Carlos Ruiz S. (Coords.), *Andrés Bello, política de la letra* (pp. 161-192). Fondo de Cultura Económica, Santiago
- VERGARA, J. (2020). *Educación y democracia en la modernidad* (Próxima publicación)
- VERGARA, J. y MARTIN, A. (2012). "Dos concepciones contrapuesta de educación: Friedman y Dewey". En *Actas del Primer Congreso Nacional de Ciencias Sociales y Educación* (pp. 17-25), Universidad Católica de Valparaíso Santiago

VERGARA, J. y MARTIN, A. (2017), Alan, *Pensar la educación desde Friedman a Dewey*, Editorial Universitaria Santiago

WESTBROOK, R. (1993). "John Dewey" (1859-1952). *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*, 23 (1-2), 289-305

BIODATAS

Jorge VERGARA ESTÉVEZ: Es Doctor en Filosofía de la Universidad de Paris 8, profesor del Departamento de Educación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Autor de tres libros *Pensar la educación desde Dewey a Friedman* (Ed. Universitaria) y *Mercado y sociedad. La utopía política de Hayek* (Clacso y Universidad de Chile); y coeditor de tres libros colectivos. Ha escrito 50 capítulos de libros publicados en Europa y Latinoamérica. Ha publicado 81 artículos en revistas científicas de diversos países. Sus principales áreas de investigación son (a) filosofía política, especialmente liberalismo, teoría democrática y neoliberalismo; (b) teoría y filosofía de la educación; y (c) epistemología de las ciencias sociales. Teléfono: 56 9 4022 3357. e-mail: jvergaraestevez@gmail.com

Alan MARTIN MENÉNDEZ: Es Doctor en Filosofía Moral y Política por la Universidad de Chile y se desempeña como profesor en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de esa misma universidad. Coautor de *Pensar la educación desde Dewey a Friedman*. Coeditor del libro *Pasado y presente de la educación pública en Chile*, además de autor de cinco capítulos de libros. Su última publicación es en La Revista de Filosofía (Wos) con el texto « La lucha por la igualdad o el sustento de la política democrática» Su trabajo se centra en las relaciones entre política y educación desde una perspectiva pragmática. Teléfono: 56 9 8663 1860. e-mail: alan.martin@uchile.cl



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 154-168
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Escenarios futuros de la pertinencia de la política pública de ciencia, tecnología e innovación en Colombia

Future Scenarios of the Relevance of Public Policy of Science, Technology and Innovation in Colombia

Iván MONTOYA RESTREPO

<https://orcid.org/0000-0003-0959-3466>

iamontoyar@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Colombia

Óscar Hernán VELÁSQUEZ ARBOLEDA

<https://orcid.org/0000-0002-4332-0624>

ohvelasquez@elpoli.edu.co

Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid, Medellín, Colombia

Alexandra MONTOYA RESTREPO

<https://orcid.org/0000-0002-4896-1615>

lamontoyar@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872534>

RESUMEN

El análisis futuro de la pertinencia de la PPCTel, evalúa posibles escenarios prioritarios alrededor de su despliegue en Colombia. Los elementos de análisis emergen mediante Teoría Fundamentada y consulta con expertos, analizando la opinión de docentes actores del Sistema, quienes proyectaron las hipótesis al 2034, mediante la aplicación de SMIC PROB EXPERT. Se priorizaron cuatro de 64 escenarios posibles, donde los expertos resultaron escépticos de superar la problemática alrededor de la pertinencia de la Política, además identifica que la formación de doctores es relativamente autónoma y que los fallos en gobernabilidad, depende del éxito de las demás hipótesis.

Palabras clave: gobernabilidad, prospectiva, política científica.

ABSTRACT

The analysis of future scenarios of the relevance of the PPCTel evaluates possible priority scenarios around its deployment in Colombia. The analysis elements emerged through Grounded Theory and consultation with experts, analyzing the opinion of teachers actors of the System, who projected the hypotheses to 2034, through the application of SMIC PROB EXPERT. Four of 64 possible scenarios were prioritized, where experts were skeptical of overcoming the problem around the relevance of the Policy, also identifies that the training of doctors is relatively autonomous and that the failures in governance depends on the success of the other hypotheses.

Keywords: governance, prospective, political science.

Recibido: 10-02-2020 • Aceptado: 05-04-2020



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 análisis de escenarios futuros de la pertinencia de la Política Pública de Ciencia, Tecnología e Innovación (PPCTel), su afectación a las Instituciones de Educación Superior (IES) y a la sociedad, se adelantó con el propósito de considerar escenarios futuros alrededor del despliegue de la Política y las variaciones producidas como estrategia entre los actores del Sistema Universitario en Colombia. Los elementos de análisis emergieron con base en los resultados conseguidos por Velásquez (2018), los cuales fueron obtenidos mediante el empleo metodológico de Teoría Fundamentada, y con la consulta de las percepciones y experiencias de 26 directivos de primer nivel, expertos en ciencia, tecnología e innovación, y ejecutores de la Política en 16 IES y tres organismos, tanto oficiales como privados, entrevistados en profundidad entre septiembre de 2017 y febrero de 2018. El análisis de escenarios futuros se adelantó con la opinión de 18 docentes de las ciudades de Bogotá y Medellín, y actores en el sistema, quienes estimaron la posibilidad en el horizonte temporal dado, de las hipótesis de un adecuado funcionamiento de cada uno de los elementos de análisis a 2034.

De acuerdo con Velásquez (2018), el marco de políticas de la PPCTel, se encuentra en un momento crítico en Colombia, debido a una mayor demanda de financiamiento de estas actividades por parte de la sociedad, para la ejecución de acciones concretas que respondan a la Política de Calidad en Educación Superior (PCES). La pertinencia alude a la oportunidad y adecuación de la Política para los actores en estas actividades, para el país. La investigación realizada por Velásquez, indagó mediante etapas de análisis y categorización mediante codificación axial, con base en lo sugerido por Glaser & Strauss, (1967); Glaser, (1978) y Strauss & Corbin, (2002). Esta codificación partió de entrevistas a actores relevantes, las cuales tuvieron en cuenta aspectos comunes de sus experiencias y conocimientos, en el marco de su papel en las Instituciones de Educación Superior en el Modelo de Triple Hélice III (Velásquez 2018)

Entre los hallazgos, la PPCTel, se ha visto afectada por un fenómeno de desalineación estratégica entre lo planeado y lo ejecutado, causada en buena medida por el desfinanciamiento, la desarticulación de los actores del Sistema, y la disociación de la PPCTel con otras políticas públicas (Velásquez, Montoya y Alcántar 2019). También por la consistencia limitada en la continuidad de los esfuerzos, lo que resulta en una baja priorización de la ciencia, la tecnología y la Innovación, una alta dependencia tecnológica del país y su aparato productivo, y un débil proceso de seguimiento y evaluación de metas y compromisos (Velásquez, Montoya y Alcántar 2019). Dentro de los resultados conseguidos por Velásquez (2018), se encuentra que hay un avance limitado de la CTel en el país, generando un fenómeno de desesperanza aprendida entre los actores.

A partir del análisis realizado por Velásquez (2018), el autor encontró mediante Teoría Fundamentada, que la pertinencia de la Política pública, está asociada con las siguientes categorías, conformadas mediante categorización axial, tal como se puede apreciar en la gráfica siguiente.

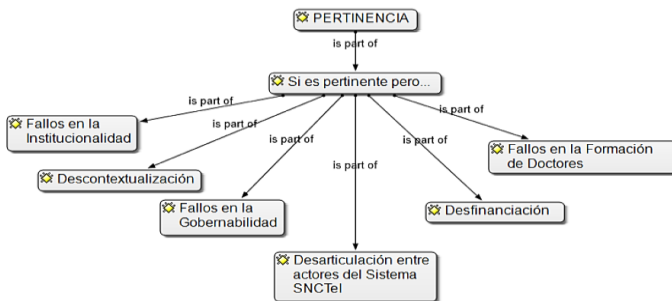


Figura 1. Categorías emergentes por codificación axial para el análisis de la pertinencia de la PPCTel. Fuente: Velásquez, 2018, p.104.

En el marco de estos resultados, se hizo de interés adelantar un ejercicio prospectivo exploratorio, de manera que se pueda mediante las herramientas y técnicas de la prospectiva estratégica, anticipar el futuro para buscar su construcción deliberada y consciente desde el presente, tal como lo sugieren (Godet y Durance 2011). En consecuencia, se planteó como objetivo realizar el mencionado ejercicio prospectivo de tipo exploratorio, el cual tomaría como insumo los elementos de análisis obtenidos en el análisis de la pertinencia de la PPCTel, y que corresponden a las categorías axiales conseguidas mediante Teoría Fundamentada. Para el ejercicio, se adelantaron algunas de las etapas básicas del análisis prospectivo, con sustento en los conceptos y el desarrollo metodológico de las aportaciones de Michel Godet y del Laboratorio LIPSOR, así como el apoyo en las herramientas y materiales disponibles en el sitio web www.lapropective.fr. También se contó con la revisión conceptual en prospectiva, desarrollado por Mojica, (1999).

A continuación, se presentan las fases metodológicas adelantadas, las cuales tienen como plataforma de aplicación, el método de empleo de matrices probabilísticas de impacto cruzado, las cuales permiten recoger la opinión de expertos sobre las probabilidades de ocurrencia de ciertas hipótesis, en un marco temporal predefinido. Estas apreciaciones proporcionan un listado de escenarios más y menos probables, según las opiniones, los cuales son enunciados en el presente documento.

DESARROLLO METODOLÓGICO

La figura 2 presenta las etapas metodológicas llevadas a cabo para la obtención de los escenarios:

Etapas 1: Objeto de estudio y horizonte temporal (2034): El objeto de estudio está asociado a identificar escenarios futuros de la pertinencia de la política pública de ciencia, tecnología e innovación para el país, con un horizonte temporal definido a 2034.

Etapas 2 y 3: Problema y variables. El problema consiste en la identificación de escenarios futuros de la PPCTel para el país, en el horizonte temporal definido, con base en las hipótesis esperadas a realizar en el futuro. Las variables empleadas para comprender el fenómeno de la pertinencia provienen de la investigación y uso de Teoría Fundamentada, realizada por Velásquez (2018).

Etapas 4: Definición de hipótesis. Alude a considerar las hipótesis sobre las variables explicativas del problema de pertinencia de la Política, de manera que se haga posible opinar sobre su ocurrencia futura.

Etapas 5: Selección de escenarios probables. A través de los resultados logrados con el método de matrices de impacto cruzado, es posible elegir los escenarios a enunciar, de manera que se permita adelantar un ejercicio de anticipación y aprendizaje sobre las posibilidades futuras.

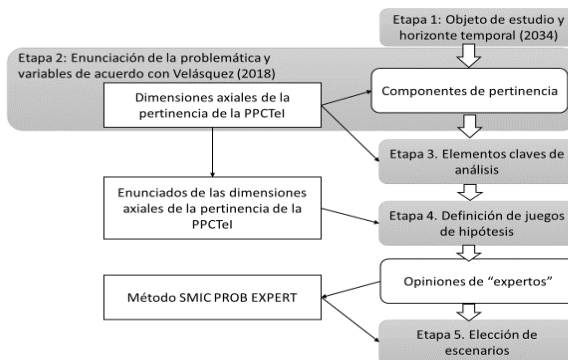


Figura 2. Esquema metodológico empleado de prospectiva estratégica. Fuente: Elaboración propia con base en Godet y Durance, 2007.

ELEMENTOS CLAVES DE LA PERTINENCIA E HIPÓTESIS

Una vez definido el proceso metodológico, se tomaron las categorías axiales del esfuerzo realizado por Velásquez (2018), mediante Teoría Fundamentada. Luego, con base en estas categorías que se enuncian como elementos componentes de la pertinencia de la PPCTel, se estableció un horizonte temporal a 2034, en el cual se esperaría el cumplimiento de hipótesis asociadas a estos elementos componentes, como enunciaciones sobre el estado deseado en cada elemento en el futuro planteado. Así, los elementos constitutivos de la pertinencia son:

Fallos en la institucionalidad. Descontextualización. Fallos en la gobernabilidad. Desarticulación entre los actores del Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación.

Desfinanciación. Fallos en la formación de doctores.

La situación de estado deseable para cada uno de estos elementos, se constituiría eventualmente en cada una de las hipótesis, que se podría esperar, pudiera suceder en el horizonte temporal establecido, en el 2034. Con miras a describir estos elementos claves, se tomaron en consideración los principales resultados de Velásquez (2018). En la tabla, se presentan los elementos claves de análisis y las hipótesis que se emplearán para el ejercicio exploratorio de escenarios de la PPCTel que se presenta en la Tabla I.

Tabla I. Variables e Hipótesis para Análisis de Escenarios

	Variable	Definición	Hipótesis a 2034
1	Fallos en la institucionalidad-FEI	Se explican por fallos en el rol y liderazgo de Colciencias, por incoherencias entre la formulación y ejecución de la política pública de CTel y por falencias en la instrumentalización efectiva de la política pública.	¿Qué tan probable es que para el 2034, se puedan resolver favorablemente en el país los fallos en la institucionalidad que afectan la pertinencia de la política pública en Ciencia, Tecnología e Innovación? Superar los fallos en el rol y liderazgo de Colciencias. Ello incluye una financiación suficiente y consistente. Superar las incoherencias entre la política formulada y la política ejecutada. Superar las falencias en la instrumentalización de la PPCTel.
2	Descontextualización-DESC	La descontextualización se explica por tres componentes: la PPCTel está diseñada para un contexto diferente; también hay descontextualización generada por el interés en la innovación, antes que la ciencia y la tecnología; finalmente, se presenta descontextualización como el resultado de la desalineación en el modelo Universidad –Empresa –Estado.	
3	Fallos en la gobernabilidad-FEG	Los expertos mencionaron que la Política Pública en Ciencia, tecnología e innovación, ha sido ineficaz en su ejecución, aunque legítima; la consideran incoherente, inadecuada y falta de credibilidad, dado que no ha podido satisfacer las demandas de las Instituciones de Educación Superior, ni de	¿Qué tan probable es que para el 2034, se puedan resolver favorablemente en el país los fallos en gobernabilidad que afectan la pertinencia de la política pública en Ciencia, Tecnología e Innovación? Contar con una política legítima y eficaz. Contar con una política coherente, adecuada, creíble, en términos de su posibilidad de satisfacer

		<p>las empresas, por los fallos determinados en el sistema político. En esta categoría surgen aspectos como la falta de voluntad política de los gobiernos y de los políticos para ejecutar lo dispuesto en la Política, y la ética frente a la corrupción.</p>	<p>realmente las demandas de las Instituciones de Educación Superior, y de las empresas, que no se ve distorsionada por fallos en el sistema político.</p> <p>Se cuenta con una proyección de largo plazo que permitió superar la problemática de falta de voluntad política de los gobiernos para ejecutar la política, y con una ejecución transparente de recursos y de negociación en las transacciones entre los actores del sistema.</p>
4	Desarticulación entre los actores del sistema de Ciencia, tecnología e innovación-DAS	<p>Se explica por la debilidad en la relación Universidad-Empresa-Estado y Sociedad; la desarticulación entre Colciencias y el Ministerio de Educación Nacional en relación con la CTel y; fallos en el seguimiento y evaluación de la política de CTel</p>	<p>¿Qué tan probable es que para el 2034, se puedan resolver favorablemente en el país los problemas de desarticulación entre actores del sistema que afectan la pertinencia de la política pública en Ciencia, Tecnología e Innovación?</p> <p>Se cuenta con relaciones consolidadas entre la Universidad, la Empresa, el Estado y la Sociedad. Se cuenta con articulación entre Colciencias y el Ministerio de Educación Nacional frente a la PPCTel.</p> <p>Se realiza un adecuado proceso de seguimiento y evaluación de la política pública de ciencia, tecnología e innovación.</p>
5	Desfinanciación-DESF	<p>Alude a la falta de claridad en los mecanismos de financiación y a la insuficiencia de recursos disponibles para financiar actividades de CTel.</p>	<p>¿Qué tan probable es que para el 2034, se puedan resolver favorablemente en el país los problemas de desfinanciación del sistema que afectan la pertinencia de la política pública en Ciencia, Tecnología e Innovación?</p> <p>Existe un abundante y bien delimitado portafolio de mecanismos de financiación de actividades de la Ctel.</p> <p>Existen suficientes recursos para financiamiento de actividades de CTel.</p>
6	Fallos en la formación de doctores-FAFOD	<p>Se explica por los siguientes componentes: la desalineación en la formación de doctores; doctores en formación que no investigan en áreas de interés nacional/regional; necesidad de tener un Sistema de Posgrado/Doctorado en el país; inestabilidad laboral de los doctores-desmotivación; roles de los doctores en el país y; sistema de puntos por producción del investigador.</p>	<p>¿Qué tan probable es que para el 2034, se puedan resolver favorablemente en el país los fallos en la formación de doctores que afectan la pertinencia de la política pública en Ciencia, Tecnología e Innovación?</p> <p>Se superan los problemas de desalineamiento en la formación de doctores</p> <p>Se superan los problemas de desalineamiento entre las áreas de formación de los doctores y los problemas priorizados del país con interés nacional/regional.</p> <p>Se superan los problemas de inestabilidad laboral de los doctores al terminar sus estudios.</p> <p>Existen mecanismos adecuados a la política para dinamizar el papel de la CTel en cuanto a sistema de puntos por producción y el rol que cumplen los doctores en el País.</p>

Fuente: Velásquez (2018).

ESCENARIOS DE LA POLÍTICA PÚBLICA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN

Para el presente ejercicio exploratorio se eligió la herramienta del laboratorio de investigación en prospectiva y estrategia LIPSOR, denominada SMIC PROB EXPERT, la cual permite elegir escenarios más probables, la cual recoge opiniones de expertos y mediante matrices de impactos cruzados, explora sobre el cumplimiento simple y condicionado de las hipótesis en el horizonte temporal definido. Con esta herramienta es posible seleccionar escenarios más relevantes a considerar, desde las opiniones dadas por los expertos (Godet 2007; Mojica 1999), mediante la recolección de las probabilidades subjetivas simples y condicionadas positivas y negativas, lo que permite coherencia en sus valoraciones. De acuerdo con Godet y Durance, es de rápida y sencilla implementación, con resultados claros para su interpretación (Godet y Durance 2011).

TRABAJO CON EXPERTOS PARA VALORACIONES

Posteriormente a las etapas 1, 2 y 3 del proceso metodológico, se adelantó un ejercicio de tipo exploratorio, el cual contó con la consulta a un grupo de expertos, de tipo confidencial. Un amplio grupo de docentes expertos, articulados con actividades al Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación, fue invitado a diligenciar el formulario de valoraciones simples y condicionadas, lográndose la respuesta de 18 docentes de universidades públicas de las ciudades de Bogotá y Medellín. A los expertos participantes se les solicitó expresar su opinión no numérica sobre la ocurrencia de las hipótesis. Las probabilidades de cada una de las hipótesis "simples" se calificaron como muy probables, probables, con duda, improbables o muy improbables. Posteriormente estas calificaciones fueron convertidas en expresiones numéricas de 0,9; 0,7; 0,5; 0,3 y 0,1; respectivamente. El formulario apuntó a favorecer el proceso de identificación de escenarios futuros con un horizonte de 15 años (2034), sobre la pertinencia de la PPCTel, con base en los seis elementos claves identificados como explicativos sobre la pertinencia. En la Tabla II se presenta la conversión de calificaciones de las hipótesis.

Tabla II. Calificaciones numéricas de las hipótesis y opiniones medias para convergencia entre los grupos

Calificaciones de hipótesis	Calificaciones numéricas
Muy probable	0,9
Probable	0,7
Duda	0,5
Improbable	0,3
Muy improbable	0,1

Fuente: Taller de "expertos" para este ejercicio.

Las calificaciones de las hipótesis simples aparecen en la diagonal principal de la matriz que se encuentra en la tabla 3. Las demás valoraciones son las opiniones del grupo de expertos sobre la influencia positiva (de sí realización) de las hipótesis sobre las otras, lo que se denomina calificaciones condicionales positivas. Las valoraciones de influencia de las hipótesis sobre ellas mismas de no realización, que constituyen las calificaciones condicionales negativas. Las valoraciones condicionales, son expresadas al interrogar a los expertos sobre qué tan probable se considera que ocurra el evento 1 (cumplimiento de la hipótesis 1 en el horizonte temporal) si ocurre el evento 2 (cumplimiento de la hipótesis 2 en el horizonte temporal). Para las condicionales negativas, la pregunta se formula interrogando, para la hipótesis 1 sobre la hipótesis 2, qué tan probable es que ocurra el evento 1, si no ocurre el evento 2. Estas valoraciones se presentan en las tablas III y IV.

Tabla III. Opiniones del taller de “expertos” sobre probabilidades simples y condicionales positivas

	FEI	DESC	FEG	DAS	DESF	FAFOD
Fallos en la institucionalidad- FEI	Duda	Probable	Probable	Probable	Probable	Probable
Descontextualización- DESC	Probable	Duda	Probable	Probable	Duda	Probable
Fallos en la gobernabilidad- FEG	Duda	Duda	Improbable	Duda	Duda	Duda
Desarticulación entre los actores del sistema de Ciencia, tecnología e innovación – DAS	Duda	Probable	Probable	Duda	Duda	Probable
Desfinanciación- DESF	Duda	Probable	Probable	Probable	Duda	Probable
Fallos en la formación de doctores - FAFOD	Duda	Probable	Duda	Probable	Duda	Duda

Fuente: Taller de “expertos” para este ejercicio.

Tabla IV. Opiniones del taller de “expertos” sobre probabilidades condicionales negativas

	FEI	DESC	FEG	DAS	DESF	FAFOD
Fallos en la institucionalidad- FEI	-	Improbable	Improbable	Improbable	Improbable	Improbable
Descontextualización- DESC	Improbable	-	Improbable	Improbable	Improbable	Improbable
Fallos en la gobernabilidad- FEG	Muy improbable	Muy improbable	-	Muy improbable	Muy improbable	Muy improbable
Desarticulación entre los actores del sistema de Ciencia, tecnología e innovación – DAS	Improbable	Improbable	Improbable	-	Improbable	Improbable
Desfinanciación- DESF	Duda	Duda	Improbable	Improbable	-	Improbable
Fallos en la formación de doctores -FAFOD	Duda	Duda	Duda	Improbable	Improbable	-

Fuente: Taller de “expertos” para este ejercicio.

En el siguiente apartado se describe el funcionamiento del método SMIC.

EL MÉTODO SMIC PROB EXPERT

De acuerdo con el manual de ayuda del aplicativo SMIC, el método busca corregir opiniones brutas expresadas por expertos, mediante la consulta de relaciones condicionales, para así conseguir unos resultados netos coherentes (Ayuda SMIC). El método toma las valoraciones subjetivas como probabilidades $P(i)$, asociadas a las hipótesis H_i . En cuanto a las probabilidades condicionales positivas y negativas, son tomadas las probabilidades $P(i/j)$ probabilidad de i si j se presume se realizará, y las $P(i/\bar{j})$ probabilidad de i si j se presume no se realizará. Los resultados netos deben cumplir las siguientes condiciones:

“Estas opiniones brutas deben ser de tal manera que los resultados netos respeten las condiciones que aquí se señalan:

- a) $0 < P(i) < 1$
- b) $P(i/j) \cdot P(j) = P(j/i) \cdot P(i) = P(i, j)$
- c) $P(i/j) \cdot P(j) + P(i/ \text{no}j) \cdot P(\text{no}j) = P(i)$ (Ayuda SMIC)

El aplicativo busca proveer una solución inicial (...) “llamada mediana de repartición de probabilidades sobre los juegos de hipótesis” (Ayuda SMIC). Esta solución es una minimización cuadrática, la menos alejada posible, de lo que sería darle a cada escenario una misma probabilidad (una solución equiprobable). El procedimiento busca distinguir los escenarios que serían más probables de ocurrencia, con base en lo expresado por los expertos.

Adicional a este resultado, la herramienta también realiza un análisis de sensibilidad de las hipótesis más influyentes y dependientes, mediante la estimación de la variación ΔP_j de una probabilidad P_j del evento j , como resultado de una variación de la probabilidad ΔP_i del evento i . Los resultados configuran una matriz de elasticidades de la forma e_{ij} , de la siguiente forma:

$$e_{(ij)} = ((P(i) \cdot \Delta P(j)) / (P(j) \cdot \Delta P(i)))$$

En la matriz de elasticidades:

“(…) los totales marginales en línea dan, por una variación relativa de la probabilidad de i (10 % por ejemplo), las sumas (en valor absoluto) de las variaciones relativas inducidas sobre las probabilidades de otras hipótesis. Esta suma traduce de alguna manera la motricidad de la hipótesis i sobre las otras. De la misma manera, los totales marginales en columna permiten apreciar la dependencia de las hipótesis” (Ayuda SMIC).

El aplicativo SMIC, al acumular los efectos de cada hipótesis permite dar una idea de las hipótesis más influyentes dentro del sistema.

Es importante destacar que las opiniones expresadas son altamente sensibles al momento temporal y a la coyuntura actual desde la cual valoran los expertos, lo que las hace altamente mudables y subjetivas. El ejercicio exploratorio, no tiene alcances de representatividad y se ciñe solamente a explorar la distinción de cierto número de escenarios, del total de los 64 posibles que pueden lograrse con 6 elementos de análisis y sus respectivas hipótesis.

RESULTADOS

La enunciación de escenarios emana del reconocimiento de los resultados de la herramienta SMIC PROB EXPERT, la cual provee una escala de los escenarios que serían más probables, de acuerdo con las opiniones de los expertos, mediante el presente ejercicio exploratorio, el cual podría originar a futuro un ejercicio más amplio y contrastado. El método SMIC recoge las opiniones de los expertos con respecto a la posibilidad de ocurrencia de hipótesis en un horizonte futuro. Con estos valores, se tuvieron los resultados que se observan en la Tabla V:

Tabla V. Probabilidades de los escenarios¹

Escenarios	Posibilidad	FEI	DESC	FEG	DAS	DEF	FAFOD
64 - 000000	El más probable	0 (NO)	0 (NO)	0 (NO)	0 (NO)	0 (NO)	0 (NO)
01 - 111111	Segundo Probable	1 (SI)	1 (SI)	1 (SI)	1 (SI)	1 (SI)	1 (SI)
62 - 000010	Tercero probable	0 (NO)	0 (NO)	0 (NO)	0 (NO)	1 (SI)	0 (NO)
02 - 111110	Cuarto probable	1 (SI)	1 (SI)	1 (SI)	1 (SI)	1 (SI)	0 (NO)
61 - 000011	Poco probable	1 (SI)	1 (SI)	0 (NO)	0 (NO)	1 (SI)	1 (SI)
11 - 110101	Poco probable	1 (SI)	1 (SI)	0 (NO)	1 (SI)	0 (NO)	1 (SI)
47 - 010001	Poco probable	0 (NO)	1 (SI)	0 (NO)	0 (NO)	0 (NO)	1 (SI)
33 - 011111	Poco probable	0 (NO)	1 (SI)	1 (SI)	1 (SI)	1 (SI)	1 (SI)
57 - 000111	Poco probable	0 (NO)	0 (NO)	0 (NO)	1 (SI)	1 (SI)	1 (SI)
09 - 110111	Poco probable	1 (SI)	1 (SI)	0 (NO)	1 (SI)	1 (SI)	1 (SI)
32 - 100000	Poco probable	1 (SI)	0 (NO)	0 (NO)	0 (NO)	0 (NO)	0 (O)
63 - 000001	Poco probable	0 (NO)	0 (NO)	0 (NO)	0 (NO)	0 (NO)	1 (SI)
05 - 111011	Poco probable	1 (SI)	1 (SI)	1 (SI)	0 (NO)	1 (SI)	1 (SI)
17 - 101111	Poco probable	1 (SI)	0 (NO)	1 (SI)	1 (SI)	1 (SI)	1 (SI)
03 - 111101	Poco probable	1 (SI)	1 (SI)	1 (SI)	1 (SI)	0 (NO)	1 (SI)
60 - 000100	Poco probable	0 (NO)	0 (NO)	0 (NO)	1 (SI)	0 (NO)	0 (NO)

Fuente: Este estudio, 2019.

Las probabilidades sobre las hipótesis, redondeadas, ajustadas y con base en el conjunto de “expertos” se pueden apreciar en la Tabla VI:

Tabla VI. Probabilidades simples conjunto de expertos

	Probabilidades
Fallos en la institucionalidad	Duda
Descontextualización	Duda
Fallos en la gobernabilidad	Improbable
Desarticulación entre los actores del Sistema Nacional de CTel	Duda
Desfinanciación	Duda
Fallos en la formación de doctores	Duda

Fuente: Este estudio, 2019.

Estos resultados se pueden complementar con el análisis de sensibilidad de las influencias y dependencias de las hipótesis descrito en la Tabla VII. De acuerdo con las influencias y dependencias, es posible distinguir cuatro regiones:

- Mayor influencia, menor dependencia. Es una zona de hipótesis más influyentes.
- Mayor influencia, mayor dependencia. Es una zona de interacciones complejas.
- Menor influencia, mayor dependencia. Es una zona de hipótesis dependientes.
- Menor influencia, menor dependencia. Es una zona de hipótesis relativamente más autónomas.

¹ Nota: Al seguir las orientaciones del aplicativo, se menciona que los valores expresan las probabilidades de los escenarios. En la presente tabla solo se muestran los escenarios con mayores probabilidades de los 64 = 26 escenarios posibles. El Residuo cuadrático obtenido presenta coherencia (coherencia no débil).

Tabla VII. Resultados del análisis de sensibilidad de influencias y dependencias de las hipótesis

	Influencias	Dependencias
Fallos en la institucionalidad	Más influyente	Menos dependiente
Descontextualización	Más influyente	Menos dependiente
Fallos en la gobernabilidad	Menos influyente	Más dependiente
Desarticulación entre los actores del Sistema Nacional de CTel	Más influyente	Menos dependiente
Desfinanciación	Más influyente	Menos dependiente
Fallos en la formación de doctores	Menos influyente	Menos dependiente

Fuente: Este estudio, 2019.

De acuerdo con el análisis de sensibilidad de las influencias y las dependencias de las hipótesis, es posible apreciar que hay un grupo de hipótesis influyentes (más influyentes y menos dependientes), que son la descontextualización, los fallos en la institucionalidad, la desarticulación entre los actores del sistema y la desfinanciación. Los fallos en la gobernabilidad hacen parte de una hipótesis dependiente (la más dependiente y menos influyentes, y que al parecer responde a las influencias de las anteriores. La hipótesis que alude a los fallos en la formación de doctores es de un carácter más autónomo, con relación a las demás.

a. Descripción de los escenarios más posibles

Tabla VIII. Escenario más probable- Escenario no deseable 64:

Hipótesis	FEI	DESC	FEG	DAS	DESF	FAFOD
Escenario	0	0	0	0	0	0

Fuente: Este estudio, 2019.

El escenario descrito en la Tabla VIII, se caracteriza por la dificultad para superar los fallos en la institucionalidad que afectan la pertinencia de la política pública en Ciencia, Tecnología e Innovación. En el 2034, Colciencias se encuentra con limitaciones en financiación, lo cual no ha permitido ejecutar de manera efectiva las políticas formuladas, y existen falencias en la instrumentalización de la PPCTel.

Tampoco ha sido posible lograr una mayor contextualización de la PPCTel que contribuya a su pertinencia. La Política se ajusta de manera insuficiente a las condiciones y necesidades del contexto colombiano, y sus recursos se orientan para contribuir en lo que se puede, más que en las necesidades para el desarrollo del país. No existen suficientes vinculaciones y articulación entre los actores Empresa-Universidad – Estado, alrededor de problemas y proyectos concretos nacionales.

En cuanto a los fallos en gobernabilidad que inciden en la pertinencia, en este escenario hay una política ineficaz, poco creíble, que no logra satisfacer las demandas de las Instituciones de Educación Superior, y de las empresas. Se encuentra supeditada a los vaivenes de intereses políticos, dependiente de los diferentes gobiernos, y cuestionada por la forma como se ejecutan sus recursos.

Además, no fue posible lograr una adecuada articulación entre actores del sistema. La política no se despliega de manera coherente, consistente y no se le hace adecuado seguimiento.

También se tiene una política desfinanciada, sin recursos suficientes para atender importantes actividades de CTel. No se cuenta con un conjunto claro de mecanismos de financiación de estas iniciativas.

No se logró avanzar en superar los fallos en la formación de doctores, para hacer más pertinente la PPCTel. No hay una acción consistente de convergencia en la formación, entre las áreas de formación de los doctores y los problemas priorizados del país con interés nacional/regional. Se sigue dando la

inestabilidad laboral de los doctores y hay fallos importantes que no generan motivación suficiente por el limitado papel que cumplen los doctores en el país.

Entre las posibles amenazas que han podido llevar a este escenario, se tienen aquellas que afectan la institucionalidad estatal, entre ellas la acentuación de prácticas corruptas, la politización de la gestión pública, y la visión cortoplacista limitada por los periodos de gobierno (Cámara de Comercio de Casanare et al. 2004, 74-77).

Tabla IX. Escenario segundo probable- Escenario 01:

Hipótesis	FEI	DESC	FEG	DAS	DESF	FAFOD
Escenario	1	1	1	1	1	1

Fuente: Este estudio, 2019.

En cuanto a los fallos en la institucionalidad que afectan la pertinencia de la PPCTel descritos en la Tabla IX, en este escenario para el 2034, se logró superarlos, de forma que Colciencias asumió un rol líder, especialmente mediante una financiación suficiente y consistente para este ente. También fue posible superar las incoherencias entre la política formulada y la política ejecutada, y las falencias en la instrumentalización de la PPCTel.

Por su parte, en este escenario se resolvieron favorablemente en el país los problemas de descontextualización que afectaban la pertinencia de la política pública en Ciencia, Tecnología e Innovación, al contar con una política ajustada a las condiciones y necesidades del contexto colombiano, que buscó atender tanto la innovación, como la ciencia y la tecnología, y con una articulación efectiva de los actores Empresa - Universidad – Estado, alrededor de problemas y proyectos concretos Nacionales.

En cuanto a los fallos en gobernabilidad que inciden en la pertinencia, en el 2034 fue posible contar con una Política legítima y eficaz, que resultó coherente, adecuada y creíble, en términos de su posibilidad de satisfacer realmente las demandas de las Instituciones de Educación Superior, y de las empresas, y que se implementó de manera independiente a los fallos en el sistema político, con una proyección de largo plazo y con una ejecución transparente de recursos.

También se logró para el 2034 la resolución de los problemas de desarticulación entre actores del sistema, mediante la consecución de relaciones consolidadas entre la Universidad, la Empresa, el Estado y la Sociedad, así como entre Colciencias y el Ministerio de Educación Nacional frente a la PPCTel. Además, se dio un adecuado proceso de seguimiento y evaluación de la PPCTel.

Sobre el financiamiento del sistema para lograr una mayor pertinencia de la PPCTel, se consiguió un abundante y bien delimitado portafolio de mecanismos de financiación de actividades de la Ctel, con recursos suficientes para el financiamiento.

Finalmente, para el 2034, se dio la resolución de los fallos en la formación de doctores, lo que hizo más pertinente la PPCTel, gracias a un mejor alineamiento en la formación, especialmente con convergencia entre las áreas de formación de los doctores y los problemas priorizados del país con interés nacional/regional. Además, se implementaron medidas para propiciar la estabilidad laboral de los doctores al terminar sus estudios, y la disposición de mecanismos adecuados a la política, que le dieron mayor dinamismo al papel de la Ctel en cuanto a sistema de puntos por producción y el rol que cumplen los doctores en el País.

El contar con una visión de largo plazo, con la cual se han comprometido los actores y la institucionalidad, ha conducido a una mayor gobernanza de la Ctel, en tanto posibilitó mejores engranajes del sistema con la política. En términos de lo enunciado por Maloney y Bitrán (2013), la institucionalidad debe obedecer a un diseño que logre un dimensionamiento sistémico de la política y un conjunto de reglas de juego, instancias, reglas e incentivos, que faciliten el engranaje del sistema para promover la participación y articulación de sus actores y el logro de los objetivos mismos de la política (Maloney y Bitrán 2013, citado en Jerez Cortés 2018).

Tabla X. Escenario tercero probable- Escenario 62:

Hipótesis	FEI	DESC	FEG	DAS	DESF	FAFOD
Escenario	0	0	0	0	1	0

Fuente: Este estudio, 2019.

En el escenario 62 descrito en la Tabla X, se tiene para 2034 la dificultad para superar los fallos en la institucionalidad que afectan la pertinencia de la política pública en Ciencia, Tecnología e Innovación. Se tiene un papel prestablecido para Colciencias, de manera que no cumple un rol líder a la hora de instrumentalizar la PPCTel.

Además, se aprecia que la PPCTel está descontextualizada y resulta poco pertinente, con relación a las necesidades y prioridades del contexto colombiano. Hay limitantes en el relacionamiento de los actores Empresa- Universidad – Estado, y estas articulaciones escasamente se hacen alrededor de problemas y proyectos concretos nacionales, y más de necesidades empresariales específicas con limitado impacto en la generación de capacidades para todo el sistema nacional.

También se aprecia en este escenario que la política resulta poco creíble, y se percibe que no logra satisfacer las demandas de las Instituciones de Educación Superior, y de las empresas. Es una Política cuestionada por la forma como se ejecutan sus recursos. La política no se despliega de manera consistente y no se le hace adecuado seguimiento.

Tampoco fue posible superar los fallos en la formación de doctores, para hacer más pertinente PPCTel, especialmente a la hora de conseguir mayor convergencia en la formación, entre las áreas de formación de los doctores y los problemas priorizados del país con interés nacional/regional. Se sigue dando la inestabilidad laboral de los doctores y hay fallos importantes que no generan motivación suficiente por el limitado papel que cumplen los doctores en el País.

Sin embargo, en cuanto al financiamiento del sistema para lograr una mayor pertinencia de la Política, sí se consiguió contar con un abundante y bien delimitado portafolio de mecanismos de financiación de actividades de la Ctel, con recursos suficientes para su financiamiento.

La política contó con financiamiento suficiente, pero aun así no se logró que fuera más pertinente, o que lograra superar los fallos en institucionalidad, gobernabilidad, contextualización, articulación de los actores y pertinencia en la formación de los doctores. Los recursos apoyaron actividades, los cuales fueron destinados con criterios técnicos, pero sin un impacto suficiente en las necesidades apremiantes locales o de País.

Según De Almeida y Arrechavaleta, la estrategia de articulación de la PPCTel, junto con la de educación superior, y su financiamiento, debe obedecer más a un diseño apropiado y no resultar una mera copia de experiencias exitosas del primer mundo. En su análisis, los problemas de falta de infraestructura y tejidos social y económico, y la presencia de una variedad de problemáticas sociales, deberían llevar a una política contexto-céntrica, que contribuya al desarrollo social sostenible. Finalmente, argumentan los autores, que debe perfeccionarse el sistema de gestión financiera, como vía principal para hacer más efectivas las inversiones, y que ello no se resuelve con el aumento de los recursos o de las partidas presupuestarias para ejecución (De Almeida y Arrechavaleta 2017). El aumento de los recursos, sin otras acciones, no genera el impulso necesario para hacer más pertinente la política.

Tabla XI. Escenario cuarto probable– Escenario 02:

Hipótesis	FEI	DESC	FEG	DAS	DESF	FAFOD
Escenario	1	1	1	1	1	0

Fuente: Este estudio, 2019.

Para 2034, sobre los fallos en la institucionalidad que afectan la pertinencia de la política pública en Ciencia, Tecnología e Innovación, fue posible acertar en el rol y liderazgo de Colciencias, especialmente mediante una financiación suficiente y consistente para este ente. También fue posible una adecuada articulación entre la política formulada y la política ejecutada.

En cuanto a este escenario, se lograron resolver los problemas de descontextualización, mediante una política ajustada a las condiciones y necesidades del contexto colombiano, que buscó atender tanto la innovación, como la ciencia y la tecnología, y con una articulación efectiva de los actores Empresa-Universidad – Estado, alrededor de problemas y proyectos concretos nacionales.

Sobre los fallos en gobernabilidad se pudo contar con una política legítima y eficaz, que resultó coherente, adecuada y creíble, en términos de su posibilidad de satisfacer realmente las demandas de las Instituciones de Educación Superior, y de las empresas, con una proyección de largo plazo y una ejecución transparente de recursos.

Se resolvieron los problemas de desarticulación entre actores del sistema, mediante la consecución de relaciones consolidadas entre la Universidad, la Empresa, el Estado y la Sociedad, así como entre Colciencias y el Ministerio de Educación Nacional frente a la PPCTel.

Con relación al financiamiento del sistema, se cuenta con un portafolio de mecanismos de financiación de actividades de la Ciencia, Tecnología e Innovación, con recursos suficientes.

A pesar de todo ello, no fue posible avanzar en superar los fallos en la formación de doctores, para hacer más pertinente la PPCTel. No hay una acción consistente de convergencia en la formación, entre las áreas de formación de los doctores y los problemas priorizados del país con interés nacional/regional. Se presenta inestabilidad laboral de los doctores y hay fallos importantes que no generan motivación suficiente por el limitado papel que cumplen los doctores en el país.

Sobre las razones para llegar a este escenario, de acuerdo con Brunner (1989), se menciona que en América Latina ha existido un limitado desarrollo endógeno de la base científica y tecnológica, que se habría combinado con una educación superior articulada alrededor de carreras "blandas" de calidad heterogénea y, según el autor, orientada hacia la integración cultural de las masas.

Núñez por su parte, destaca la percepción empobrecida por parte de los sectores más activos - incluidas las propias comunidades científicas - del significado y la importancia social de la ciencia.

Tal carencia histórica, sostiene el autor, se vincula estrechamente a una definición exigua de la identidad cultural y a la mera recepción de la transferencia tecnológica en sistemas nacionales, desde los países más desarrollados, resultando todo ello en una combinación de carencias, que incluyen la insuficiencia de una cultura científica, la ausencia de identidad cultural y la noción difusa y acrítica del propio contexto, para la orientación del desarrollo. (Núñez 1999).

CONCLUSIONES

Los expertos valoradores en el ejercicio mantienen cierto escepticismo sobre todos los ejes axiales, especialmente sobre los fallos en gobernabilidad, hipótesis que al parecer tiene relaciones de dependencia frente a las demás, con relación a la pertinencia de la PPCTel.

Considerando los resultados del presente ejercicio, se aprecia además que la hipótesis de los fallos en la formación de doctores es relativamente autónoma frente a las demás, y que estaría condicionada por procesos históricos y sociales del desarrollo de la educación superior y la ciencia en el país. Por su parte, la financiación de las actividades de ciencia, tecnología e innovación, resulta en una condición clave a la hora de darle dinamismo a la política y a sus logros, pero se aprecia que el sólo aumento de las partidas presupuestales para ampliar los montos y el portafolio de actividades de CTel, por sí mismo no resuelve muchas de las problemáticas y no consigue que la PPCTel, se haga más pertinente.

BIBLIOGRAFÍA

BRUNNER, J. (1989). Recursos humanos para la investigación en América Latina, FLACSO - IDRC, Canadá.

CÁMARA DE COMERCIO DE CASANARE et al. (2004). Agenda interna de competitividad y productividad de Casanare. Yopal, Casanare.

DE ALMEIDA, Ó. y ARRECHAVALA, N. (2017). El financiamiento, la ciencia, la tecnología e innovación y la educación superior en los países en vías de desarrollo. Revista Cubana de Educación Superior, 36(3), 4-19. Recuperado en 17 de agosto de 2019, de http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0257-43142017000300001&lng=es&tng=es.

GLASER, B. (1978). Theoretical sensitivity: Advances in the Methodology of Grounded Theory. Mill Valley, C. A.: Sociology Press.

GLASER, B. y STRAUSS, A. (1967). The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research. London UK: Aldine Transaction.

GODET, M. y DURANCE, P. (2007). Prospectiva Estratégica: problemas y métodos. Cuadernos de LIPSOR, 104.

GODET, M. y DURANCE, P. (2011). La prospectiva estratégica para las empresas y los territorios. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. 156.

"La Prospective: Pour penser et agir autrement". Michel Godet, última modificación 21 de octubre de 2018, último acceso 26 de agosto de 2019, <http://www.lapropective.fr>

MALONEY, W. y BITRÁN, E. (2013). Innovación para la competitividad. Bogotá D.C.: Outline. Citado en: Jerez Cortés, Guillermo. (2018). "El capital relacional y la innovación tecnológica: análisis del efecto moderador del capital estructural y el capital humano. Estudio de caso en el sector manufacturero colombiano". Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales. Universidad Autónoma de Madrid. Disponible en: https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/686572/jerez_cortes_guillermo.pdf?sequence=1&isAllowed=y

MOJICA, F. (1999). Prospectiva y construcción de escenarios para el desarrollo territorial. Santiago de Chile, MIDEPLAN.

Menú de ayuda, aplicativo SMIC PROB EXPERT, Lipsor. Descargado de: www.lapropective.fr

NÚÑEZ JOVER, J. (1999). La Ciencia y la Tecnología como procesos sociales: lo que la educación científica no debería olvidar. La Habana: Editorial Félix Varela.

STRAUSS, A. y CORBIN, J. (2002). Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada (Primera edición ed.). Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.

VELÁSQUEZ ARBOLEDA, Ó. H. (2018). "El desarrollo de la Política Pública de Ciencia, Tecnología e Innovación como un despliegue estratégico, en las instituciones de educación superior colombianas". Tesis doctoral. Doctorado en Ingeniería- Industria y Organizaciones, Facultad de Minas, Universidad Nacional de Colombia.

VELÁSQUEZ, O., MONTOYA, I. y ALCÁNTAR, J. (2019). La Pertinencia de la Política Pública de Ciencia, Tecnología e Innovación (PPCTel) en Colombia: Una Mirada Desde las Instituciones de Educación Superior (IES). En: Revista Debates sobre Innovación. Volumen 2, Número 1, enero 2019.

BIODATA

Iván MONTOYA RESTREPO: Colombiano; iamontoyar@unal.edu.co; Doctor en Ciencias Económicas; Magíster en Administración; Profesor Titular, Facultad de Ciencias Agrarias, Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Colombia; Grupo de Investigación Modelamiento y Análisis Energía Ambiente Economía; Producción Académica e investigativa:

http://scienti.colciencias.gov.co:8081/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0000191370

Óscar Hernán VELÁSQUEZ ARBOLEDA: Colombiano; ohvelasquez@elpoli.edu.co ; Doctor en Ingeniería: Industria y Organizaciones; MSc. en GTH; Profesor Asociado, Facultad de Ciencias Agrarias, Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid; Medellín, Colombia; Grupo de Investigación GIBA; Producción Académica e investigativa:

http://scienti.colciencias.gov.co:8081/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001349997

Alexandra MONTOYA RESTREPO: Colombiana; lamontoyar@unal.edu.co; Doctora en Ciencias Económicas; Magíster en Administración; Profesora Titular, Facultad de Minas, Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Colombia; Grupo de Investigación Management & Marketing; Producción Académica e investigativa:

http://scienti.colciencias.gov.co:8081/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0000191264



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 169-188
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

La dialéctica de la utopía en la primera época de Leopoldo Zea (1940-1954)

The Dialectic of Utopia in Leopoldo Zea's Early Work (1940-1954)

Iver A. BELTRÁN GARCÍA

<https://orcid.org/0000-0001-9761-9878>

ivehr@hotmail.com

Universidad de Chalcatongo, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872536>

RESUMEN

Muestro que la obra de Zea presenta una estructura objetiva, la "dialéctica de la utopía", la cual también constituye una forma de interpretar esa obra y un método histórico independiente de la misma. Para ello, tomo en cuenta toda la producción filosófica de este filósofo en el período 1940-1954, aunque centrándome en el análisis y la interpretación de tres textos clave. De esta manera, esclarezco el sentido de la ideología y la utopía en el pensamiento del filósofo mexicano y propongo un método que organiza los datos históricos con sentido progresista y sin renunciar al rigor epistemológico.

Palabras clave: Dialéctica, ideología, utopía, Leopoldo Zea, Karl Mannheim.

ABSTRACT

My goal here es to show an objective structure in Zea's work: the "dialectic of utopia", which is also a way of interpreting that work and a historical method independent of it. To do this, I take into account all the philosophical production of this philosopher in the period 1940-1954, although focusing on the analysis and interpretation of three key texts. Thus, I clarify the sense of ideology and utopia in the thought of the Mexican philosopher and propose a method for organizing historical data in a progressive sense and without renouncing epistemological rigor.

Keywords: Dialectic, ideology, utopia, Leopoldo Zea, Karl Mannheim.

Recibido: 10-02-2020 • Aceptado: 06-04-2020



INTRODUCCIÓN

Objetivo. En el presente artículo mostraré que, durante la *Primera época* (1940-1954) de la obra de Leopoldo Zea, está presente un esquema interpretativo que he denominado “dialéctica de la utopía”.

Este esquema, sin embargo, no forma parte de las ideas que el filósofo mexicano plantea explícitamente o que desarrolla de manera indirecta, ni es tematizado por la bibliografía secundaria. En cambio, está presente en su obra de tres maneras: (i) constituye una estructura objetiva (quizás no intencional, o inconsciente) que opera en los análisis de Zea y los vertebramos; (ii) funciona como una forma de interpretar (nosotros, sus lectores) la obra de este filósofo; y (iii) puede ser utilizado como un método histórico independientemente de los análisis de Zea y de sus planteamientos filosóficos, para organizar datos históricos en general.

Método. Este artículo toma como objeto únicamente las obras del filósofo mexicano del período 1940-1954, evitando referirse a las de los períodos posteriores. Esto se debe, en primer lugar, al carácter histórico del artículo mismo; en segundo lugar, a la restricción de espacio; y, en tercer lugar, a que mi argumentación exige un proceso de análisis e interpretación que, por su detenimiento, no puede ser extendido más allá de un conjunto limitado de textos. Por otra parte, utilizo ampliamente la bibliografía secundaria para orientar y profundizar dicho proceso, pero reservo la mención de la misma a las notas, con el fin de que no entorpezca la exposición principal.

Limitaciones. Aunque tomo en cuenta las ideas de Zea sobre su propia obra y proporciono elementos para una lectura crítica, no evalúo sus planteamientos, sus interpretaciones o sus análisis históricos. Además, si bien considero toda la producción de este filósofo en el período estudiado (libros, ensayos y artículos especializados), centro mi estudio en el análisis y la interpretación de tres textos, por lo cual mis conclusiones no tienen carácter definitivo, sino que han de entenderse como hipótesis fundadas acerca del conjunto de la obra filosófica de Zea en su primera época.

Importancia. El artículo tiene un doble valor: por una parte, sirve para comprender mejor la obra de Zea en su *Primera época*, en tanto profundiza y precisa el sentido de la ideología y la utopía en esa obra; por otra parte, hace visible y formula un determinado método (originado en la misma obra, pero útil más allá de ella), el cual permite organizar los datos históricos destacando en cada circunstancia las ideas orientadas al cambio del orden social y las que lo obstaculizan, sin renunciar a la búsqueda de la objetividad y la verdad.

Período estudiado. En este artículo me refiero como *Primera época* al período del trabajo de Zea que inicia en 1940 y termina en 1954. Hay múltiples razones para la elección de esas fechas, pero las principales son las siguientes. Primeramente, 1940 es el año en que este filósofo publica sus primeros trabajos filosóficos. En segundo lugar, entre 1953 y 1954, los temas que hasta entonces habían dominado la obra de Zea (la historia de las ideas, la reflexión sobre la realidad y la filosofía de México, y la formulación de un proyecto filosófico), sin dejar de ser importantes, dejan el primer plano a la construcción de una filosofía de la historia americana. Por último, en 1953 este filósofo publica un resumen de sus trabajos anteriores, *América como conciencia*,¹ y en 1954 da a luz una reseña sobre Mannheim que cumple una función doble: por una parte, explicita la importancia que en sus obras anteriores tuvo el estudio de la ideología, y, por otra parte, como se verá, anuncia la relevancia del tema de la utopía en su obra posterior.²

¹ Resumen, pero no sólo eso. Por ejemplo, Carranco (c1991) ve en *América como conciencia* la primera parte de la filosofía de la historia americana de Zea.

² Si bien es cierto que tal forma de dividir el trabajo de Zea requiere una fundamentación amplia y detallada, el desarrollo de dicha fundamentación en este artículo nos apartaría del objetivo principal. Es posible, sin embargo, apuntar lo siguiente. F. Miró (1977, pp. 11-15) distingue en la obra de Zea tres etapas iniciales: primera, de historia de las ideas; segunda, de filosofía de lo mexicano; tercera, de meditación sobre la realidad latinoamericana. Para R. Fournet-Betancourt (1988), la obra de Zea tiene como sentido la “pasión por comprender y transformar el mundo histórico en el que necesariamente encuentra su contexto”, y ese sentido se expresa a través de tres formas o figuras: la historia de las ideas, la filosofía de la historia latinoamericana y la filosofía de la liberación. Dussel (1992) señala cuatro vertientes o direcciones en la obra de Zea: la historia de las ideas, la filosofía de la historia latinoamericana, el camino de la universalidad y la definición de un horizonte problemático. Lo que llamo “*Primera época*”, y que tiene como base lo que Kozel (2012, p. 283; 2015, pp. 12-13) denomina período “pre-toyñbeeano”, incluye la primera y la segunda etapas de Miró, la primera forma o figura de Fournet-Betancourt, y obras

Estructura. En el apartado 1, analizaré y contextualizaré un *Pasaje clave*, estableciendo la relación entre Zea y K. Mannheim y discriminando los sentidos básicos del término “ideología”, con el fin de destacar que, en lo que toca al estudio del fenómeno ideológico, el pensamiento de Zea es animado por un espíritu de objetividad y verdad. En el apartado 2, efectuaré el análisis y la interpretación de una reseña de Zea sobre Mannheim y distinguiré dos sentidos del término “utopía”, con el propósito de examinar y precisar mínimamente la dialéctica de la utopía. En el apartado 3, explicaré la forma en la que se hace presente la dialéctica de la utopía en un trabajo de Zea de historia de las ideas.

1. MANNHEIM, ZEA Y EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA

Este apartado tiene como propósito mostrar que el pensamiento de Zea está animado por un espíritu de objetividad y verdad; espíritu que, como veremos, está en el núcleo de la utopía, si entendemos a ésta en el sentido que le confiere Zea. Para ello, analizaré el contenido explícito e implícito del *Pasaje clave*, estableciendo la relación entre Mannheim y Zea y ubicando tal pasaje en el contexto del libro al que pertenece, y diferenciaré tres sentidos básicos del término “ideología”.

Pasaje clave

El pasaje que tomaré como punto de partida forma parte del libro de Zea *El positivismo en México*, de 1943:

[*Pasaje clave*]

Karl Mannheim sostiene la tesis, a la que me adhiero, de que toda *ideología* es expresión de una determinada clase social, la cual justifica los intereses que le son propios por medio de una doctrina o teoría que es a la que Mannheim llama *Ideología*. Cada clase o grupo social determinado tiene una serie de ideas, un conjunto doctrinal, que es expresión de sus intereses. Hay así una ideología propia de una casta sacerdotal, de una casta militar o de una casta desheredada. Hay una ideología burguesa y una ideología proletaria. Cada uno de estos grupos sociales justificará por medio del conjunto de sus ideas, el derecho al puesto que tiene, o bien el derecho a tomarlo (Zea: 1943, p. 38).

El pasaje forma parte de la Introducción al libro mencionado, y, como precisaré abajo, su objetivo consiste en justificar la forma en que Zea estudia en ese libro al positivismo en la historia de México.

De acuerdo con un análisis del contenido explícito, en el pasaje se destacan dos planteamientos principales:

- i) La ideología consiste en un vínculo entre ciertas ideas y un determinado grupo social concreto (sacerdotes, militares, desheredados, burgueses, proletarios, etc.), de forma que las ideas expresan y justifican los intereses de ese grupo.
- ii) Los intereses del grupo social pueden orientarse a la conservación del poder político y del orden social existente, o a la conquista y transformación de los mismos.

Como veremos en lo que sigue, el primer planteamiento se refiere a una característica de la sociología del conocimiento de Mannheim, el *vínculo ideas-circunstancias*, mientras que el segundo está relacionado con la distinción que este sociólogo efectúa entre ideología y utopía.

Pero, para entender suficientemente el sentido de estos planteamientos, es necesario contextualizar el *Pasaje clave* relacionándolo con las ideas básicas de Mannheim en *Ideología y utopía*. De ese modo se hará visible, en el contenido implícito de tal pasaje, el espíritu de objetividad y verdad que Zea comparte con Mannheim.

representativas de las cuatro vertientes o direcciones de Dussel. Para precisar la producción filosófica en general de Zea, me he valido de las compilaciones bibliográficas de Vargas (1992) y Hernández (2004).

Contenido implícito del *Pasaje clave*. Primera contextualización

El libro del sociólogo alemán *Ideología y utopía*, en su primera edición alemana, data de 1936, y aparece traducido al español en 1941. Dado que tal traducción es la citada por Zea en su *Primera época*, conviene tomarla como base (especialmente en sus capítulos primero, segundo y cuarto) para desenvolver el contenido implícito del *Pasaje clave*.

En dichos capítulos, Mannheim expone su sociología del conocimiento como método para el estudio de las ideas. Este método posee las siguientes cuatro características. (Los nombres de las mismas no provienen del sociólogo alemán; los utilizo únicamente con fines expositivos.)

[Características de la sociología del conocimiento]

- 1) El *vínculo ideas-circunstancias*. Mannheim retoma el escepticismo moderno sobre la posibilidad de un conocimiento objetivo y verdadero independientemente de sus circunstancias socio-históricas. Así, asume la hipótesis de que todo conjunto de ideas expresa los intereses de un grupo social concreto. Conforme a tal hipótesis, un conjunto de ideas constituye una ideología, siempre y cuando ésta, la ideología, sea entendida en un sentido “total”, es decir, como un conjunto de ideas o pensamiento que implica una concepción del mundo, incluyendo presupuestos ontológicos, epistemológicos y valorativos. (Cfr. Mannheim: 1941, pp. 2-29; 49-53)
- 2) La *búsqueda de una mayor objetividad y de una verdad aproximada*. Mannheim tiene conciencia de que, históricamente, el mencionado escepticismo ha conducido a un relativismo epistemológico radical, es decir, a negar la posibilidad de todo conocimiento objetivo y verdadero, y, por tanto, la posibilidad de un conocimiento científico de la historia de las ideas. Movido por tal conciencia, este sociólogo intenta superar dialécticamente dicho escepticismo, conservando como hipótesis la vinculación entre las ideas y su contexto histórico-social, pero sustituyendo el relativismo radical por un relativismo moderado (“relacionismo”), conforme al cual, si bien el conocimiento no puede alcanzar una objetividad absoluta ni una verdad definitiva, sí puede, en cambio, avanzar hacia una mayor objetividad y hacia una verdad aproximada, en la medida que las circunstancias históricas y sociales lo permiten. (Cfr. *ibid.* pp. 29-48; 67-74; 86-95.)
- 3) La *visión superadora*. Para Mannheim, lo que hace posible esa nueva objetividad, esa verdad aproximada, es el control crítico del propio pensamiento, el cual consiste en determinar las limitaciones de las ideas estudiadas por el científico, pero también las limitaciones del pensamiento del científico mismo, con la intención de obtener —comparativamente— una visión más amplia, más comprehensiva, esto es, un conocimiento más objetivo y una verdad más aproximada. (Cfr. *ibid.* pp. 29-48; 74-77; 86-95).
- 4) La *valoración de las ideas estudiadas*. Una consecuencia destacada del relacionismo de Mannheim, es que el científico no se limita a establecer la vinculación entre las ideas y su contexto histórico-social, sino que, gracias a su más comprehensiva visión, puede comparar las ideas estudiadas e identificar los casos en que esas ideas, a partir del interés del grupo social al que expresan y justifican, descuidan u ocultan aspectos o elementos de la realidad. (Cfr. *ibid.* pp. 29-48; 77-86.)

Las cuatro *Características de la sociología del conocimiento* son reconocibles en el contenido del *Pasaje clave*. Así, el *vínculo ideas-circunstancias* pertenece al contenido explícito.³ Por su parte, la *búsqueda de una*

³ A diferencia de Raat o Shulgovsky, T. Medin (cfr. 1983, p. 133) ha percibido agudamente que, en el pensamiento de Zea, la relación de las ideas con las circunstancias es a la vez activa y pasiva, en el sentido de que, siendo la filosofía una respuesta a problemas de la

mayor objetividad y de una verdad aproximada y la visión superadora forman parte del contenido implícito del mismo pasaje, pues determinan el espíritu con el que Zea estudia en general la historia de las ideas. La valoración de las ideas estudiadas se hace notar en el Pasaje clave cuando este filósofo distingue entre ideas que buscan la conservación del orden social e ideas que persiguen la transformación del mismo.

De esta manera es como se pone de manifiesto el espíritu de objetividad y verdad que alienta en el Pasaje clave.⁴

Al respecto, debo observar que las características señaladas, además de ser reconocibles en el Pasaje clave, pueden percibirse en la forma que Zea concibe explícitamente su trabajo intelectual a lo largo de su Primera época. Un ejemplo de ello es el capítulo II de *América como conciencia*, libro de 1953. Ese capítulo reproduce los pasajes principales de *En torno a una filosofía americana*, texto de Zea publicado en 1945, el cual, a su vez, recoge tres conferencias pronunciadas por este filósofo en 1942; y, por tanto, contiene planteamientos representativos del modo de pensar de Zea a lo largo de dicha época. Específicamente, las *Características de la sociología del conocimiento* están presentes en los planteamientos siguientes: el *Vínculo ideas-circunstancias*, en el escepticismo sobre la posibilidad de las verdades atemporales, válidas para todo tiempo y espacio, y en la tesis relacionada de que “La verdad de cada hombre o generación no viene a ser sino la expresión de una determinada concepción del mundo y de la vida” (Zea: 1945, p. 26; 1953, p. 39); la *Valoración de las ideas estudiadas*, en la observación de que la concepción del mundo y de la vida de cada hombre matiza su visión de la realidad, de modo que “un hombre o una generación no verán de la realidad sino aquella parte que se encuentre teñida por el color de dicha concepción” (Zea: 1945, p. 30; 1953, p. 42); la *Búsqueda de una mayor objetividad y de una verdad aproximada*, en la idea de los grados de circunstancialidad, la cual plantea que, si bien toda verdad es circunstancial, hay verdades válidas sólo para una persona, válidas para un grupo, y válidas para todos los hombres, debido a que también existen circunstancias personales, compartidas por un grupo, y compartidas por la humanidad en su conjunto (cfr. Zea: 1945, p. 31; 1953, pp. 43-44);⁵ la *Visión superadora*, en la forma de entender la filosofía, en el sentido de que ésta “No se conforma con resolver los problemas de un hombre o grupo de hombres, sino que trata de resolver los problemas de todos los hombres” (Zea 1945:31-32; 1953:44).

El filósofo mexicano, además de las características del método, comparte con Mannheim los sentidos que este sociólogo asigna a los términos “ideología” y “utopía” (cfr. Mannheim: 1941, pp. 35-36, 169-171). No debemos confundir el sentido general, o “total”, de la ideología (conforme al cual todo conjunto de ideas posee carácter ideológico por estar vinculado a unas circunstancias histórico-sociales), con su sentido específico (de acuerdo con la cual la ideología, en cambio, se refiere únicamente a algunos conjuntos de ideas opuestas a la utopía). La ideología, en su sentido específico, incurre en el descuido u ocultamiento de aspectos o elementos de la realidad porque el interés del grupo social concreto al que expresa es la *conservación* del orden social existente; mientras que la utopía cae en el mismo descuido u ocultamiento, pero, en su caso, debido a que el interés del grupo social concreto al que se vincula es la *transformación* de ese orden social. Estos dos sentidos de la “ideología” y la “utopía”, asimilados por Zea del análisis de Mannheim, también forman implícitamente parte del Pasaje clave, en tanto que ahí hace referencia a las ideas conservadoras o revolucionarias que justifican los intereses de determinados grupos sociales; pero el sentido que este filósofo

circunstancia, tiene un aspecto o momento pasivo (refleja esos problemas), pero también un aspecto o momento activo (propone soluciones para los mismos). Así ha de entenderse el *vínculo ideas-circunstancias*.

⁴ En la bibliografía secundaria se menciona la relación de Zea con Mannheim en lo que toca al *vínculo ideas-circunstancias*, pero se dejan en silencio las otras características. Por ejemplo, cfr. Raat (1969, pp. 180-181), Medin (1998, pp. 57-58) y Hernández (2004, pp. 76-78).

⁵ La idea de Zea de los grados de circunstancialidad constituye el trasfondo directo del concepto de universalización de la utopía, que formularé más adelante y que está sistemáticamente conectado con la dialéctica de la utopía. Gómez-Martínez (1997, pp. 32-36) explica el enlace entre circunstancialidad y universalidad en el seno de dicha idea, y Crespo (2015) aclara ese mismo enlace al documentar la recepción de las ideas de Zum Felde por el filósofo mexicano. La idea de los grados de circunstancialidad ha sido objeto de crítica por parte de A. Villegas (1960, pp. 147-142, 211-231) y de M. Vera (1982, p. 290-298), pero, a mi juicio, el concepto de “universal concreto” (precisado y contextualizado por Medin, 2005) permite superar tal crítica.

otorga explícitamente en ese mismo pasaje al término “ideología”, es distinto al del sociólogo alemán.

En efecto. Dentro del análisis de Mannheim de *Ideología y utopía*, la ideología, en su sentido específico, y la utopía, no tienen un concepto que las abarque a ambas exclusivamente, como estilos de pensamiento que descuidan u ocultan aspectos o elementos de la realidad, pues la ideología, en su sentido “total”, no se limita a ellos (a la ideología en su sentido específico y a la utopía), sino que designa a todo pensamiento en tanto vinculado a sus circunstancias histórico concretas, y, por tanto, incluye a la sociología del conocimiento. En el análisis del sociólogo alemán existe, pues, un espacio vacío, y Zea, al retomar las ideas de Mannheim, rellena ese espacio vacío con un tercer sentido del término “ideología”. Para Zea, la ideología, en ese tercer sentido, propio del filósofo mexicano y no del sociólogo alemán, se refiere a las ideas que incurren en descuido u ocultamiento de la realidad, en contraste con la sociología del conocimiento, que se caracteriza por el proyecto de superar tales limitaciones.

Así, pues, aunque en el *Pasaje clave* están presentes implícitamente las *Características de la sociología del conocimiento* y los sentidos que Mannheim confiere a la ideología y a la utopía, al mismo tiempo encontramos que, de forma explícita, Zea utiliza el término “ideología” en un sentido propio, ajeno al sociólogo alemán.

A partir de lo anterior, es necesario distinguir los diferentes sentidos del término “ideología”, y, con él, de sus variantes. (*El subíndice indica en cada caso el sentido en que debe entenderse dicho término.*)

[*Sentidos del término “ideología”*]

- *Primer sentido: ideología₁*. (i) Cualquier conjunto de ideas, en tanto (ii) vinculado con sus circunstancias histórico-concretas, y en tanto (iii) relacionado con la concepción de la vida y con los presupuestos ontológicos, epistemológicos y valorativos que le dan marco. Este sentido, conforme al cual tanto la sociología del conocimiento de Mannheim como la historia de las ideas de Zea son ideologías, proviene del análisis del sociólogo alemán.
- *Segundo sentido: ideología₂*. (i) Conjunto de ideas que (ii) descuida u oculta aspectos o elementos de la realidad, y que (iii) expresa el interés de un grupo por conservar el orden social. En este otro sentido, que también proviene del análisis del sociólogo alemán, ni la sociología del conocimiento de Mannheim ni el pensamiento filosófico de Zea (tal como éste mismo lo concibe) son ideologías, y la ideología se opone a la utopía.
- *Tercer sentido: ideología₃*. (i) Cualquier conjunto de ideas que (ii) descuida u oculta aspectos o elementos de la realidad. Por tanto, incluye tanto a la ideología₂, como a la utopía. En este sentido, que no proviene del análisis de Mannheim, sino que es exclusivo de Zea, tampoco la sociología del conocimiento, y tampoco el pensamiento de este filósofo, son ideologías, debido a que se plantean a sí mismos como un conocimiento científico, con pretensión de objetividad y verdad.

En lo anterior he mostrado que Zea (en el *Pasaje clave* y, en general, en el proyecto intelectual de su *Primera época*) comparte con Mannheim el espíritu de verdad y objetividad al estudiar el fenómeno ideológico, y he discriminado los sentidos básicos del término “ideología”. Pasemos ahora a desvelar la otra parte del contenido implícito en el *Pasaje clave*.

Contenido implícito del *Pasaje clave*. Segunda contextualización

Ya indiqué que el *Pasaje clave* pertenece al libro de Zea *El positivismo en México*, de 1943. Se trata de su primer libro publicado, y consiste en un estudio de historia de las ideas.⁶ El pasaje, como mencioné, forma parte de la Introducción del libro, y está articulado con la explicación de este filósofo sobre la semejanza entre

⁶ En este lugar no puedo extenderme explicando el contexto histórico de los tres libros de Zea de historia de las ideas en la década de los cuarenta (1943, 1944, 1949), ni su significación para la historia de las ideas en general de América Latina, pero remito a Ardao (1978).

la relación que mantiene el positivismo de Comte con su circunstancia histórico-social, y la que mantiene el positivismo mexicano con la suya (cfr. Zea: 1943, pp. 39-43). La propuesta de Zea es que el positivismo de Comte expresa y justifica a la burguesía europea, en tanto que el positivismo mexicano expresa y justifica a la burguesía mexicana, pero precisando que una burguesía y otra eran muy diferentes entre sí. En el caso de la europea, Zea se refiere a una burguesía industrial, capitalista, mientras que, en el caso de la mexicana, se trata de un conjunto de latifundistas y funcionarios, los cuales, lejos de competir con la burguesía extranjera, se limitaban a beneficiarse marginalmente de las concesiones que el gobierno hacía a la burguesía europea y estadounidense.⁷

De acuerdo con la interpretación histórica de Zea (cfr. *ibid.* pp. 37-51), en ambos casos el positivismo constituye una reacción al pensamiento ilustrado. En Francia, la Ilustración, después de influir en el movimiento revolucionario de 1789 por medio del cual la burguesía llega al poder, alimenta también con sus ideas a otros grupos sociales que rivalizan con la burguesía y que abrigan la pretensión de arrebatarle a ésta el poder, de manera que, para contrarrestar el pensamiento y la acción transformadores de esos otros grupos, la burguesía sustituye el pensamiento ilustrado por el positivismo de Comte, el cual se orienta al ideal del orden antes que al de la libertad. Similarmente, en México, las ideas de los ilustrados (y, en general, las ideas filosóficas europeas y estadounidenses), después de inspirar la Guerra de Independencia y la Reforma liberal, y luego de contribuir con ello a desplazar del poder al Imperio español y a grupos de interés como el clero y la milicia, al llegar los liberales al poder, son consideradas por éstos como responsables del estado de anarquía prevaleciente, debido a que, a juicio de esos mismos liberales, tales ideas fomentan el abuso de la libertad, y son sustituidas por el positivismo, viendo en esta filosofía —al igual que lo vieron en Francia— un deseable espíritu de orden.⁸

En esta interpretación histórica que Zea efectúa en *El positivismo en México*, podemos identificar los tres sentidos de la ideología diferenciados arriba. En el primer sentido, el estudio histórico de Zea, al igual que las ideas que él estudia (principalmente el pensamiento ilustrado y el positivismo), son ideologías¹, en tanto están vinculados a una circunstancia socio-histórica concreta y en tanto enmarcados dentro de una concepción de la vida y unos presupuestos ontológicos, epistemológicos y valorativos. En el segundo sentido, sólo el positivismo, como un conjunto de ideas conservadoras, merece el nombre de ideología², mientras que el pensamiento ilustrado, como un conjunto de ideas revolucionarias, ha de ser entendido, en contraste, como utopía. En el tercer sentido, tanto el positivismo como el pensamiento ilustrado son ideologías³, pues uno y otro, al expresar intereses contrapuestos, descuidan u ocultan elementos o aspectos de la realidad.

Además, en la misma explicación histórica de *El positivismo en México* pueden distinguirse las cuatro *Características de la sociología del conocimiento*, presentes en la forma en que este filósofo realiza su historia de las ideas: Zea busca la relación del pensamiento ilustrado y del positivismo con grupos sociales concretos (*vínculo ideas-circunstancias*); en su trabajo como historiador de las ideas, no asume el relativismo epistemológico radical, es decir, nunca plantea la imposibilidad del conocer en general y, especialmente, del científico (*búsqueda de una mayor objetividad y de una verdad aproximada*); ejerce su labor intelectual con la mira puesta en una mayor objetividad y en una verdad más aproximada a la realidad histórico-social de las ideas que estudia (*visión superadora*); y, al construir su visión, establece los aspectos o los elementos de la realidad que el pensamiento ilustrado o el positivismo descuidan u ocultan, y, con ello, fija sus limitaciones (*valoración de las ideas estudiadas*).

⁷ Para entender mejor el propósito de Zea en *El positivismo en México*, hay que tomar en cuenta que este filósofo se propone determinar, no la originalidad del positivismo mexicano, sino el sentido y la relevancia de la adopción del positivismo en las concretas circunstancias históricas de México. Muestra de ello es que Zea utiliza una hermenéutica orientada a mostrar la significación cultural de textos a veces intelectualmente "poco densos", como ha observado Palti (2003).

⁸ Para W. Raat (1970, pp. 184-185; 1975, pp. 31-67), Zea sobreestima la importancia del positivismo en la historia de México. Sin embargo, esta observación, aun si fuera correcta, no afectaría el aporte central de Zea, que consiste en mostrar y analizar la dimensión ideológica de esa corriente filosófica en una determinada época de la historia de México.

Resultados del análisis y las contextualizaciones

El *primer resultado* consiste en que, en el *Pasaje clave*, y en general en el libro al que pertenece, las cuatro características de la sociología del conocimiento de Mannheim están presentes, como parte de la forma en la que Zea concibe su propia labor intelectual y, específicamente, su trabajo de historia de las ideas. El estudio que Zea hace del fenómeno ideológico está penetrado por el espíritu de verdad y objetividad que ya encontramos en Mannheim.

Como *segundo resultado*, en el *Pasaje clave*, y también en dicho libro, son reconocibles los tres sentidos del término “ideología” y sus variantes, los cuales servirán de base para los análisis del apartado siguiente.

Con estos resultados, se nos ha hecho manifiesto todo el contenido relevante del *Pasaje clave*, tanto en lo que respecta a su relación con el libro *Ideología y utopía*, de Mannheim, como en lo que toca a su lugar en el libro de Zea del que fue extraído, *El positivismo en México*.

Remarco que, en este apartado, no me he propuesto valorar el método de Mannheim, sus aportaciones conceptuales o el trabajo de historia de las ideas de Zea, sino sólo establecer la relación básica del filósofo mexicano con este sociólogo, y, con ello, preparar elementos que resultan indispensables para los análisis subsiguientes.

2. LA DIALÉCTICA DE LA UTOPIA

En esta sección, primeramente, analizaré una reseña que Zea hace de Mannheim, para mostrar que en el cierre de la misma el término “utopía” tiene un sentido exclusivo del filósofo mexicano y diferente del elaborado por Mannheim. En un momento posterior, aclarando ese otro sentido de la utopía, desenvolveré el esquema interpretativo (la dialéctica de la utopía) que, como planteo, está implícito en la reseña y, en general, en la *Primera época* de Zea.

La reseña de Zea sobre Mannheim

La necesidad de referirme aquí a la reseña, publicada en 1954 (casi treinta años después del libro reseñado), radica en que, de acuerdo con mi interpretación, en ella Zea desarrolla implícitamente una nueva forma de entender la utopía, es decir, una forma distinta a la de Mannheim.⁹ Enfatizo que mi propósito es, no determinar si el filósofo mexicano lee fielmente al sociólogo alemán, sino hacer visible un determinado contenido implícito de la reseña.

Comienza Zea la reseña observando que el propósito principal de Mannheim en *Ideología y utopía* consiste en establecer un conocimiento científico del fenómeno político; un conocimiento cuya teoría debe cambiar constantemente junto con su objeto de estudio, puesto que esa teoría siempre está ligada a los intereses particulares de determinados grupos sociales concretos, en el sentido de que sirve para justificar esos intereses, como ocurre, por ejemplo, con cualquier filosofía de la historia. En este marco, el filósofo mexicano explica los dos sentidos de ideología utilizados por Mannheim, y, junto con ellos, la oposición entre la ideología₂ y la utopía, así como los tipos de mentalidad utópica. A partir de aquí Zea remarca que la utopía, debido a su espíritu de transformación, es el motor de la historia, y, que, por tanto, la actitud escéptica y relativista que trae consigo el historicismo, al arrojar dudas sobre la validez general de cualquier utopía (es

⁹ El hecho de analizar un texto relativamente secundario, una reseña, para hacer visible un determinado sentido de la utopía, se explica por el orden de mi argumentación, pero no significa que la utopía ocupe un lugar secundario en la obra de Zea. El espíritu utópico de este filósofo —espíritu que en el presente artículo me propongo esclarecer acudiendo directamente a los textos de Zea—, es plenamente reconocido por los estudiosos de su obra. Como muestra, menciono tres ejemplos: H. Davis (cfr. 1972, p. 52 y ss.; c1979, pp. 19-20) señala que en dichos trabajos el estudio de las ideas revolucionarias predomina sobre el de las ideas tradicionalistas y conservadoras; C. H. Hale (1970, pp. 288-289) observa que Zea, en sus trabajos de historia de las ideas, habla como un “liberal mexicano”, es decir, como un progresista, en sentido ético-político; y Mora (2018) enfatiza que la concepción que Zea se forma de Latinoamérica es resultado, no sólo de su análisis del pasado, sino de una utopía referente al futuro de la región.

decir, al hacer consciente el hecho de que la utopía expresa y justifica los intereses de grupos sociales concretos), amenaza con paralizar la historia, en tanto que desalienta la acción transformadora.

Hasta este punto de la reseña, Zea se limita —en general— a transmitir las ideas de Mannheim, aunque, por supuesto, filtradas por su personal interpretación. Pero lo que importa poner de relieve es el cierre la reseña, sus últimos párrafos. Pues este filósofo da fin a su texto observando, ahora con sus propias ideas y no las de Mannheim, que ya el solo planteamiento del problema del relativismo historicista y la utopía manifiesta que estamos inconformes con la situación actual, y que, por consiguiente, necesitamos una nueva utopía que nos impulse a transformar tal situación; así, escribe: “*Lo que hace falta en nuestros días es una utopía que haga claros, que eleve a conceptos, los deseos, los anhelos, las aspiraciones del hombre actual*” (Zea: 1954, p. 91; cursivas mías).

Como vemos, en esta reseña Zea resalta la primera característica de la sociología del conocimiento: el *vínculo ideas-circunstancias*. Pero lo destacable es que, en el cierre de la misma, este filósofo introduce un nuevo sentido para el término “utopía”, pues, ahí, el término no tiene la connotación epistemológicamente negativa que le asigna Mannheim, a saber, la de descuido u ocultamiento de la realidad. La connotación del término “utopía”, en cambio, es epistemológicamente positiva, si consideramos que Zea está expresando la necesidad de una nueva utopía, y si tomamos en cuenta que, como apunté en la sección anterior, este filósofo entiende su propia labor intelectual en conformidad con las otras características del método de Mannheim: la *búsqueda de una mayor objetividad y de una verdad aproximada*, la construcción de una *visión superadora* y la *valoración de las ideas estudiadas*.

La reseña, pues, contiene implícitamente un nuevo sentido para entender la utopía. En seguida precisaré ese sentido.

Un nuevo sentido para la utopía

Al definir Zea en su reseña cómo entiende Mannheim la ideología² y la utopía, explica que entre una y otra existe una relación dialéctica:

[*Pasaje de la dialéctica ideología-utopía*]

Mannheim concibe la historia como un movimiento dialéctico en el cual pugnan los intereses de diversos grupos sociales expresados en los términos de ideología y utopía. La historia se presenta como la lucha entre grupos que tienen el predominio social, y grupos que aspiran a obtenerlo. A una ideología se enfrenta una utopía y la síntesis de éste [orden social] encuéntrase en un nuevo orden social, pero este nuevo orden social se transforma a su vez en Ideología, en cuanto sus formas dejan de ser adaptables a nuevas situaciones históricas, de aquí que surja una nueva utopía tratando de cambiar dicho orden, luego una nueva síntesis, y la continuación de este movimiento dialéctico (Zea: 1954, p. 84).

Este pasaje tiene dos posibles interpretaciones. La primera forma es la que hacemos *espontáneamente* en una primera lectura, antes de conocer el cierre de la reseña. En esta primera interpretación, la utopía tiene el sentido epistemológicamente negativo de Mannheim: descuido u ocultamiento de la realidad. En cambio, habiendo leído el cierre de la reseña, y volviendo a leer dicho pasaje, podemos interpretarlo *reflexivamente* de una segunda forma. En esta segunda interpretación, el sentido de la utopía es el epistemológicamente positivo de Zea: acorde con un espíritu de objetividad y verdad. A la primera llamémosla “interpretación espontánea”; y a la segunda, “interpretación reflexiva”.

Comencemos con la interpretación espontánea.

En este pasaje, los opuestos que constituyen la dialéctica son la ideología² y la utopía, entendidos al modo de Mannheim. Ambos, por tanto, tienen el sentido de formas de pensamiento que se caracterizan por el descuido o el ocultamiento de aspectos o elementos de la realidad. La diferencia es que la ideología²

responde al interés de un grupo social concreto de conservar el orden social existente, y la utopía al de transformar ese orden. El punto clave del movimiento dialéctico se produce cuando la utopía se impone a la ideología así entendida, y ella misma, la utopía, deviene una nueva ideología₂, que, a su vez, ha de enfrentar a una nueva utopía. Remarco: a lo largo de este proceso dialéctico, tanto la ideología como la utopía consisten en un descuido u ocultamiento de la realidad.

Pasemos ahora a la interpretación reflexiva.

En el *Pasaje de la dialéctica ideología-utopía*, el opuesto de la ideología₂ es la utopía entendida a la manera de Mannheim, y tanto la ideología₂ como la utopía así entendida son formas de la ideología₃. En cambio, esta última, la ideología₃, tiene su propio opuesto, que es la utopía entendida a la manera de Zea. En ese otro sentido, en el sentido del filósofo mexicano, la utopía no consiste en un descuido u ocultamiento de la realidad, sino que constituye *un conjunto de ideas que justifica los intereses de un grupo social concreto, pero en tanto esos intereses exigen, no sólo que la realidad no sea descuidada ni ocultada, sino, inclusive, desenmascarar todo descuido y ocultamiento*. Sólo en este sentido epistemológicamente positivo adquiere sentido la exigencia de Zea de una nueva utopía.¹⁰

Así pues, de acuerdo con la interpretación reflexiva, entre la ideología₃ y la utopía en sentido de Zea existe oposición, de la misma manera que la hay entre la ideología₂ y la utopía en el sentido de Mannheim; pero una oposición que significa algo totalmente distinto. *A esa otra dialéctica, la de Zea, que refleja el Pasaje de la dialéctica ideología-utopía y a la vez trasfigura su significado, es a la que me refiero con el nombre de dialéctica de la utopía*.

Pero antes de formular y analizar esa otra dialéctica, conviene hacer un repaso de los sentidos en los que estoy utilizando los términos “ideología” y “utopía”:

La ideología, como vimos en la sección anterior, tiene tres sentidos, dos propios de Mannheim, uno exclusivo de Zea. En su primer sentido (ideología₁), incluye cualquier conjunto de ideas, siempre y cuando se tome en cuenta la concepción de la vida y los presupuestos que le dan marco. En su segundo sentido (ideología₂), se opone a la utopía en su sentido original, el del sociólogo alemán. El tercer sentido (ideología₃), es el del filósofo mexicano, y en él quedan incluidas la ideología₂ y la utopía en su sentido original.

En cuanto a la utopía, su sentido original es el que le atribuye Mannheim, y así entendida se opone a la ideología₂. El otro sentido de utopía, el nuevo, es el que le confiere Zea, y en este otro sentido la utopía se opone, no a la ideología₂, sino a la ideología₃.

En consecuencia, a partir de este punto, utilizaré la siguiente nomenclatura:

[Sentidos del término “utopía”]

- **Sentido original: Utopía₁**. (i) Conjunto de ideas (ii) vinculado a un grupo social concreto y que (iii) expresa y justifica el interés de transformación de ese grupo e (iv) *implica un descuido u ocultamiento de aspectos y elementos de la realidad*. Es el sentido de Mannheim.
- **Nuevo sentido: Utopía₂**. (i) Conjunto de ideas (ii) vinculado a un grupo social concreto y que (iii) expresa y justifica el interés de transformación de ese grupo, pero que, debido a ese mismo interés, (iv) *no sólo no trae consigo un descuido u ocultamiento de la realidad, sino que, inclusive, combate ese descuido y ocultamiento*. Es el sentido de Zea.

Notemos que la utopía entendida al modo de Zea, es decir, como utopía₂, no se opone a la *búsqueda de una mayor objetividad y de una verdad aproximada*, a la construcción de una *visión superadora* y la *valoración de las ideas*, sino que, contraria a la utopía en el sentido de Mannheim, las supone, las exige. El espíritu de objetividad y verdad que Zea comparte con el sociólogo alemán está profundamente implicado en el nuevo sentido de la utopía, en la utopía₂.

¹⁰ En este sentido, la utopía no hace referencia sólo a un futuro imaginario, sino también a la realidad pasada y presente. Esta dualidad es resaltada por López Díaz (cfr. 1989, pp. 290-291).

Ahora ya contamos con todos los elementos necesarios para proceder al análisis de la dialéctica de la utopía.

Planteamiento y desarrollo de la dialéctica de la utopía

Debo insistir en el hecho de que el esquema que llamo "dialéctica de la utopía" no aparece explícitamente ni en la obra de Zea ni en la bibliografía secundaria sobre la misma. Se trata de un constructo conceptual que el autor del presente artículo elabora para poner de manifiesto un contenido implícito de los textos del filósofo mexicano en su *Primera época*.

Ya señalé en la Introducción que la dialéctica de la utopía se nos presenta como un esquema interpretativo, en tres sentidos. Es una *estructura implicada en la obra de Zea*, en el sentido de que podemos reconocerla en los análisis que este filósofo realiza de la realidad histórica, sin que él mencione el término o desarrolle directa o indirectamente el concepto. Una vez que hemos tomado conciencia de ella en su primer sentido, podemos utilizarla deliberadamente para hacer una interpretación sistemática de la obra del filósofo mexicano, y entonces se convierte en una *forma de interpretar* esa obra. Y, por último, al separarla del trabajo de Zea y aplicarla en la organización de un determinado conjunto de datos históricos, la estaremos considerando como un *método histórico* independiente. En el primer caso, tiene pretensión de reflejar un contenido objetivo de los textos del filósofo mexicano. En el segundo caso, funciona como un esquema que permite organizar la información que encontramos en esos textos, incluso cuando, a pesar de no rechazar el esquema, tampoco lo exigen necesariamente. En el tercer caso, constituye una herramienta conceptual para dar forma a los datos históricos en cualquier contexto.

En seguida describiré analíticamente la dialéctica de la utopía, y en un momento posterior haré las precisiones indispensables.

[Dialéctica de la utopía]

- 1) **Predominio de la ideología₃**. El *primer momento* de la dialéctica de la utopía consiste en una afirmación de la ideología₃ y una simultánea negación de la utopía₂. Un determinado grupo social concreto está en el poder, y utiliza ese poder para imponer el descuido o el ocultamiento de aspectos o elementos de la realidad que sustentan la posibilidad de un cambio en el orden social existente, y, en especial, la posibilidad de un cambio favorable al grupo que está fuera del poder. Para este grupo fuera del poder el orden social existente es adverso, pero, por otra parte, un cambio en ese orden no aparece como posible, precisamente debido a aquel descuido u ocultamiento promovido desde el poder.¹¹
- 2) **Toma de conciencia**. El *segundo momento* es el de la oposición de la ideología₃ y la utopía₂ en la conciencia, es decir, en la captación de la realidad. Ocurre cuando el grupo fuera del poder gana su independencia intelectual y, gracias a esa independencia, toma conciencia de los elementos y aspectos de la realidad que apuntan a un cambio posible hacia un orden social más favorable. En este momento se enfrentan, en el ámbito de la conciencia, dos afirmaciones opuestas: la ideología₃ afirma un conjunto de ideas que descuida u oculta la realidad, y la utopía₂ afirma un conjunto de ideas que se esmera en abrirse a la realidad y combate todas las formas de descuidarla u ocultarla.¹²
- 3) **Triunfo de la utopía₂**. El *tercer momento* es el de la afirmación de la utopía₂ y la negación de la ideología₃. Consiste en el triunfo de la utopía₂; un triunfo doble: por una parte, en la conciencia,

¹¹ Es el discurso del dominador, interiorizado por el dominado, del que habla A. Roig (cfr. 1981, p. 268-269). Nótese que el sujeto de la dialéctica de la utopía es el grupo social concreto, cohesionado por unos determinados intereses.

¹² En el análisis del mismo Roig (cfr. *id.*), la toma de conciencia corresponde al discurso del dominado que se basa en su concreta experiencia de dominación. No perdamos de vista que, en el pensamiento de Zea, la toma de conciencia, en tanto comprensión histórica, ha de entenderse en el sentido de una asimilación dialéctica; *vid.* Lizcano: 2002, pp. 65-81.

pero, por otra parte, también en la realidad social, por medio de una lucha que no se limita a la conciencia. En la conciencia, la atención a la realidad prevalece sobre las formas de descuidar u ocultar la realidad. Y en la realidad social, se impone un orden social más favorable al grupo que antes estaba fuera del poder.¹³

- 4) **Autonegación de la utopía₂**. El *cuarto momento*, que cierra el anterior ciclo dialéctico y abre un nuevo ciclo, es el de la afirmación de una nueva ideología₃ y el de la autonegación de la utopía₂. Se trata de una vuelta, en otro nivel, al primer momento, en el que la utopía₂ deviene ideología₃ debido a que el grupo antes excluido del poder ahora lo detenta, y, en concordancia con su interés de conservación del nuevo orden social, así como establece un nuevo orden legal e institucional, también promueve un nuevo descuido u ocultamiento de los aspectos o elementos de la realidad que apuntan a un cambio favorable para el nuevo grupo fuera del poder. Para este grupo fuera del poder, en consecuencia, el cambio hacia un orden social más favorable vuelve a aparecer como imposible.

Hasta aquí la dialéctica de la utopía, descrita en sus estructuras y procesos mínimos.

Para comprender suficientemente el sentido de esta dialéctica, es menester hacer las siguientes precisiones.

La dialéctica de la utopía no posee necesidad externa. No consiste en la descripción necesaria de un determinado proceso real e histórico, sino que se trata de un esquema conceptual que puede reflejar o no reflejar los procesos reales e históricos en general.¹⁴

Tampoco posee necesidad interna. Cada uno de sus momentos no tiene por qué dar lugar de manera necesaria al momento siguiente. Por ejemplo, el cuarto momento puede no transitar al quinto momento, y, por tanto, la triunfante utopía₂ puede no convertirse en una nueva ideología₃.

Se refiere a la ideología₃, no a la ideología₂. Recordemos que la ideología₂ es un concepto de Mannheim que se refiere a un conjunto de ideas conservadoras. En cambio, la ideología₃ es un concepto de Zea que abarca tanto ideas conservadoras como revolucionarias. La necesidad de referirnos al concepto de ideología₃, y no al otro, radica en que, en el cuarto momento de la dialéctica que nos ocupa, el conjunto de ideas que expresa y justifica al grupo que ha llegado al poder puede seguir presentándose a sí mismo *en el discurso* como utopía₂, cuando *en los hechos* se ha convertido ya en una ideología₂. Un mismo conjunto de ideas se dice utópico₂, pero se *comporta* como ideológico₂. El concepto de ideología₃ permite aprehender adecuadamente tal ambigüedad.

En los primeros tres momentos de la dialéctica de la utopía, la utopía₂ no tiene un signo negativo, como en Mannheim. No trae consigo un descuido u ocultamiento de la realidad. Por el contrario, la utopía₂ lucha contra el descuido y ocultamiento, debido al compromiso de esa utopía₂ con *la búsqueda de una mayor objetividad y una verdad aproximada, con una visión superadora, y con una valoración de las ideas*; es decir, con el espíritu que Zea retoma de Mannheim.

Ahora bien, a partir de la dialéctica de la utopía, cabe desarrollar un nuevo concepto: el de la **universalización de la utopía**. Concepto que, como la dialéctica de la que se deriva, está ya en ciernes en los análisis del filósofo mexicano, pero no llega a ser explicitado y desarrollado por el mismo.

¹³ Por tanto, la dialéctica de la utopía no se desarrolla exclusivamente "dentro de la esfera del autodesarrollo de las ideas", como plantea Shulgovsky (1979, p. 28) sobre la historia de las ideas de Zea en general. Como bien observa Guadarrama (2013, pp. 36-39), en la obra de Zea hay un desplazamiento entre la inicial preeminencia de los factores culturales en el devenir histórico, hasta el pleno reconocimiento del peso de los factores materiales en ese mismo devenir, pero siempre evitando por igual el extremo del ideologismo y el del economicismo. Esta característica (el incluir una dimensión que trasciende a la conciencia) constituye una diferencia crucial entre la dialéctica de la utopía aquí analizada y la dialéctica del reconocimiento que Beltrán (2017) desarrolla a partir de los trabajos de Zea.

¹⁴ En este sentido, la dialéctica de la utopía no fuerza los datos históricos al organizarlos, como plantea Kourim (1992, pp. 122-124) a propósito del trabajo de interpretación histórico-dialéctico de Zea en general. No olvidemos la respuesta de Zea a la observación de Kourim: "La realidad que pretendo comprender, racionalizar, es extraordinariamente compleja como para que se deje apresarse con un método supuestamente universal, lo cual sólo se alcanza al anular la misma realidad" (Zea: 1993, p. 89).

Si bien en el cuarto momento de esta dialéctica toda utopía₂ corre el riesgo de convertirse en una nueva ideología₂ (es decir, en un conjunto de ideas que descuida u oculta la realidad), esta degradación no es inevitable. Para ello, la utopía₂ debe ser fiel a su espíritu de objetividad y verdad, es decir, debe continuar rechazando todo descuido u ocultamiento de la realidad. Por tanto, ha de reconocer la posibilidad de un orden social mejor que el establecido por la misma utopía₂ y su grupo social. Es decir: al llegar al poder en el cuarto momento de su dialéctica, la utopía₂ sigue expresando y justificando los intereses de un determinado grupo social y no los intereses de otros grupos sociales, de manera que la exclusión del poder sigue siendo una realidad, aunque ha cambiado el grupo social que lo detenta; pues bien, en ese mismo cuarto momento, la utopía₂ será fiel a su carácter utópico si y sólo si reconoce que la realidad que ha creado no es la única ni la mejor realidad posible. Pero reconocerlo no basta. *El grupo social que ha llegado al poder debe enriquecer sus propios intereses con los intereses de los otros grupos sociales, y ha de ampliar su visión de la realidad con los puntos de vista de esos otros grupos.* A este proceso lo designo como **"universalización de la utopía"**. La utopía se universaliza en la medida que, a los intereses y a los puntos de vista de su grupo social, incorpora los intereses y los puntos de vista de los otros grupos sociales.¹⁵

Así planteada a la dialéctica de la utopía, consideremos de nuevo la exigencia de utopía expresada por el filósofo mexicano: *"Lo que hace falta en nuestros días es una utopía que haga claros, que eleve a conceptos, los deseos, los anhelos, las aspiraciones del hombre actual"* (Zea: 1954, p. 91; cursivas mías). Tal afirmación sólo pudo haber sido hecha por quien se sabe en una circunstancia análoga a la descrita en el primer momento de la dialéctica de la utopía: la del **Predominio de la ideología₃**, es decir, la de la utopía₂ negada, cuando las posibilidades de cambio parecen inexistentes y la realidad se pierde en el descuido o en el ocultamiento; pero una circunstancia tal que trae consigo la naciente **Toma de conciencia** de que es posible el **Triunfo de la utopía**. Y, dado que para Zea la utopía excluye y combate todo descuido u ocultamiento de la realidad, esa conciencia no se nos presenta como conciliable con la **Autonegación de esta utopía₂**, es decir, implica un anhelo de **universalización de la utopía₂**.

*La utopía que Zea exige no es la que descuida u oculta la realidad, ni la que hace prevalecer los intereses de un grupo social sobre los de otros, sino una utopía₂ radicalmente orientada al proceso de universalización, esto es, una utopía₂ con espíritu de objetividad y verdad y enriquecida con los intereses y los puntos de vista de todos los grupos sociales.*¹⁶

En este punto es oportuno destacar dos supuestos de la misma dialéctica, uno valorativo y otro epistemológico. Desde un punto de vista ético-político, la dialéctica de la utopía permite organizar los datos históricos poniendo de relieve los procesos orientados a la transformación del orden social y las estructuras que se oponen y resisten a esos procesos. Por otra parte, desde una perspectiva epistemológica, dicha

¹⁵ Para mostrar la fecundidad del concepto de **universalización de la utopía**, que es central en el marco de la dialéctica de la utopía, considero conveniente introducir una nota larga indicando de qué manera ese concepto propicia el diálogo con los estudiosos de la obra de Zea. En primer lugar, y contrariamente al planteamiento de Z. Kourím (cf. 1974, pp. 98-99) respecto a que en la obra de Zea el concepto de "conciencia" carece de "dynamismo interior", el concepto de **universalización de la utopía** consiste en un movimiento interno de la conciencia, pero un movimiento que se orienta a trascender la conciencia incluyendo efectivamente —y no sólo en el plano de las ideas— a todos los grupos sociales en el ejercicio del poder. En segundo lugar, si bien para Real de Azúa (1976, p. 204-206) en el pensamiento de Zea existe la idea de que "los valores humanos pasan de una civilización a otra" (*ibid.* p. 205), el concepto de **universalización de la utopía** implica que la utopía no se apoya en valores "eternos" o "tranhistóricos", sino que, al llegar al poder, tiene que construir sus valores integrando los intereses y puntos de vista del conjunto de los grupos sociales. En tercer lugar, la **universalización de la utopía** constituye una forma alternativa de describir la comunidad universal en que, según M. A. Weinstein (1983, pp. 152-153), consiste la utopía antiimperialista de Zea. En cuarto lugar, la afirmación de Guerra (2018, p. 22) de que para Zea la filosofía "implica una actividad de diálogo y concertación", puede entenderse en el sentido de que Zea ve a la filosofía como uno de los cauces de la **universalización de la utopía**, y, por tanto, como una labor de integración de intereses y puntos de vista. Y, por último, aunque autores como Aricó y Real de Arzúa (según Espeche, 2017), entre otros, tuvieran razón al cuestionar directa o indirectamente a Zea por sustancializar o simplificar ideas como la de "Occidente", "Latinoamérica" o "Modernidad", el concepto de **universalización de la utopía** permite desustancializar o dar complejidad a tales ideas, pues exige su enriquecimiento mediante la concreta historicidad de los diversos intereses y puntos de vista.

¹⁶ La dialéctica de la utopía conlleva, sin duda, una forma de entender y valorar a dos grupos sociales que han sido considerados por Zea como palancas del cambio en el orden social: la burguesía nacional y la clase media mexicana, latinoamericana y tercermundista (*vid.* López Portillo: 1992, y Cerutti: 1986, pp. 52-54). Pero este aspecto del tema deberá ser desarrollado en otro lugar.

dialéctica hace posible relacionar esos procesos transformadores y esas estructuras conservadoras con el descuido y ocultamiento de la realidad, o con el rechazo de —y la lucha contra— tal descuido y ocultamiento. La dialéctica de la utopía, así, es importante por su sentido progresista y por su compromiso con la verdad y la objetividad. En este sentido, esta dialéctica hace suyo el espíritu de la sociología de Mannheim y del pensamiento filosófico de Zea.

Pasemos, pues, a dar sustento documental a los análisis efectuados en las dos primeras secciones del presente artículo.

3. DOCUMENTACIÓN DE LA DIALÉCTICA DE LA UTOPIA

El objetivo de esta última sección consiste en documentar la presencia de la dialéctica de la utopía en un trabajo específico de Zea en su *Primera época*.

El trabajo que analizaré e interpretaré es el que lleva por título “Esquema para una historia del pensamiento en México”, de 1946, incorporado por Zea en 1948 a *Ensayos sobre Filosofía de la Historia*, y, en 1955, al primer tomo de *La filosofía en México*. En tal trabajo este filósofo traza el marco hermenéutico de dos de sus principales obras de historia de las ideas de esta época (*El positivismo en México*, de 1943, y *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, de 1944).

En el “Esquema...”, Zea interpreta de la siguiente forma la historia de su país. Durante la Época Colonial, el Imperio español impone un orden político, mental y social, y la historia de México en el siglo XIX y la primera parte del XX consiste en la progresiva transformación de ese orden. La Guerra de Independencia, al triunfar, rompe con el orden político colonial; la Guerra de Reforma, al afirmar sobre la herencia cultural española una nueva mentalidad, una mentalidad liberal, supera el orden mental colonial; y la Revolución Mexicana, a través de sus cambios sociales, consume esta serie de transformaciones subvirtiendo el orden social colonial. El orden colonial, por tanto, no termina con la independencia política de México, sino que debe ser demolido posteriormente en sus aspectos mental y social.

En seguida descompongo en ciclos y momentos, *conforme a la dialéctica de la utopía*, el relato que este filósofo expone acerca del desarrollo de las ideas en la historia de México así interpretada. Por restricción de espacio, no cuestiono ni evalúo tal relato, sólo resalto la presencia de la dialéctica de la utopía en él.

Primer ciclo: Guerra de Independencia (*cf.* Zea: 1948, pp. 204-208). *Primer momento*: el Imperio Español impone un orden político, mental y social, y lo mantiene, entre otros medios, a través de una determinada ideología: la filosofía escolástica. *Segundo momento*: la ciencia y la filosofía modernas permiten la asimilación de las ideas de la Revolución Francesa y la germinación de una conciencia nacional. *Tercer momento*: la lucha y la victoria de los independentistas. *Cuarto momento*: la división de los independentistas en conservadores y liberales.

Segundo ciclo: Guerra de Reforma (*cf. ibid.* pp. 208-211). *Primer momento*: Se trata del mismo cuarto momento del ciclo anterior, pero considerado como comienzo de un nuevo ciclo. Se refiere a la lucha de los conservadores (el clero y los militares) por mantener el orden mental y social establecido por España, pero sin España. *Segundo momento*: simultáneo del anterior, corresponde a la lucha de la burguesía mexicana por transformar el orden mental. En este grupo destaca José María Luis Mora, influenciado por Bentham, Benjamín Constant, Destutt de Tracy y Cabanis. *Tercer momento*: la victoria de los liberales en 1967, después de vencer a los conservadores y de superar una invasión francesa. *Cuarto momento*: Ya en el poder (a partir del mismo 1967, en que Gabino Barreda pronuncia su *Oración Cívica*, pero sobre todo con Porfirio Díaz) los liberales sustituyen el liberalismo por el positivismo, con el doble fin de llevar adelante la transformación del orden mental y religioso heredado por España, y de imponer un orden contrarrestando la anarquía de los liberales radicales.

Tercer ciclo: Revolución Mexicana (*cf. ibid.* pp. 211-217). *Primer momento*: De nuevo, se trata del mismo cuarto momento de la etapa anterior, pero considerado como comienzo de un nuevo ciclo. La oligarquía

porfirista impone su orden sirviéndose para ello, entre otros medios, del positivismo; inicialmente el positivismo comtiano, y, en un momento posterior, el positivismo de Mill y de Spencer. *Segundo momento*: La Revolución Mexicana, la cual, con sus reivindicaciones políticas (el “Sufragio efectivo, no reelección”, de Madero) y sociales (el “Tierra y Libertad”, de Zapata), se orienta a destruir el último vestigio colonial: el orden social implantado por España. Un grupo de intelectuales (Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, entre otros), reunidos inicialmente en el Ateneo de la Juventud e influidos por filósofos europeos como Bergson y Boutroux, efectúan la crítica al positivismo. *Tercer momento*: No es explícito en el “Esquema...”, pero se sobreentiende que corresponde a la terminación de la Revolución Mexicana y a la realización de sus ideales a través de los gobiernos emanados de ese movimiento armado. *Cuarto momento*: conforme a la dialéctica de la utopía, Zea debería considerar la posibilidad de que la utopía₂ revolucionaria se convierta en una nueva ideología₂, pero no lo hace.¹⁷

Hasta aquí el relato del “Esquema”, organizado *de acuerdo con la dialéctica de la utopía*.

Notemos que, en dicho relato e interpretación, por un parte, hay tres ciclos, y que en cada uno de ellos se cumplen los cuatro momentos de la “ideología de la utopía”; y, por otra parte, que el cuarto momento de cada ciclo constituye, a la vez, el primero del ciclo siguiente. Conforme a esto, el primer momento de cada ciclo corresponde, en la dialéctica de la utopía, al **Predominio de la ideología₃**; el segundo, a la **Toma de conciencia**; el tercero, al **Triunfo de la utopía₂**; el cuarto, a la **Autonegación de la utopía₂**.

En el relato de Zea hay aspectos que no corresponden exactamente a la dialéctica de la utopía. En el primer ciclo, no es la utopía₂ independentista en bloque la que se convierte en ideología₃, sino que la utopía₂ se escinde, de manera que sólo una de las partes escindidas (el movimiento conservador) opera esa conversión. Por consiguiente, en la segunda etapa no se cumple el predominio total de una ideología₃ en el primer momento, y, en cambio, ese primer momento es simultáneo al segundo momento, puesto que de principio a fin se desarrolla una lucha entre la ideología₃ conservadora y la utopía₂ liberal. En la tercera etapa, Zea no se refiere explícitamente al triunfo de la utopía₂ revolucionaria ni considera la posible conversión de esa utopía₂ en una ideología₃.

Pero estas variantes no impiden que, en lo fundamental, constatemos la presencia de la dialéctica de la utopía en el “Esquema...”, y, por tanto, en obras de Zea de 1943 y 1944 que ya señalé y a las cuales el “Esquema...” da marco hermenéutico.

Adicionalmente, en ese texto podemos observar la presencia de las *Características de la sociología del conocimiento* y de los diferentes sentidos de la ideología y de la utopía, de la siguiente forma. Por una parte, este filósofo efectúa un estudio que, tomando como base el *vínculo ideas-circunstancias*, se propone la *búsqueda de una mayor objetividad y de una verdad aproximada, a través de una visión superadora*, y tiene como resultado la *valoración de las ideas estudiadas*.

Por otra parte, el relato de Zea trata a las corrientes de pensamiento ubicadas en cada etapa como ideología₂ o como utopías₂. (Nótese que en el “Esquema...”, al igual que en la antes analizada reseña sobre Mannheim, también está presente implícitamente un nuevo sentido, un sentido positivo, de la utopía.) Zea considera que la filosofía escolástica constituye la ideología₂ de la Época Colonial, y el positivismo la del Porfiriato, mientras que la filosofía de la Ilustración representa la utopía₂ de la Guerra de Independencia; el liberalismo, la de la Guerra de Reforma; y la “búsqueda de la mexicanidad”, la de la Revolución Mexicana.

Con lo anterior, he documentado la presencia de la dialéctica de la utopía, de las *Características de la sociología del conocimiento* y de los diferentes sentidos de la ideología y de la utopía, en un trabajo específico de historia de las ideas de Zea. En seguida aportaré algunas indicaciones adicionales, referentes a otras obras de Zea en su *Primera época*.

¹⁷ En el último ciclo de su relato, Zea se sitúa a sí mismo como parte de la utopía₂ revolucionaria, pues el grupo filosófico Hiperión, que él encabeza, ejemplifica la cultura nacionalista de la Revolución Mexicana. El filósofo mexicano aún guardaba confianza respecto a la eventual universalización de esa utopía. De ahí que Hurtado (2006) vea en la actividad intelectual de Zea un caso de ideología₃. A mi juicio, y con base en lo explicado hasta aquí, lo que caracteriza el filosofar de Zea no es la ideología₃ sino la utopía₂, es decir, una actitud progresista enlazada a un espíritu de objetividad y verdad.

Un texto que puede ser analizado e interpretado en términos de la dialéctica de la utopía es *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, de 1949, en el que este filósofo extiende a Hispanoamérica las líneas generales de su “Esquema...”, al menos en lo que toca a la emancipación mental en su etapa romántica y en su etapa positivista.

En *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, el filósofo mexicano plantea la distinción entre una lucha vertical, que se da al interior de una sociedad entre el grupo en el poder y los grupos fuera del poder, y una lucha horizontal entre sociedades dominadoras y sociedades dominadas (cfr. “La filosofía como compromiso”, Zea: 1952a, p. 36), y la aplica a la historia de su país (cfr. “Dialéctica de la conciencia en México”, *ibid.* pp. 192-215), mientras que en *El Occidente y la conciencia de México*, de 1953, retoma la distinción y, en diálogo con Arnold J. Toynbee, la extiende a la historia americana.¹⁸

En *América como conciencia*, de 1953, este filósofo retoma las ya indicadas ideas de *Dos etapas...*, de *La filosofía como compromiso...* y de *El Occidente...* En tanto reproduce, reescribe o desarrolla las principales ideas de sus obras anteriores, *América como conciencia* recupera las líneas generales del “Esquema...” y la distinción entre lucha vertical y lucha horizontal.

En *La conciencia del hombre en la filosofía*, de 1953, Zea describe las diferencias entre filósofos y sofistas en la Grecia antigua como expresión de la lucha entre la aristocracia en decadencia y la emergente democracia, una lucha que puede ser analizada de acuerdo con la dialéctica de la utopía (cfr. Zea: 1953c, pp. 115-128).¹⁹

Además, en *En torno a una filosofía americana*, de 1945; en *América como conciencia*, de 1953; en *Conciencia y posibilidad del mexicano*, de 1952; y en *La filosofía en México*, de 1955 (retomando textos de 1947, en este último caso), Zea aporta elementos para desarrollar el concepto de universalización de la utopía. En *En torno...* y *América como conciencia*, lo hace a través de la ya mencionada idea de los grados de circunstancialidad (cfr. Zea: 1945, pp. 30-31; 1953a, pp. 43-44), pues, tanto el aspecto ético-político (el integrar los intereses de todos los grupos sociales a los del grupo en el poder), como en el aspecto epistemológico (la lucha contra el descuido y ocultamiento de la realidad), la universalización de la utopía tiene como condición la posibilidad de circunstancias y verdades universales, compartidas por todos los hombres. En *Conciencia y posibilidad del mexicano*, este filósofo enfatiza el carácter concreto de tal universalidad: “En lo concreto, lo más concreto, se oculta lo universal” (Zea: 1952b, 36), y plantea que el nacionalismo de la Revolución Mexicana se orienta a una utopía₂ universal a través del “reconocimiento de sus valores por otros pueblos” (*id.*). De acuerdo con la misma línea de ideas, en la sección final de *La filosofía en México* (“Los últimos años”), Zea caracteriza al grupo Hiperión por su búsqueda de la universalidad a través de lo concreto.

Pero tales indicaciones exigen un desarrollo más amplio del que es posible conceder en este lugar.

CONCLUSIONES

En el presente artículo he mostrado que, en la *Primera época* (1940-1954) de la obra de Zea, está presente un esquema interpretativo, la dialéctica de la utopía. Este esquema, como ya señalé, no constituye un planteamiento explícito o un desarrollo indirecto del filósofo mexicano, ni tampoco es mencionado en la bibliografía secundaria, sino que ha de ser entendido como una *estructura implicada*, una *forma de interpretar a Zea*, y un *método histórico* separable de los planteamientos de este filósofo.

¹⁸ El nexo de la dialéctica de la utopía con la distinción entre los dos tipos de lucha no carece de importancia; considérese que, con el tiempo, Zea atenderá cada vez más a la lucha horizontal desarrollada en el “Tercer mundo” (*vid.* Rodríguez: 1962), y que el concepto de lucha horizontal tiene un papel central en la recuperación que los estudiosos están haciendo de las ideas de Zea en nuestros días para construir una modernidad alternativa e incluyente (*vid.* Mendes & Mendes: 2017) y como respuesta válida al persistente problema del neocolonialismo (*vid.* Macías, 2015).

¹⁹ Dadas a conocer originalmente en 1947, las ideas de Zea sobre la relación entre filósofos y sofistas fueron incorporadas el año siguiente a la sección II de *Ensayos sobre Filosofía de la Historia*.

Además de la presencia de la dialéctica de la utopía, hice visible la de las *Características de la sociología del conocimiento* y su espíritu de verdad y objetividad implicado en las mismas, distinguí los sentidos de la ideología y de la utopía, y desarrollé el concepto de universalización de la utopía. A través de todo esto puede comprenderse que, en la obra de Zea en esta época, la utopía, además de tener un sentido progresista (es decir, además orientarse al cambio del orden social), está animada por aquel espíritu de objetividad y verdad, y, por tanto, ha de ser distinguida radicalmente de las ideologías que, llevadas por el interés, descuidan u ocultan la realidad.

Dado que comencé analizando y contextualizando un *Pasaje clave* de *El positivismo en México*, de 1943, pasé a examinar una reseña de Zea sobre Mannheim, de 1954, y concluí estudiando un esquema sobre la historia de la filosofía en México, de 1946, y no obstante que hice referencia a las otras obras coetáneas y a la bibliografía secundaria relevante, las conclusiones del presente artículo no pueden generalizarse sin más al conjunto de la *Primera época* en la obra de Zea; antes bien, han de ser entendidas como hipótesis fundadas. Es decir, tienen base suficiente para pretender ser correctas, pero exigen un proceso adicional (imposible de incluir aquí, debido a la restricción de espacio) para ser consideradas definitivas.

Queda pendiente una cuestión: ¿hasta qué punto puede atribuirse a Zea un esquema que él no planteó explícitamente ni desarrolló de manera indirecta, y del cual la bibliografía secundaria no da noticia?

Mi respuesta es la siguiente: la visión que un autor tiene de su propia obra no tiene por qué reflejar todo lo que esa obra contiene, sobre todo debido a que parte del contenido de la obra no proviene de las intenciones del autor, sino del juego de la obra misma con sus lectores y con las cambiantes circunstancias que le dan contexto. Podemos atribuir a Zea la dialéctica de la utopía en la medida en que ese esquema trae consigo una lectura más fecunda y significativa de sus obras, y en la medida en que ellas mismas permiten ser interpretadas en ese sentido.

Este artículo deja abiertos, al menos, dos caminos para proseguir la reflexión: por una parte, la exploración de los límites de la dialéctica de la utopía en la obra de Zea; y, por otra parte, la determinación de la capacidad explicativa de esta dialéctica en contextos distintos a la obra del filósofo mexicano.

La dialéctica de la utopía tendrá importancia en la medida que veamos en el espíritu de objetividad y verdad una condición indispensable para el cambio social. Zea nos da ejemplo de esa actitud a la vez progresista y epistemológicamente rigurosa; a nosotros nos toca seguir ese ejemplo, con Zea, pero resueltamente también más allá de Zea.

BIBLIOGRAFÍA

ARDAO, A. (1977). "La historia de la historiografía de las ideas en Latinoamérica", *Latinoamérica*. Núm. 10, pp. 25-38.

BELTRÁN, I. (2017). "Dialéctica del reconocimiento. Universalidad y particularidad en la filosofía de la historia de Leopoldo Zea", *Thémata*. Núm. 55, pp. 249-266.

CARRANCO, A. (c1991). "Leopoldo Zea: Una filosofía de la historia americana", en M. Magallón, A. Oliver, A. Lucero y M. Casaña, *Destino y contradestino de un quehacer filosófico*. México: UAEM, pp. 125-211.

CERUTTI, H. (1986). "Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana: Leopoldo Zea", *Prometeo*. Año 2, núm. 7, pp. 45-60.

CRESPO, H. (2015). "En el umbral de Leopoldo Zea. Alberto Zum Felde: dramatismo ontológico de la conciencia y voluntad de ser en la incertidumbre de la entidad americana", *De Raíz Diversa*. Vol. 2, núm. 4, pp. 23-49.

- DAVIS, H. (1972). "Problemas en la historia de las ideas en Latinoamérica", *Latinoamérica*. Núm. 5, pp. 43-54.
- DAVIS, H. (c1979). *La historia de las ideas en Latinoamérica*. México: UNAM.
- DUSSEL, E. (1992). "El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana", *Cuadernos Americanos*. Vol. 5, núm. 35, pp. 203-218.
- ESPECHE, X. (2017). "Los límites de la ausencia. Un ensayo sobre historia de las ideas: José Aricó, Leopoldo Zea y Carlos Real de Azúa", *Orbis Tertius*. Vol. 22, núm. 25, pp. 1-14.
- FOURNET-BETANCOURT, R. (1988). "Leopoldo Zea o la pasión por el tránsito de la dependencia a la liberación", *Anthropos*. Núm. 89, pp. 51-53.
- GUERRA, V. (2018). "Hacia la construcción de la identidad latinoamericana. Las visiones de Leopoldo Zea y Alberto Masferrer", *Humanidad*. Núm. 1, pp. 1-27.
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, J. (1997). *Leopoldo Zea (1912-)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- GUADARRAMA, P. (2013). "América en la historia, de Leopoldo Zea", en VV. AA. *El pensamiento latinoamericano y el centenario de Leopoldo Zea (1912-2012)*. México: UNAM, pp. 35-60.
- HALE, C. H. (1970). "Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea", *Historia Mexicana*. Vol. 20, núm. 2, 285-304.
- HERNÁNDEZ, G. (2004). Del "circunstancialismo" de Ortega y Gasset a la "filosofía mexicana" de Leopoldo Zea. México: UNAM.
- HURTADO, G. (2006). "Zea: existencia, moral y Revolución", en VV. AA. *Homenaje a Leopoldo Zea*. México: UNAM, pp. 33-50.
- KOURÍM, Z. (1974). "Ensayo de la filosofía de la cultura americana: Leopoldo Zea", *Latinoamérica*. Núm. 7, pp. 77-100.
- KOURÍM, Z. (1992). "Algunas reflexiones sobre la obra de Leopoldo Zea: los últimos 25 años", en VV. AA. *América Latina. Historia y destino*. México, UNAM, pp. 119-147.
- KOZEL, A. (2012). *La idea de América en el historicismo mexicano*. José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea. México: El Colegio de México.
- KOZEL, A. (2015). "Diamantes y herrumbre: Leopoldo Zea y el espíritu de comunidad", *Cadernos Prolam/USP*. Vol. 14, núm. 26, pp. 11-25.
- LIZCANO, F. (2004). *Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*. 2ª ed. México: UAEM / UNAM.
- LÓPEZ DÍAZ, P. (1989). *Una filosofía para la libertad. (La filosofía de Leopoldo Zea)*. México: Costa-Amic.
- LÓPEZ PORTILLO, F. (1992). "Leopoldo Zea y el problema de la burguesía nacional", en VV. AA. *América Latina. Historia y destino*. México, UNAM, pp. 307-314.
- MACÍAS, K. (2015). "El neocolonialismo en nuestros días: la perspectiva de Leopoldo Zea", *Universitas Philosophica*. Vol. 32, núm. 65, pp. 81-106.
- MANNHEIM, K. (1941). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: FCE.
- MEDIN, T. (1983). *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina*. México: UNAM.

- MEDIN, T. (1998). Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea. México: UNAM / FCE.
- MEDIN, T. (2005). "Tres senderos y un norte: Leopoldo Zea y la reivindicación de la humanidad latinoamericana", en VV. AA. Leopoldo Zea y la cultura. México: UNAM, pp. 39-47.
- MENDES, R. & MENDES, V. (2017). "Leopoldo Zea: Eurocentrismo, colonialidade e a teoria crítica latinoamericana", Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade. Vol. 3, pp. 1-11.
- MIRÓ, F. (1977). "La filosofía de lo americano: Treinta años después", Latinoamérica. Núm.10, pp. 11-23.
- MORA, J. (2018). "Utopias and dystopias of our History: Historiographical approximation to 'the Latin American' in the Mexican social thought of the 20th century (Edmundo O'Gorman, Guillermo Bonfil Batalla and Leopoldo Zea)", História da historiografia. Vol. 11, núm. 28, pp. 195-218.
- PALTI, E. (2003). "Leopoldo Zea y la historiografía de ideas en América Latina", en A. Saladino y A. Santana, Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea. México: IPGH / FCE, pp. 159-165.
- RAAT, W. (1969). "Leopoldo Zea y el positivismo: Una reevaluación", Latinoamérica. Núm. 2, pp. 171-189.
- RAAT, W. (1970). "Ideas e historia en México. Un ensayo sobre metodología", Latinoamérica. Núm. 3, pp. 175-188).
- RAAT, W. (1975). El positivismo durante el Porfiriato (1876-1910). México: SEP.
- REAL DE ARZÚA, C. (1976). "Filosofía de la historia e imperialismo", Latinoamérica. Núm. 9, pp. 191-210.
- RODRÍGUEZ, M. (1962). "El Tercer mundo en la obra de Leopoldo Zea", Anuario de Historia. Año 2, pp. 179-193.
- ROIG, A. (1981). "Leopoldo Zea: una pasión en busca de síntesis", en A. Roig, Filosofía, universidad y filósofos en América Latina. México: UNAM, pp. 265-271.
- SALADINO, A. (2017). Leopoldo Zea. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi.
- SHULGOVSKY, A. (1979). "Romanticismo y positivismo en América Latina", Latinoamérica. Núm. 12, pp. 27-55.
- VILLEGAS, A. (1960). La filosofía de lo mexicano. México: FCE.
- WEINSTEIN, M. (1983). "Lamento y utopía: respuestas al imperio norteamericano en George Grant y Leopoldo Zea", Nuestra América. Año III, núm. 8, pp. 145-169.
- VARGAS, G. (comp.) (1992). Bibliografía de Leopoldo Zea. México: FCE.
- VERA, M. (1982). "La obra filosófica de Leopoldo Zea a la luz de sus críticos", Diánoia. Vol. 28, núm. 28, pp. 289-307.
- ZEA, L. (1943). El positivismo en México. México: El Colegio de México.
- ZEA, L. (1944). Apogeo y decadencia del positivismo en México. México: El Colegio de México.
- ZEA, L. (1945). En torno a una filosofía americana. México: El Colegio de México.
- ZEA, L. (1946). Esquema para una historia del pensamiento en México. México: Stylo.
- ZEA, L. (1948). Ensayos sobre Filosofía de la Historia. México: Stylo.

- ZEA, L. (1949). Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo. México: El Colegio de México.
- ZEA, L. (1952a). La filosofía como compromiso y otros ensayos. México: FCE.
- ZEA, L. (1952b). Conciencia y posibilidad del mexicano. México: Porrúa y Obregón.
- ZEA, L. (1953a). América como conciencia. México: Ediciones Cuadernos Americanos.
- ZEA, L. (1953b). El Occidente y la conciencia de México. México: Porrúa y Obregón.
- ZEA, L. (1953c). La conciencia del hombre en la filosofía. Introducción a la filosofía. México: Imprenta Universitaria.
- ZEA, L. (1954). "La historia en Karl Mannheim", *Filosofía y Letras*. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras. Núm. 53-54, pp. 75-91.
- ZEA, L. (1955). La filosofía en México. México: Editora Ibero-Mexicana.
- ZEA, L. (1993). *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*. México: UNAM.

BIODATA

Iver A. BELTRÁN GARCÍA: Licenciado, maestro y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Líneas de investigación: Historia de la Filosofía en México durante el siglo XX, Antropología filosófica, Filosofía de la cultura. Actualmente Profesor Investigador en la Universidad de Chalcatongo (Oaxaca, México). Publicaciones recientes: (2019). "Correspondencias en la Epistemología y la Filosofía política de Luis Villoro. Análisis y evaluación de una propuesta interpretativa", *Tópicos. Revista de filosofía*. Núm. 56, pp. 237-272. (2017). "Dialéctica de la creación y la innovación en la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez", *Revista de filosofía*. Vol. 42, núm. 2, pp. 229-245. (2017). "Eduardo Nicol: filosofía científica y autocomprensión histórica", *Éndoxa: Series Filosóficas*. Núm. 40, pp. 247-273. Scopus Author ID: 57200121265

ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 189-203
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Alcance y problemas de la propuesta de Cornelius Castoriadis sobre los imaginarios sociales y el cambio social¹

Scope and Problems of Cornelius Castoriadis' Proposal on Social Imaginaries and Social Change

Aníbal Francisco GAUNA PERALTA

<https://orcid.org/0000-0002-4479-0214>

agauna@fulbrightmail.org

Carrera de Comunicación y Periodismo. Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC)

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872538>

RESUMEN

En este artículo se propone un modo de abordar el estudio del cambio social desde la visión de los imaginarios sociales de Cornelius Castoriadis, tratando de subsanar sus limitaciones metodológicas a través del concepto de 'actos de ficcionalización' (Iser, 1993). Dicho concepto permite analizar los imaginarios sociales como una 'función práctica no funcionalista'. Como ejemplo de dicha propuesta, se realiza un breve estudio del caso de la significación de la música para el poder en la transición societal que va de Mozart a Beethoven. Una limitación del modelo es su incapacidad para especificar los mecanismos de explicación del cambio social.

Palabras clave: : imaginarios sociales; cambio social; Cornelius Castoriadis; institución social de la música; poder.

ABSTRACT

This article proposes a way to approach the study of social change from the vision of the social imaginary of Cornelius Castoriadis, trying to remedy its methodological limitations through the concept of "fictionalizing acts" (Iser, 1993). This concept allows analyzing the social imaginary as a "non-functional practical function". As an example of this proposal, a brief study of the case of the significance of music for power in the social transition from Mozart to Beethoven is carried out. A limitation of the model is its inability to specify the mechanisms of explanation of social change.

Keywords: : social imaginaries; social change; Cornelius Castoriadis; social institution of music; power

Recibido: 12-02-2020 • Aceptado: 15-04-2020

¹ Este trabajo de investigación ha sido financiado por el VIII Concurso Anual de Incentivo a la Investigación (2020) de la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas



INTRODUCCIÓN

La relevancia de Cornelius Castoriadis para la teoría social y política, y el psicoanálisis (entre otras áreas), es bien conocida. Sus ideas tienen su cumbre en *La institución imaginaria de la sociedad* (LIIS), la obra que trato acá principalmente. Publicada originalmente en francés en 1975, LIIS se distingue no solo por su estilo intrincado y a ratos francamente desorganizado. También le es distintiva la impresión que causa al lector el esfuerzo por generar un pensamiento acerca de la creatividad colectiva, que llamará 'imaginarios sociales', y que no la restrinja a los moldes con los que se quiere *elucidarle*. Sin embargo, Castoriadis no desarrolla de manera explícita vías metodológicas de acceso al imaginario social. Es decir, no muestra suficientemente el paso de sus sugerentes postulados teóricos, hacia la expresión histórica concreta de los imaginarios, su dimensión *referencial*: ¿cómo podría 'aplicarse' su teoría a un estudio concreto del cambio social? Por ello, a veces da lugar a pensar que sostiene una ontología al margen de la atribución social de significados—a contrapelo de lo que se propone manifiestamente en su obra. Esto condujo a Habermas (1989, pp.390-391) a afirmar que su concepto de sociedad, planteado en términos de ontología fundamental, le lleva a dejar sin lugar la praxis intersubjetiva. Joas (1998, p.160) está en desacuerdo explícito con Habermas sobre este punto, pero detecta otro problema (1998, p.161): la ausencia de conexión funcional entre 'representaciones' y 'acción', la injustificable existencia de proyectos de sociedad inmotivados, o sin motivación aparente, una consecuencia de su rechazo radical a cualquier noción funcionalista.

A pesar de sus diferencias hay una conexión íntima entre ambas críticas, la cual explicaría el que Castoriadis se mueva alternativamente entre dos entendimientos de la relación entre sociedad y representaciones colectivas. A veces, estas últimas parecen originadas en algo 'real' pre-significativo, pre-humano, por ejemplo: "La emergencia de la alteridad está ya inscrita en la temporalidad pre-social, o natural... que toda sociedad no sólo presupone, sino de la que no puede jamás separarse —distinguirse— abstraerse de manera absoluta, de un ser—así en sí..." (Castoriadis: 1989, p.71). Pero la mayor parte del tiempo, parecen *constitutivas* de lo social (como lo mostraré). Ambas afirmaciones no tienen por qué ser contradictorias, pero sus diferencias sí tienen que ser explicadas (¿es igual el 'cambio' creativo en la naturaleza que en la sociedad?), o el precio de no hacerlo es anular conceptualmente la agencia humana y la utilidad de la noción de 'imaginario social' para comprender el cambio social como tal cambio, dando lugar a las críticas antes mencionadas. Sin embargo, si se acepta la idea de que los imaginarios sociales son el concepto angular para definir el cambio del ser en cuanto tal en lo que denomina el *cuarto nivel del para-sí* (Castoriadis: 1998), es decir, las sociedades, y tomamos esto como punto de partida, entonces podemos afirmar que las representaciones tienen '*funciones prácticas no funcionalistas*' (abrir espacios hacia el cambio histórico), y aparece un nexo entre acción y representación (sujetos que articulan el cambio y toman decisiones que lo refuerzan). Esta es la tesis que desarrollaré en este artículo, como un paso metodológico para que estas ideas sirvan a la investigación empírica sobre el cambio social. Concluiré que, a pesar de esta maniobra conceptual, la propuesta de Castoriadis carece de criterios para hacer explícitos los mecanismos que explican el cambio social.

EL PROBLEMA CON EL RACIONALISMO

No es casual que algunas de las propuestas más relevantes de Castoriadis hayan surgido a contrapelo del marxismo. Por ejemplo, su interés por entender a qué se debieron los fallos predictivos del mismo, ejemplificados en la dictadura burocrática de la Unión Soviética, lo lleva a fijarse en el *excedente de significado*, excedente que configura (*da forma a*) las prácticas sociales y que, en el caso del marxismo, queda subyugado a la privilegiada categoría de trabajo. El trasfondo es el carácter racionalista del marxismo: "... y, como todas las filosofías racionalistas, se da por adelantado la solución de todos los problemas que plantea" (Castoriadis, 1983:71). Racionalismo, en este sentido laxo, sería la reducción del mundo humano a

una tautología: por más amplia o extensa que ella sea, querer dar cuenta de todos los aspectos de la realidad implica la pretenciosa ambición de encerrarle en un principio de identidad cuyos términos están definidos de antemano por el científico social (o el intelectual, en un sentido más amplio). La burocracia vendría a ser la práctica social de este racionalismo. El espacio en el que se pueden vincularse entre sí es, para Castoriadis, un espacio *imaginario-social*. Este es el territorio en el que se plantea su discusión, a un nivel pre-teórico y pre-ideológico. Es el territorio del entendimiento de fondo de la gente acerca de sus contextos sociales de acción, y que hace posible, prácticas comunes y un sentido amplio de legitimidad compartido (Taylor: 2004, p.31).

Así mismo, también se desprende su interés por la historia de su crítica al estructuralismo en antropología como otra forma de racionalismo, pues las estructuras, si bien no pueden hacer surgir el sentido, son el soporte del habla: "... este simbolismo es él mismo creado. La historia no existe sino en y por el <<lenguaje>> (todo tipo de lenguajes), pero este lenguaje, se lo da, lo constituye, lo transforma. Ignorar esta vertiente de la cuestión ... es eliminar la cuestión histórica por excelencia: la génesis del sentido, la producción de nuevos significados y de significantes" (Castoriadis: 1983, p. 240). De allí que su forma de interrogar vaya en dirección inversa: ¿de dónde provienen *estas* estructuras particulares de una sociedad dada, si no de su sentido? Al tiempo que rescata la cuestión histórica por excelencia del cambio social, la cuestión de *la génesis del sentido*. Lo social es, así, autoalteración, y por tanto sólo existe como historia, en una temporalidad singular (lo que llamó irreversibilidad local del tiempo). De allí también que la temporalidad histórica implica necesariamente emergencia de 'lo nuevo', de lo 'otro', creación constante de la sociedad. Emergencia de una institución, y de una nueva institución. Una sociedad es un modo de hacer el tiempo en coexistencia, y, viceversa, cada modo de hacer el tiempo implica 'darse existencia como sociedad'. Por su parte, el modo en el que sea la sociedad (su dinámica histórica), lo *histórico-social*, se circunscribe a sus figuras o *eidos*, es decir, a sus instituciones del modo siguiente: "... es flujo perpetuo de autoalteración, y sólo puede ser en tanto se dé como figuras <<estables>> mediante las cuales se hace visible, y visible también a sí mismo y por sí mismo, en su reflexividad impersonal que es también dimensión de su modo de ser; la figura <<estable>> primordial es aquí la institución" (Castoriadis: 1989, p.70). Mas aún,

Para una sociedad, que un término *es* quiere decir que un término *significa* (es una significación, es puesto como una significación, está ligado a una significación). Por el mismo hecho de ser, tiene *siempre* un sentido, ..., es decir, que siempre puede entrar en una sintaxis, o dar existencia a una sintaxis para entrar en ella. La institución de la sociedad es institución de un mundo de significaciones (Castoriadis: 1989, p.118).

Esto que Castoriadis denomina *la institución imaginaria de la sociedad* es, pues, un mundo relativamente estable de significaciones (intersubjetivas). Desde el punto de vista de la existencia social, lo que *es*, es lo que *significa*. De allí se deriva un sentido, y, luego, una forma (en este caso, una forma gramatical, una sintaxis). Con lo cual, a partir de ahora debería entenderse que la institución es, a un tiempo, en sí misma *imaginario social* materializado (o solidificado), tanto como vehículo para dicho *imaginario social*. El imaginario social solidificado, o institucionalizado es lo que denomina *sociedad instituida*. En tanto que *sociedad instituyente* es el momento en el cual irrumpe un nuevo mundo de significaciones en el presente histórico-social, a la par destrucción de la sociedad instituida tanto como creación de otra sociedad, por instituir. La relación entre ambas, sociedad instituyente-instituida, nos conduce a la problemática de la integración y el cambio sociales.

EL TRASFONDO EPISTEMOLÓGICO

En LIIS Castoriadis se plantea el entendimiento de lo social desde tres cuestiones clásicas de la teoría sociológica: qué es la sociedad en su unidad, o qué la mantiene unida, la cuestión tradicionalmente llamada de la *integración social*; luego, la cuestión de la historia, lo 'nuevo' y la alteración de una sociedad: la cuestión del *cambio social*; por último, una tercera cuestión, un asunto dependiente de los anteriores, el de la identidad socio-cultural (en qué se distingue *esta* sociedad de cualquier otra) (Castoriadis: 1989, pp.13-14, p.313). Desde el punto de vista epistemológico, Castoriadis distingue tres posibles 'propuestas tradicionales' para dar cuenta de la descripción y el análisis de una sociedad, propuestas que le resultan o bien en exceso limitadas, o bien infructuosas (Castoriadis: 1989, pp.15-18). Estos tipos de propuestas tradicionales son el *fiscalismo*, el *logicismo* y el *causalismo*.

La primera de ellas es fundamento epistemológico del *funcionalismo* en ciencias sociales. Esta respuesta reduce lo socio-histórico a lo natural, al postular la invariabilidad de las necesidades humanas. Pero, en tanto este postulado es contradicho por la evidencia histórica, el funcionalismo responde con un segundo postulado: el de la variabilidad de respuestas a la misma necesidad (*a la* Merton). En este caso, el funcionalismo considera que la necesidad se mantiene idéntica, anulando la historicidad. En segundo lugar, se encuentra la propuesta *logicista*, que da fundamento tanto al *estructuralismo* como al *hegelo-marxismo*. En este tipo de respuesta, se postula un principio, o un conjunto de principios, cuyas operaciones repetidas en combinaciones variables (pero de una variabilidad restringida), daría cuenta de toda sociedad. El carácter restringido de esta variabilidad se debe a que: a) la cantidad de elementos es finita; b) y los elementos son discretos; a partir de estas dos características se generan los principios iniciales, rectores de toda la propuesta.

Por último, y como una derivación del fiscalismo, se encuentra la propuesta *causalista*, cuya deficiencia a los ojos del autor estriba en desconocer o ignorar la cuestión del significado y la significación. El causalismo anula el principal cuestionamiento al fiscalismo, a saber, su incapacidad de dar cuenta del acontecer de lo socio-histórico: la emergencia de la alteridad radical, de lo totalmente nuevo. Sin embargo, para llevar a cabo esta anulación, el causalismo postula: a) *identidad en la repetición* (las mismas causas producen los mismos efectos); b) *identidad en la 'naturaleza' de la causa y el efecto* (se 'pertenecen' recíprocamente, son 'iguales' en esencia, 'pertenecen' a lo mismo). Por tanto, nunca podría dar cuenta del auténtico cambio histórico.

Estas propuestas tradicionales comparten entre sí, y a pesar de sus diferencias, un núcleo común, a saber, lo que Castoriadis denomina el esquema de la lógica identitaria, o *lógica conjuntista-identitaria*. En el caso del fiscalismo, este esquema aparece como una relación de medio a fin; en el caso del logicismo, aparece como una relación de implicación lógica (en donde $A \rightarrow B$); por último, en el caso del causalismo, aparece como una relación de causa a efecto 'entre lo mismo'. Castoriadis reconoce una cuarta respuesta, aunque la subsume casi por completa al causalismo: es la respuesta del *finalismo racionalista*, para el cual, "La totalidad del proceso no es otra cosa que la exposición de las virtualidades necesariamente realizadas de un principio originario, presentes desde siempre y para siempre. El tiempo histórico se vuelve así simple medio abstracto de la coexistencia sucesiva o simple receptáculo de encadenamientos dialécticos..." (Castoriadis: 1989, p.19).

En cambio, lo social existe como un continuo *magma de magmas* (pues cada región o ente es a su vez magma): "... con lo que no quiero decir el caos, sino el modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto, ejemplificada por lo social, lo imaginario o lo inconsciente..." (Castoriadis: 1989, pp.34-35). A manera de conclusión parcial, para nuestro autor "... es imposible dar de una vez por todas un modelo de determinaciones válido para cualquier sociedad..." (Castoriadis: 1983, p.43). Como corolario, y si quiere rehuirse de un enfoque sustancialista en el estudio de los fenómenos históricos, no puede presuponerse un tipo de motivación invariable en el tiempo: de acuerdo con el autor estas visiones, o

bien no pueden explicar la alteridad radical, o bien no pueden explicar la identidad de una sociedad. ¿Cómo podrían entonces explicarse estas cuestiones?

METÁFORA Y METONIMIA

La (*auto*)institución imaginaria de la sociedad es ante todo una *productividad figurativa*: la autoimposición de reglas estructurantes que se denominan *esquemas de percepción*, que prefiguran los ‘contenidos virtuales’ de los objetos. El carácter impersonal, ‘compartido’, relacional e intersubjetivo (y por tanto no arbitrario), del imaginario es, en este contexto, sinónimo de su carácter *social*. El *imaginario social* es, por tanto, el medio específico de análisis en el que se hace explícito el nexo interno entre ontología del significado y teoría del conocimiento. De esta manera, e indirectamente, Castoriadis propone una clave de interpretación de la historia de la filosofía y de la teoría social en particular, cuyo hilo conductor es la idea de la *determinación del ser, del decir y del hacer*. Esta determinación se manifiesta especialmente en lo que denomina la *lógica identitaria* o *lógica de conjuntos*, incapaz de dar cuenta de la alteridad radical, el cambio social y la identidad de una sociedad. En la visión de Castoriadis, las tres cuestiones están inherentemente vinculadas entre sí. Castoriadis (1989, p.122) entiende que: “Lo imaginario social es, primordialmente, creación de significaciones y creación de imágenes o figuras que son su soporte. La relación entre las significaciones y sus soportes (imágenes o figuras) es el único sentido preciso que se puede atribuir al término <<simbólico>>, y precisamente con ese sentido se utiliza aquí el término”. Lo imaginario es, pues, la relación entre una significación y su soporte material y se fundamenta en dos tesis centrales:

- La tesis de *la sobredeterminación de los símbolos*, la cual se refiere a aquellos hechos en los cuales varios significados se atribuyen a un mismo significante.
- La tesis de *la sobresimbolización del sentido*, según la cual el mismo significado es portado por varios significantes (Castoriadis: 1983, p.241).

Es decir, que no puede constatarse una coincidencia funcional entre la institución o práctica social, por un lado, y por el otro lado, el símbolo. La relación entre institución o práctica, y símbolos, está transida por dos propiedades de la simbolización: la *metáfora* y la *metonimia*. La primera, según Castoriadis, exige tomar el todo según una de sus partes; la segunda, exige una síntesis conceptual, en donde con un nombre o enunciado se subsume una cadena indefinida de referentes. Así, por ejemplo, una pieza de porcelana tiene una cierta composición que puede ser expresada en el lenguaje de la química o de la física. Sin embargo, allí no se agota su participación en el ser social. La pieza forma parte de un conjunto más amplio que denominamos ‘vajilla’. A su vez, la creación de vajillas responde a una cierta organización o institución en un nivel micro de la vida social, que demanda la existencia de una coordinación entre las piezas de las vajillas, y una macro referida a su producción y distribución, etc.

De esta manera, la creatividad colectiva funciona en una doble dirección: primero, como creación de los contenidos, es decir, de las formas materiales tanto como de las formas virtuales y gráficas; segundo, como creación de las relaciones que no existen en los objetos por sí mismos. Esto implicaría que ‘lo social’ existe al modo, o con la forma del magma, en el sentido de que está siempre abierto hacia nuevas significaciones y con unos límites difícilmente definibles más que de modo provisional, que ‘aparece’ cuando se trata de determinar: relación dinámica e inestable entre integración y cambio como caras de una misma moneda, relación que define la identidad social.

Por otra parte, según esta perspectiva la irreversibilidad local del tiempo es un aspecto definitorio de la *identidad de una sociedad*, pues, piensa Castoriadis, es en ella en dónde se manifiesta la creación *ex nihilo* de la misma. Allí puede ser tal sociedad, porque crea alteridad, y crea siendo diferente a otras sociedades: instituye aquello que no puede confundirse nunca con otras institucionalizaciones de la irreversibilidad del

tiempo; se identifica en la relación que hay entre los cambios que crea y lo que conserva. La irreversibilidad local del tiempo es siempre la concreción o la emergencia de nuevas 'figuras', y al entrar estas en la vida social (en el tiempo histórico) se produce la auto alteración de la sociedad sobre sí misma. Integración y cambio sociales van así de la mano: La integración se concebirá como creación colectiva de lo mismo (identidad entre los diferentes, e incluso, diferencia entre los idénticos); mientras que el cambio se concebirá como la creación colectiva de lo otro, la alteridad radical: la creación de espacios sociales propiamente dichos, la institución de la irreversibilidad del tiempo. La identidad, por tanto, vendría a ser el modo en que esta particular integración crea nuevas formas sociales.

LOS 'ACTOS DE FICIONALIZACIÓN' DE ISER

Los objetos revelan a los esquemas de percepción como constitutivos de lo dado. En la vida social la mimesis que implica el sentido es un principio productor / creador más que de imitación: produce sus propias referencias, deviniendo así trascendental ante lo dado a la experiencia. Así, el sentido, ni siquiera desde el punto de vista de la denotación (relación signo-objeto), podría ser resultado de un reflejo de algo 'real' que fuese independiente al vínculo significado / significante: la mimesis es el *topos* creador / productor de significados o de la (re)descripción de significados que, al reunir este referente, éste significante, y éste significado, se convierte en una significación más o menos forzada, para un colectivo. De allí que lo que se trata de imitar no son los objetos ya existentes, cuanto las condiciones y formas de la percepción con las cuales los objetos se conciben como tales objetos, individualizados. Desde las ideas de Castoriadis, podría ahora afirmarse que cuando este *mythos* se vuelca sobre sí mismo (se hace mimesis de sí mismo), se obtiene el *imaginario social* por el que se instituye la sociedad. Es decir, cuando se trata de las *significaciones imaginarias sociales centrales*: "Hay pues un asunto de comprensión de estas significaciones imaginarias sociales, que, de hecho, se vuelve una recreación poética. No es lo mismo que el acceso a una obra de arte, pero se sitúa mucho más por ese lado que por el lado de la comprensión de la necesidad de las etapas de una demostración matemática" (Castoriadis: 2004, pp.33-34).

La denotación, así, presupone la representación y no al revés. De este modo el sentido, desde el punto de vista de la significación (vínculo significado-significante), presupone las *figuras del discurso*: una dinámica metafórica-metonímica. De allí que Castoriadis piense que el estudio de los imaginarios se lleva a cabo a través de una *elucidación*. Esta es, podría decirse, su versión de la superación del debate de origen decimonónico entre 'explicación' y 'comprensión': elucidar, o establecer las correlaciones entre el hacer y el pensar, entre teoría y práctica, correlaciones que no pueden ser ni teóricas ni prácticas, sino *imaginarias*. Este es un nivel reflexivo de análisis, correspondiente con la idea de que nunca hay información más que para un para-sí, es decir: para un sujeto, quien determina lo que 'no es nada' de lo que 'es algo' (criterios de discriminación o significación) (Castoriadis: 2004, pp.63-64). La elucidación aspira a poner en entredicho cierta concepción de la mirada: aquella que cree que *inspecciona lo que es*, y luego elabora imágenes en perfecta correspondencia con el ser.

Pero hace falta en esta pretensión de 'elucidar' un paso adicional que Castoriadis no desarrollaría, a saber, las interfases entre lo real, lo simbólico y lo imaginario. En otras palabras, ¿cómo ocurre la conjunción práctica entre las tres dimensiones que el autor retoma del psicoanálisis lacaniano? Una respuesta la provee Wolfgang Iser, con su teoría de los *actos de ficcionalización*, que solo brevemente referiré acá como una salida posible a esta problemática. Los *actos de ficcionalización* son aquellos actos que: "... convierten la realidad reproducida en un signo, arrojando simultáneamente lo imaginario como una forma que nos permite concebir aquello hacia lo que el signo apunta" (Iser: 1993, p.2, traducción propia).

Lo peculiar del discurso de ficción es el asumir una *función representativa*, a pesar de no tener situación contextual. Según Iser, tal cosa es posible porque este discurso es una organización simbólica *autorreflexiva*: pone por sí mismo las condiciones para la comprensión de los enunciados, que por eso no son condiciones

contextuales, no están dadas de antemano. Estas condiciones de comprensión se encuentran en el discurso mismo, y cumplen la función de condiciones para la *representación*, productora de un *objeto imaginario*. El destinatario de la enunciación encuentra un modelo a seguir para reconstruir un contexto que permite la comunicación con el texto. De este modo, puede hacerse presente lo que estaba ausente, el mentado objeto imaginario. El acto de ficcionalización deja atrás la determinación de lo real, y transfiere esta determinación a lo imaginario, dotándole de esta propiedad constitutiva de lo real. Al hacerlo de este modo, desde el plano simbólico el acto de ficcionalización habilita la doble transferencia entre lo real y lo imaginario: dota a lo imaginario de determinación para que pueda entrar en relación con lo real, al colocarlo dentro de una forma, mientras excede la determinación inicial de lo real con la plasticidad de lo imaginario. En este sentido, el o los actos de ficcionalización son un cruce de fronteras: las fronteras de los sistemas existentes son cruzadas para desarticularlas y traer, selectivamente, ciertos elementos al texto. La consecuencia global de estas ideas de Iser es que el significado del texto emerge de lo imaginario: éste es su matriz generativa. De este modo, lo imaginario entra en lo real como matriz generativa de significados. *La representación sería, pues, una 'pragmatización' o puesta en acto de lo imaginario*. Un modelo de realidad para el sujeto y del sujeto. No profundizaré más sobre los actos de ficcionalización, pues llevaría en una dirección distinta a la de la presente discusión. Por ahora baste con afirmar que ya tenemos el elemento teórico vinculante que faltaba en la propuesta de nuestro autor.

En conclusión:

- (1) tanto el cambio social como la integración, desde la propuesta de los imaginarios sociales, serían analizables en términos de metáfora y metonimia en el marco de una significación imaginaria-social (signo social o la función práctica del sentido), del mismo modo como la simbolización se enmarca y va más allá de la significación: "... denotación y representación son casos particulares de un uso más *general* del signo, que llamaremos la simbolización, oponiendo así el signo al símbolo (...). La palabra 'llama' significa *llama* pero simboliza, en ciertas obras literarias, *pasión o deseo vehemente*..." (Ducrot y Todorov: 1995, p.124).
- (2) El cambio social sería, pues, analizable en forma analógica al lenguaje en la retórica, en donde los objetos son susceptibles de desplazarse a través del espacio discursivo, *como si fueran tropos de este: la relación entre integración y cambio social sería visible, en gran medida, como la lógica de los desplazamientos de sentido*.
- (3) Los actos de ficcionalización ofrecen la posibilidad de reincorporación de la agencia humana en los procesos de construcción de identidad y de alteridad radical (cambio social).

A continuación se propone una posible aplicación de estas ideas para mostrar algunos de sus alcances y limitaciones.

EL CASO DE LA SIGNIFICACIÓN DE LA MÚSICA PARA EL PODER: DE MOZART A BEETHOVEN

Cuando se habla aquí de la significación de la de la música para el poder, se trata de tres cosas. La primera es la que permite establecer vínculos entre prácticas y objetos sociales de manera que dé lugar a un conjunto que se denominará *institución*. Este conjunto se caracteriza por el modo en que organiza el tiempo social, es decir, las *significaciones imaginarias segundas*: jerarquías, esquemas de percepción y clasificaciones en general que indican un modo peculiar de organizar los espacios sociales. Según el modelo teórico, el espacio está organizado en función de dicho tiempo (historia local). En segundo lugar, esta significación o temporalidad social (esta organización social del espacio), se sitúa respecto a una instancia peculiar, en este caso el *poder*, por lo cual se debe hacer explícito el sentido que tiene dicha instancia para dar pie a la posibilidad de establecer la pertinencia de los vínculos. Por último, hay que explicitar el sentido y

las características específicas que tiene el lenguaje que se 'usa' en el contexto de la institución estudiada, en este caso la institución musical. La re-conexión de acontecimientos pasados existe desde el comienzo como un acto *trópico*: un acto por medio del cual una parte se muestra como un todo concluido. Esta es una suerte de condena: no es accesible una 'totalidad histórica', sino sólo un simulacro de esta ('dinámicas históricas parciales').

Justificación

Antes de entrar de lleno en la consideración del caso histórico que aquí se propone, es menester realizar algunas aclaratorias de carácter preliminar. La primera cosa importante es que no se habla aquí de la obra musical *per se* sino de la sociedad en la obra. Lo interesante de involucrar a este arte radica en que, como dice Pierre Bourdieu (2000, p.154):

No hay nada que permita afirmar la propia <<clase>> tanto como los gustos musicales, y tampoco nada por lo que sea tan infaliblemente clasado [*classé*]. Pero la exhibición de cultura musical no es una exhibición cultural como las demás. La música es, si se me permite la expresión, la más espiritualista de todas las artes del espíritu, y el amor a la música es una garantía de <<espiritualidad>>

En segundo lugar, con el término 'significación' se hace referencia aquí a toda la institución social de la música. Así mismo, al emplear el término '*música*' en este contexto, y sobre todo por motivos históricos, debe tenerse presente que siempre se referirá a lo que comúnmente se denomina *música clásica, culta, o académica*. Se asume así simplemente una terminología al uso, sin que ello implique un acuerdo con la misma, o no. Para Barrico (2000, p.39), lo que caracteriza a este tipo de música es que "... se construye sobre un esfuerzo por formalizar lo indistinto. Su tótem es la unidad formal, a través de la cual infinitos fragmentos de mundo encuentran sentido, disciplina, jerarquía". Así mismo, este autor piensa que, más que un repertorio, "... la expresión música culta debería definir una determinada actitud al escuchar: aquella según la cual lo que se escucha no es tanto lo que la obra dice sino aquello que calla" (2000, pp.30-31).

Ahora bien, ¿por qué el caso de la sociedad alemana de los siglos XVIII y XIX? Pues bien, porque este es un ejercicio realizado para la comprensión de lo socio-histórico desde la perspectiva de los imaginarios sociales y dicho contexto ofrece algunas ventajas. Para empezar, los de Mozart y Beethoven son casos bastante documentados, lo cual supone una ventaja relativa para efectos de esta breve presentación. Sin embargo, cuando no se trata de los aspectos específicamente biográficos (fechas, número y nombre de las composiciones, amistades, etc.), hay cierta dispersión en los datos ofrecidos por los distintos autores, en el sentido de que no se encontró una lectura global del cambio que se ofrece de Mozart a Beethoven en la institución de la música vinculada al poder. En segundo lugar, con el contexto social que actuaron estos músicos puede comprobarse con mucha nitidez el radical cambio que experimentó la institución de la música en el lapso de una generación.

Por último, ¿por qué específicamente Mozart y Beethoven? Se justifica considerar a Mozart como representante del período, pues *es el primer músico altamente reconocido que decidió independizarse del mecenazgo cortesano*, cuestionando con ello la pretendida superioridad moral de la nobleza. Pero Mozart no logra tal independencia, o al menos no la logra del todo; así como tampoco logra adaptarse a las exigencias del naciente mercado editorial. De este modo Mozart, piensa Elias (1991, p.40), "... anticipó la actitud y sensibilidad de un tipo de artista posterior". Mientras que se justifica considerar a Beethoven como representante de la siguiente fase, pues *es el primer músico que logra efectivamente escapar al mecenazgo cortesano*, y adaptarse con relativa comodidad al mercado editorial.

Bases sociales del mecenazgo en el siglo XVIII

¿Por qué la sociedad cortesana de los siglos XVIII y XIX, especialmente la del siglo XVIII, dedica tantos recursos, atención y energías al mecenazgo musical, aún en momentos muy difíciles desde el punto de vista de su estabilidad económica como estamento? Primero, la música formaba parte integrante de la autorrepresentación de la nobleza europea como estamento. Es decir, la nobleza se identificaba 'comunidad imaginada' (Anderson: 1993), también a través de la música. Una vez que la música escapa al monopolio eclesiástico en el que estuvo hasta el siglo XVIII, la misma se instituye como elemento constitutivo de la conciencia de la condición de noble, tanto para este estamento, como para el resto de la sociedad, es decir, se constituye como elemento de 'diferenciación social'. No sólo porque la nobleza es la única que puede pagar la creación musical, sino porque reclama para sí el privilegio de ser la única que puede 'comprender' verdaderamente la música.

Este paso entre 'pagar' y 'privilegio de la comprensión' es un paso característico que se produce en lo imaginario social, que funciona aquí como un elemento integrador de la sociedad cortesana. En su conciencia, el privilegio no se funda en los recursos económicos, sino en su superioridad para comprenderla. De este modo, la institución vincula un conjunto de prácticas sociales con ciertos esquemas simbólicos que dividen el espacio social. Evidentemente, entre una cosa (pagar) y la otra (comprender), no hay ninguna relación necesaria. La nobleza, al estructurar de este modo la percepción social de 'lo noble', fundaba su poderío no sólo en la propiedad de la tierra, sino en la conciencia práctica. Lo que dicho de otro modo significa que la nobleza ejercía el poder también a través de la institución de la música. Recuérdese la noción de poder que propone Michel Foucault (2001, p.254): "... el poder es menos una confrontación entre dos adversarios, ..., que una cuestión de gobierno... Gobernar, en este sentido, es estructurar un campo posible de acción de los otros"

Es decir, la nobleza gobernaba la sociedad, a través de la estructuración de un campo posible de acción. Esta es la significación de la institución social de la música para el poder... o la que fue al menos hasta tiempos de Mozart. Pero a partir de la siguiente generación (recordemos que cuando Mozart muere en 1791, Beethoven cuenta con 21 años) se experimentan modificaciones de tal profundidad en la institución de la música que su función íntegra en la sociedad quedará trastocada irremediablemente.

En lo que sigue, se busca:

- Identificar los aspectos que ofrecen verosimilitud a la respuesta planteada.
- Dar cuenta del cambio experimentado por la institución de la música de Mozart a Beethoven (los desplazamientos de sentido).
- Determinar las *significaciones imaginarias sociales* que tiene la institución de la música para el poder, en el tránsito representado por los contextos de Mozart y Beethoven.

Dinámica histórica parcial. La disposición social a la música en la sociedad cortesana

Si la nobleza como estamento hubiese tenido que sostenerse sobre la única base de la propiedad de la tierra, entonces resultaría harto difícil comprender efectivamente no sólo los elevados montos que destinaba al arte en general, y en especial a la música, sino sobre todo que fuese una preocupación tan acuciante para la misma, que luego se traducía en esos elevados montos. Veamos tres ejemplos.

Para 1784 [entre la composición del Singspiel *El rapto en el serrallo* (1782) y la ópera *Las bodas de Fígaro* (1786) de Mozart], habían más de 340 compositores empleados sólo en las cortes de habla alemana (Raynor: 1986, p.384). Mientras por su parte una orquesta cortesana típica tendría unos 40 ó 50 miembros que, en los casos más impresionantes, podía llegar a tener más de 90 músicos:

En 1777, la orquesta en la que intervenían Leopoldo y Wolfgang Mozart en Salzburgo podía llegar a incluir entre doce y dieciséis violines, cuatro violas, tres violoncelos, tres contrabajos, dos

flautas, seis oboes, dos fagots y dos cornos. La orquesta que tocó para Mozart en París el 11 de abril de 1781 estaba integrada por cuarenta violines, diez violas, ocho violoncelos, diez contrabajos, cuatro flautas, cuatro oboes, cuatro clarinetes, seis fagots, cuatro cornos, cuatro trompetas y timbales (Raynor: 1986, p.405).

Los recursos destinados al mantenimiento de los músicos (compositores e intérpretes), tanto como a la construcción de lugares adecuados para la interpretación musical, y a los instrumentos, eran bastante elevados. Y lo eran, al menos a la luz de estas dos consideraciones: a) que el principal espectáculo musical para la nobleza era la ópera, cuyas cifras no están del todo incluidas en los datos anteriores; b) si se pregunta cuál podría haber sido la funcionalidad o el reingreso de estos gastos: *¿en dónde estaba el retorno de la inversión?* Sólo durante los períodos de guerra abierta (como la guerra de los Siete años de 1756), se reduce esta dedicación. Pero jamás se elimina. O, mejor dicho, se elimina sólo cuando el noble llega a la quiebra (a menudo por los gastos de guerra), y entonces los músicos pasaban a otras cortes.

(b) Dresde. En 1719 Federico Augusto I ('El Fuerte') construyó una sala de ópera para el matrimonio de su hijo, Augusto II, con la hija del emperador José. Logró reunir músicos que, de momento, hicieron que la ciudad no tuviera competencia en Europa, haciendo de Dresde una potencia musical. Pero en poco tiempo tuvo que disolver su ópera, bajo la excusa de que había intensas peleas entre el director y los intérpretes, aunque el motivo que se encontraba escondido era su deplorable estado financiero. Fue el estallido de la Guerra de los Siete Años, la que hizo que su sucesor, Augusto II, "... que era Rey de Polonia al tiempo que elector de Sajonia- se dirigiera a Varsovia llevándose consigo todo lo que pudo de sus compañías de ópera y ballet y dejando que la guerra siguiera su curso" (Raynor: 1986, p.390). Este es un caso en el cual "... la realidad política era sacrificada en aras de las ansias de grandeza del elector" (Raynor: 1986, p.389).

(c) Durante todo el reinado de Federico el Grande (1740-1786), quien no se destacaba por ser especialmente proclive a la música, dominaba en el reino especialmente la ópera, sobre todo la producida en las décadas 20 y 30 de ese siglo. Así que, apenas llegado al trono, una de sus primeras órdenes fue la de construir una gran sala de ópera. Para financiar su construcción impuso unos elevados impuestos, y, terminada la sala, decidió mantener el impuesto para financiar permanentemente las presentaciones: "impuso una exacción de 22750 táleros sobre el correo y, después de que la ópera fuera inaugurada en 1742, mantuvo esa exacción como impuesto general a favor del teatro... Sus decorados, sus cuadros y sus detalles eran de un lujo extremado" (Raynor: 1986, pp.388-389). Raynor (1986, p.395) deja abierta la incógnita: "Es imposible decir si el elector de Sajonia y el duque Carlos Eugenio de Württemberg fueron grandes aficionados a la música o si despilfarraron sus riquezas en la ópera porque ésta les halagaba al reflejar sus glorias personales".

Los cambios en la Institución Social de la música

La institución de la música está compuesta al menos por 4 elementos, a saber, compositor, intérprete, auditorio y modos de interpretación. Da Silva, Blasi y Dees (1984, p.12), proponen que: "... los significados musicales son tan sociales como los no musicales. Cualquier cosa que ocurra como una interacción entre personas es social, y la música ocurre como una interacción entre compositor, intérprete, y auditorio". Siguiendo a Benjamin (1973), incorporo el cuarto elemento: *los modos sociales de comprensión*, como parte integrante del proceso musical, y distinto de las condiciones estructurales del auditorio. El resultado que es la obra musical implica una cooperación, por lo menos entre estos cuatro elementos. Los cambios que se señalan a continuación en la institución de la música eran cambios que venían perfilándose décadas antes del nacimiento de Mozart, pero se asientan con Beethoven un par de décadas más tarde.

1. *El compositor.* En general, aún en vida de Mozart los compositores eran simplemente unos sirvientes en la corte, a excepción del *Kapellmeister* o maestro de capilla, vinculado a la principal iglesia local, que tenía un rasgo distintivo respecto al resto de los músicos. Éste componía, y se encargaba de la correcta ejecución de la música para las celebraciones religiosas. Mozart era un artista 'burgués cortesano', pues vivía en dos mundos sociales distintos simultáneamente: tenía que adaptarse a los modales y la estética cortesana, pero sin olvidar que no era un noble. Vivía, así, en una ambivalencia fundamental: se identifica con la nobleza, con la cual vive; pero la rechaza por los continuos menosprecios que sufría por parte de ésta. En este sentido es que Elias (1991, pp.26-30) puede decir que, respecto a la nobleza, la distancia social era infranqueable para Mozart, mientras que la distancia física era prácticamente inexistente.

Por su parte, Beethoven fue el primer músico que logró vivir de las cinco modalidades de las que podía vivir un músico: a) acepta el mecenazgo; b) vende su música a un editor para que éste comercie con las copias impresas; c) vende la obra por suscripciones, simplemente a quienes puedan pagarla; d) se alía con un empresario que corre con los costos de los conciertos públicos; e) hace conciertos para su propio beneficio. Así se multiplican sus posibilidades de autonomía musical. Respecto al rol del compositor, el paso de Mozart a Beethoven representa el paso del 'mecenazgo' a los inicios del 'artista libre', que vende sus obras al mercado.

2. *El intérprete.* En este aspecto, el cambio que se asienta es el representado por el paso de la *orquesta cortesana* a la *orquesta pública*. La existencia de una orquesta pública suponía sobre todo una autoridad municipal que estuviese dispuesta a financiar la música como actividad cultural conveniente a los ciudadanos de una nación, además de un público con tiempo libre y dinero disponible para pagar este gusto (Raynor: 1986, p.416). A diferencia de la orquesta cortesana, cuya exigencia primordial era la satisfacción del gusto musical de los *salones* (López: 1984, p.125).

Vale la pena recordar la recién mencionada figura del *Kapellmeister*, pues si bien luego del descenso de la nobleza dicha figura continuó existiendo, había cambiado integralmente sus funciones. La publicación de la música impresa le llevaba a *interpretar* un repertorio, y ya no a *componer*. Su deber sería en adelante velar por la correcta ejecución de los repertorios existentes, así como por la actualización de estos. Se convirtió, así, en un funcionario de la burocracia del emergente Estado nacional. El mismo 'referente', cobró otro 'significado'. Mas aún, luego de finalizadas las guerras napoleónicas, la nobleza, si bien con el congreso de Viena recuperaba momentáneamente sus privilegios sociales, jamás recuperaría ya la riqueza, que en adelante descansaría sobre la industria y el capital, y cada vez menos sobre la propiedad de la tierra. En consecuencia, las organizaciones cortesanas se transforman en instituciones dependientes del Estado.

3. *Auditorio: los conciertos y el mercado editorial.* Los relativos fracasos de Mozart y los éxitos también relativos de Beethoven expresan, desde el punto de vista sociológico, más que sus cualidades personales, los cambios de sentido que se registran en la institución musical.

Conciertos. Al margen de los conciertos en las cortes, la transformación de las presentaciones iba desde los conciertos de salones hacia los conciertos públicos. Según Elias (1991, p.39) habría: conciertos para invitados, conciertos por suscripción, sociedades de conciertos, y conciertos para el público. El concierto público se convierte en el vehículo para la recepción musical por excelencia. De hecho, "Fue Mozart, y aún más decisivamente Beethoven...[quienes] hicieron del concierto público el vehículo de una música nueva e importante, y lo hicieron más a pesar de la compleja situación musical de Viena que debido a ella" (Raynor: 1986, p.426).

Con la generalización de los conciertos públicos, la música se deslinda de comunidades particulares (los protestantes, los nobles, etc.). Este paso significó, a su vez, que el espacio social en el que se desplegaba la institución de la música, *los salones de corte del siglo XVIII*, deja de ser un *espacio social sacro*: primero, religioso en sentido estricto; y luego, como espacio inaccesible a cualquiera que no perteneciera a los círculos cortesanos, espacio legitimador del poder de la nobleza. En adelante, el espacio social por excelencia es el de los teatros, a donde accede el público burgués.

Mercado editorial o de aficionados. Para los editores, el mercado natural era el mercado de aficionados, quienes podían reproducir la música de los grandes compositores en privado. El editor, como comerciante, comenzaba a aprovechar la transcripción y copia impresa de la música. Mozart, aún preso del encanto que le producía la nobleza, no pudo adaptarse al mercado editorial para un público anónimo, aficionado. De hecho, "El... no entender la importancia de la publicación o no ajustarse a las circunstancias de su vida independiente fue uno de los elementos de la tragedia de Mozart" (Raynor: 1986, p.449). Mientras que la rápida difusión de las ediciones de las obras de Beethoven fue para él la puerta de entrada a la clase media, y la posibilidad final de independizarse bastante del mecenazgo cortesano. Ya en 1795 las suscripciones para sus obras por parte de la nobleza eran un hecho consumado; pero la clientela burguesa no tenía acceso a sus producciones, hasta que las ediciones se difundieron. Para después de 1800, Beethoven ya estaba en posición de hacer competir a los editores entre sí para adquirir sus obras:

La explotación por Beethoven de una industria editorial eficaz fue el único medio por el que su música pudo obtener tan rápidamente una popularidad internacional...

Desde un principio actuó como si la existencia del editor no tuviera otra justificación que la de servir al compositor y hacer lo que éste le indicara (Raynor: 1986, p.455).

4. Modos sociales de comprensión musical. Si bien aún en tiempos de Mozart la nobleza aún se atribuía el privilegio de la auténtica comprensión musical, luego de Beethoven, cuando se encuentra la nobleza debilitada y cada vez más asediada por los movimientos liberales y nacionalistas, la comprensión de la música tiende a concebirse cada vez más desde 'la sentimentalidad' y, por tanto, desde la intimidad de los sujetos. Esto es posible porque la música también se escucha, o puede escucharse, con una intencionalidad *extramusical* (Fubini: 1994, p.86). Sin duda éste es un rasgo del romanticismo que ya se asomaba. Sólo que esta individualización en la comprensión musical está acompañada por tres rasgos sociales específicos:

- Surge la crítica musical especializada, vinculada a la prensa.

- Por vez primera, y de modo manifiesto, la música se somete a la técnica; en este caso, al *estilo orquestal*: "... la música, por una curiosa pero no única inversión de valores, sirvió al estilo orquestal, en lugar de que el estilo sirviera a la música..." (Raynor: 1986, p.409). Beethoven le da un uso 'orquestal' al piano, y, por esta vía, también un uso 'colectivo' (López: 1984, p.144). Esta interpretación, empero, de momento deberá limitarse al papel del piano en el marco de la sola institución musical, y ya no respecto a otros aspectos de la sociedad, como se verá más adelante al hacer referencia nuevamente a este instrumento. De este modo, la obra "... se funda de manera inmediata en la técnica de su producción" (Benjamin: 1973, p.27 n-9).

- El gran público, posteriormente la 'sociedad de masas', se convierte en el 'experto'. De este modo, de la obra se "...reprime el valor cultural porque pone al público en situación de experto..." (Benjamin: 1973, p.55).

Estos fueron algunos de los cambios más distintivos en la institución de la música de Mozart a Beethoven, en los cuatro aspectos antes señalados: compositor, intérprete, auditorio y modos de comprensión. El significado emergente de la música para el poder: el nexo entre la demanda de mercado y el intimismo burgués

Aproximadamente a partir de 1770, pero con toda seguridad luego de las guerras napoleónicas que culminan en 1815, la nobleza comenzó a apoyarse sobre las ventas en la taquilla para poder sufragar los gastos de las costosas presentaciones musicales (Raynor: 1986, p.415), pues no estaba dispuesta a perder definitivamente el vínculo de poder que dichas interpretaciones conferían, símbolo que era tradicionalmente privilegio del estamento noble. Aunque para ello se vieran obligadas las cortes a recurrir al público burgués emergente.

Con la entrada de la burguesía en los esquemas de percepción sociales en torno a la música, se transforma el imaginario social que vinculaba a la nobleza con un supuesto privilegio para la comprensión

musical: en adelante, el '*espacio público ubicuo*', sin lugar previamente determinado, es el espacio para interpretar, escuchar y juzgar la música. La composición, antes hecha para encargos de la nobleza, se hará en adelante para el público, que valorará la música como expresión de sentimientos, los propios y los del compositor. La demanda del mercado comenzará a ser el principal criterio de gusto musical.

Con las transformaciones antes descritas, la significación de la institución de la música para el poder queda modificada también ella. En la transición que va de Mozart a Beethoven, se encuentra el observador ante la configuración de un nuevo espacio social: el intimismo de la burguesía emergente, intimismo cuyo símbolo/utensilio pasó a ser el piano (López: 1984, pp.141-142), como instrumento que, a diferencia de la orquesta y los conjuntos de cámara, *podía simplemente tenerse en casa*. Así, el piano devino símbolo integrador del nuevo hogar burgués: siguiendo las ediciones de los 'grandes compositores' (ya no sirvientes) que podían adquirirse en el mercado editorial, la reproducción técnica de la música 'en el piano del hogar, representa un modo de adaptación de la conciencia a la nueva sensibilidad histórica de la vida privada.

De este modo, se modifica la significación global de la institución de la música, mientras contribuye con la adaptación de los sujetos a la distinción entre lo público y lo privado, que será constitutiva para los poderes (*gobierno de las conductas*), cuando menos desde el siglo XIX.

CONCLUSIONES

La original propuesta Cornelius en torno a los imaginarios sociales tiene como primer aporte su 'elucidación epistemológica' del enfoque sustancialista (*lógica conjuntista-identitaria*) de la historia, subyacente a la teoría social dominante en el siglo XX, enfoque que está incapacitado para captar la alteridad radical (el cambio social como tal) y la identidad (el modo en que cambia una sociedad y la institucionalización de nuevos espacios sociales). A la misma hay que oponer la imagen de un *magma*, el cual existe como *imaginario social* que, por su parte, se puede estudiar desde *la sobredeterminación de los símbolos* (varios significados se atribuyen a un mismo significante) y *la sobresimbolización del sentido* (el mismo significado es portado por varios significantes).

Sin embargo, como hemos visto esta propuesta es de difícil adaptación para la investigación histórico-sociológica, principalmente por dos razones. Por un lado, por la inclusión de una ontología que se deriva del mundo natural (aunque la misma va más allá de este) y que dejaría de lado la agencia humana. Por otro lado, la ausencia de las interfases entre lo real, lo simbólico y lo imaginario. En estas líneas he apuntado a mostrar que ninguna de las dos razones es determinante para impedir el empleo de sus ideas teóricas en la investigación empírica. He propuesto que la noción de *actos de ficcionalización* (Iser: 1993) permite subsanar las dos dificultades al unisono: son una interfaz directa que pragmatiza lo imaginario, mientras excede la determinación de lo real con la plasticidad de lo imaginario, ligándolo a la agencia.

Por último, al subsanar estas dificultades queda en evidencia un problema adicional. Dado que Castoriadis establece una identidad entre 'cambio' y la imagen de 'magma', la propuesta sufre de una indeterminación desde el punto de vista de los mecanismos de explicación, como se puede intuir en el caso que se ha analizado de la significación de la música para el poder: ¿cuándo o bajo cuáles condiciones el cambio social ocurre específicamente vinculado a la agencia humana? ¿Qué explica que a veces ocurra y a veces no? ¿Podemos dar al cambio social una *forma* o estructura propia para hacerlo analizable de manera sistemática y comparable más allá de postularlo como *magma*? Más aún, ¿tiene alguna importancia o impacto para la investigación empírica asir la noción de cambio en sí misma, y no solo su constatación *a posteriori* del tipo 'antes había A, después B, por tanto: explicación X entre A y B'? Responder estas cuestiones es fundamental, pero hacerlo se escapa ya al alcance del presente artículo.

AGRADECIMIENTO: Este trabajo de investigación ha sido financiado por el VIII Concurso Anual de Incentivo a la Investigación (2020) de la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas.

BIBLIOGRAPHY

- ANDERSON, B. (1993). *Comunidades imaginadas*. México DF: FCE.
- BARRICO, A. (2000). *El alma de Hegel y las vacas de Wisconsin*. Madrid: Siruela.
- BENJAMIN, W. (1973). *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.
- BOURDIEU, P. (2000). *Cuestiones de sociología*. Barcelona: Istmo.
- CASTORIADIS, C. (1998). «El estado del sujeto hoy». En: Castoriadis, C. *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- CASTORIADIS, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 1. Marxismo y teoría revolucionaria*. Barcelona: Tusquets editores.
- CASTORIADIS, C. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*. Barcelona: Tusquets editores.
- CASTORIADIS, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987: la creación humana I*. Buenos Aires: FCE.
- COMELLAS, J.L. (2003). *Beethoven*. Barcelona: Ariel.
- DA SILVA, F.B., BLASI, A.J., y DEES, D. (1984). *Sociology of Music*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press.
- DUCROT, O., TODOROV, T. (1995). *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. México DF: Siglo XXI.
- ELIAS, N. (1991). *Mozart. Sociología de un genio*. Barcelona: Península.
- FOUCAULT, M. (2001). «El sujeto y el poder». En : Dreyfus, H., P. Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- FUBINI, E. (1994). *Música y lenguaje en la estética contemporánea*. Madrid: Alianza Musical.
- HABERMAS, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus.
- ISER, W. (1993). *The Fictive and the Imaginary*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- JOAS, H. (1998). *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas – Siglo XXI.
- LÓPEZ, J. (1984). *La música de la modernidad. De Beethoven a Xenakis*. Barcelona: Anthropos.
- RAYNOR, H. (1986). *Una historia social de la música*. México DF: Siglo XXI.
- TAYLOR, C. (2004). *Modern social imaginaries*. Durham & London: Duke University Press.

BIODATA

Anibal GAUNA: Doctor en Sociología (Universidad del Estado de Nueva York en Albany, EEUU). Becario Fulbright 2008-2010. Magíster en Filosofía y Ciencias Humanas (Universidad Central de Venezuela). Licenciado en Sociología (Universidad Católica Andrés Bello, Caracas). Actualmente es profesor en la Escuela de Comunicación y Periodismo (Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas - Lima, Perú). Ha publicado en *IDEA - Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*; *American Journal of Cultural Sociology*; *Thesis Eleven: Critical Theory and Historical Sociology*; *Journal of Politics in Latin America*; *Poetics: Journal of Empirical Research on Culture, the Media, and the Arts*; entre otros. Principales líneas actuales de investigación: (1) sociología histórica-comparativa de los procesos de cambio social en América Latina, (2) sociología cultural del rechazo a la inmigración, (3) poder, significado y cambio social en la teoría sociológica clásica y contemporánea.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 204-216
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Necroeconomía, economía de la sociedad actual

Necroeconomics, economy of today's society

Jacobo SILVA NOGALES

agaleanovenas@gmail.com

México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872558>

RESUMEN

Este artículo define la economía actual como una necroeconomía, una economía que gira en torno de la muerte. Describe los aspectos en que esto ocurre y demuestra que es un fenómeno que no es propio solamente de unas regiones y ni siquiera solamente de las periferias, sino también, de los centros del sistema-mundo y que, en consecuencia, es un fenómeno global que define toda una época en la que la vida tiene lugar solamente como víctima porque la economía hace morir y deja morir.

Keywords: Necroeconomía; guerra; resistencia; sistema-mundo

ABSTRACT

This paper, defines the current economy as a necroeconomics, an economy that revolves around death. It describes the aspects in which this occurs and demonstrates that it is a phenomenon that is not only characteristic of some regions and not only of the peripheries but also of the centers of the world-system and that, consequently, it is a global phenomenon that defines a whole era in which life takes place only as a victim because the economy making die and letting die.

Palabras clave: Necroeconomics; war; resistance; world-system

Recibido: 20-02-2020 • Aceptado: 23-04-2020



INTRODUCCIÓN

De un análisis meticuloso de *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith, Warren Montag obtiene la conclusión de que, en su intento por mostrar las bondades de la mano invisible del mercado capitalista, el economista inglés muestra que la subsistencia de una población puede requerir, y en circunstancias específicas requiere, la muerte de un número significativo de individuos y más precisamente, que ellos mismos permitan ser muertos para que otros puedan vivir (Montag, 2005, 14).

Esto ocurre, según el autor, porque el mercado capitalista conduce a esa situación inefablemente e ilustra su aseveración con dos ejemplos de hambrunas que causaron una gran cantidad de muertes, una de ellas la de Francia, en 1708-1709, donde murieron cerca de dos millones de personas, otra la de Bengala, en 1770, donde murieron millones de personas, hambrunas causadas no por interferencias con el mercado sino por el funcionamiento del mercado, como un costo suyo.

Esto le permite generar el concepto de necroeconomía, economía de la muerte, con el que representa esa relación de la economía capitalista con la muerte, donde la primera causa necesaria e inevitablemente la segunda.

Como el autor lo entiende, la necroeconomía se relaciona estrechamente con los conceptos foucaultianos de soberanía y biopoder, así como con el de soberanía de Agamben y el de necropoder y soberanía de Achille Mbembe.

SOBERANÍA Y BIOPODER

En el tiempo de la soberanía –según Foucault, durante la Edad Media y antes del siglo XVI y durante parte de él en Europa, porque en otras civilizaciones como la babilonia, la china o la egipcia, eso mismo se vivió muchísimo tiempo atrás– el soberano tenía el poder de quitar la vida a los integrantes de la población sobre quienes reinaba, sus súbditos, y de dejarlos vivir.

En tiempos del biopoder –surgido, según Foucault a partir de siglo XVI (Foucault: 2005, 62) y también en Europa– ya no fue así porque los gobernantes perdieron la facultad de poder quitar la vida a los integrantes de la población y, por el contrario, estaban obligados a resguardarla, aunque podían dejarlos morir al enviarlos a la guerra y con sus políticas de segregación de grandes sectores de la población en las cárceles, en los manicomios, en los hospitales.

“En la formulación de Foucault, el biopoder parece funcionar segregando a las personas que deben morir de aquellas que deben vivir” (Mbembe, 2011a, 21), así que la soberanía y el biopoder se pueden diferenciar en términos de poder sobre la vida o la muerte de las personas. La soberanía hace morir y deja vivir, en tanto que el biopoder, por el contrario, hace vivir y deja morir (Montag, 2005, 11).

Así, según Foucault, hay una sucesión entre la soberanía y el biopoder como los entiende él. Para Giorgio Agamben, por el contrario, más que una sucesión, hay entre ellos una coexistencia (Montag: 2005, 11).

Para Mbembe, en la realidad africana y de Medio Oriente sobre todo, se expresa una forma de soberanía definida como “el derecho de matar” (Mbembe, 2011a, 19-20). Es una soberanía en la que los que mandan tienen el poder o la capacidad de decir quién puede vivir y quién debe morir, o, en otras palabras, hacer morir y dejar vivir, pero con un predominio absoluto de lo primero, con el pretexto de la guerra, de la resistencia o de la lucha contra el terror (Mbembe, 2011a, 19-20). De ahí deviene el concepto de necropoder, que, entendido como el poder de matar, es la forma de ejercicio de la soberanía.

En esta serie de comparaciones, podemos decir que, en la necroeconomía, como la entiende Montag, el mercado demanda que la muerte sea permitida por el poder soberano y por los que han de morir por su pobreza (Montag, 2005, 16).

Esto significa que habría que considerar que el capitalismo es siempre una necroeconomía y que ha existido tanto en los tiempos de la soberanía como en los del biopoder y del necropoder. Sin embargo, aunque es cierto que así opera siempre el capitalismo, en la sociedad actual se acentuado el papel de la muerte en la economía. Nunca como ahora la muerte había ocupado un lugar tan destacado en la sociedad en su conjunto, no solamente por su mecanismo general ni por sus consecuencias, en los que se centra Montag, sino en todos los elementos que intervienen en la economía.

Por eso, sería más acertado utilizar el término necroeconomía para la economía tal como funciona en la actualidad. Veamos por qué.

¿SOLO SE TRATA DE RIQUEZA Y PODER?

Detrás de la argumentación que sigue se encuentra la idea de que desde hace unas décadas se ha abierto paso una economía marcadamente distinta de la que se consideraba propia del capitalismo. No se trata ni de una variante de la economía de libre competencia ni de una forma peculiar de la que se basa en los monopolios, fundadas ambas en la lógica capitalista que permite a un empresario invertir una cierta cantidad de recursos económicos para obtener a partir del trabajo de otras personas una ganancia proveniente del plusvalor producido por los trabajadores. Algo nuevo, distinto, ha surgido.

Hablar del surgimiento de una economía distinta requiere, si se quiere demostrar que en verdad se trata de una economía nueva, dar respuesta a una serie de preguntas en torno, precisamente, a la novedad de los fenómenos económicos, si es que la hay. Preguntas claves en este sentido son: ¿qué se produce? ¿Quién produce? ¿Cómo se intercambia? ¿Cómo se acumula? ¿Qué tipo de relaciones se presentan? ¿Qué tan extendido están las relaciones consideradas nuevas? ¿Hay nuevos agentes económicos? ¿Hay una nueva lógica subyacente?

Empecemos con lo más evidente. En las últimas décadas han surgido personajes que han acumulado enormes riquezas y un gran poder, con los que han alterado la vida de la sociedad de forma determinante. Su peso se deja sentir no solamente en regiones o territorios en los que son los amos absolutos, dueños de vidas y prácticamente de todo lo que hay allí, sino en el plano mundial, por su peso en la economía.

Según cifras de la Oficina de las Naciones Unidas sobre las Drogas y el Crimen, en 2010, el sistema bancario mundial movió, es decir, lavó, 2.1 trillones de dólares (lo que equivale a 2.1 miles de millones de dólares en español o 2.1 mmdd) provenientes de actividades criminales, entre ellas el narcotráfico y otras actividades delictivas, lo que equivale al 3.6 % del Producto Interno Bruto mundial (PIB). Cerca del 20% de esos recursos provienen del tráfico de drogas. (UNODC, 2011, 7).

De este dinero el sistema bancario internacional se queda con el 26 % del total (Kaplan, 1996, 230), lo que significa que los grandes bancos disponen de 546 mmdd, producto de una actividad ilícita como el lavado de dinero.

Para tener una idea de lo que esto significa basta compararlo con el producto interno bruto de unos países. Según la página oficial del gobierno mexicano, el PIB de México equivale al 1.67 % del PIB mundial (Gobierno de México, 2014, 1), lo que significa que en 2010 la delincuencia mundial lavaba más del doble del PIB mexicano.

Más allá de las complicidades, grandes y cruciales que se requieren entre los grandes grupos financieros que manejan esos recursos y los delincuentes que los producen, aquí usamos esas cifras para mostrar que el flujo de recursos económicos que produce la delincuencia es importante porque implica que hay un flujo de mercancías que dan lugar a una economía distinta a las que se conocen como propias del capitalismo, vale decir, los productos materiales e inmateriales que se puede agrupar en los llamados sectores primario, secundario, terciarios y demás de la economía e, incluso, más allá de lo que se llama economía informal.

Se trata de mercancías que han existido en otros momentos, pero que ahora han adquirido gran actualidad porque se han convertido en objeto de transacciones muy recurridas y continúan en ascenso y su producción, circulación y consumo determina, cada vez más, la vida de muchas personas.

VIDA Y MUERTE COMO MERCANCÍAS

La vida y la muerte se convierten en una mercancía cuando existen personas que a cambio de dinero o de algún otro bien se ponen a la disposición de quien que desea que alguien deje de existir. Los contratantes pueden ser personas particulares o el Estado. Cuando son asesinatos ordenados desde el Estado pueden realizarlos, como ejecutores inmediatos, miembros de los aparatos represivos legales, como el ejército o la policía, pero otras veces agentes que forman parte de la estructura estatal secreta, encargada de los trabajos sucios. En otras ocasiones lo realizan sicarios profesionales u operadores de drones que asesinan personas a miles de kilómetros, en territorios ajenos. La vida y la muerte son una mercancía también en los casos en que las personas que desean ver muerto a alguien le quitan la vida ellas mismas, si lo realizan a cambio de obtener un beneficio que no tendrían mientras ella exista; es un intercambio mercantil porque intercambian el riesgo implicado en la comisión de un crimen y la vida de su víctima por el beneficio obtenido. En el mundo se cometieron 464 000 homicidios en 2017 y de ellos el crimen organizado fue responsable del 19 %, con lo que casi iguala a los 89 000 que dejaron los conflictos bélicos. Igual proporción se encuentra si se comparan las cifras de un periodo más largo, entre 2000 y 2017, lapso en que cada uno produjo un millón de muertos, aproximadamente (UNODC, 2019a, 12).

Esos son casos en que la vida se le despoja a alguien, se le quita de manera forzada, asesinandole, pero también hay la entrega de la vida propia de forma voluntaria. Es lo que hacen las personas que se convierte en sicarios: alquilan su capacidad de matar a cambio de algún bien y con ese acto entregan su vida, la venden al contratante. Al ser sicarios reciben cantidades relativamente grandes de dinero, placeres y poder, pero ponen en riesgo su vida y su libertad y en muchos casos las pierden en muy poco tiempo. Pocos sicarios sobreviven mucho tiempo y a eso se debe que los sicarios sean cada vez más jóvenes (Flores, 2018).

En ocasiones no se vende la vida directamente sino que a cambio de una mercancía productora de placer se entrega poco a poco, perdiéndola gradualmente, reduciendo las expectativas de vida. Esa mercancía, más usual cada vez, son las drogas, que, además de conducir a la muerte del consumidor en un plazo mediano, van ligadas a la comisión de muy diversos crímenes, entre ellos asesinatos; el 37 % de los homicidios cometidos en el mundo se ha hecho en estado de intoxicación, y de ellos el 90 % por alcohol (UNODC, 2019d, 90). La vida propia o la de otros, es el costo de esta salida a las insatisfacciones de la vida cotidiana.

Una de las formas en que se comercia la vida es el tráfico ilegal de órganos y tejidos, actividad novedosa, que apenas en 2008 fue contemplada internacionalmente como una figura jurídica por la declaración de Estambul, hecha por especialistas en trasplantes:

El tráfico de órganos es la obtención, transporte, transferencia, encubrimiento o recepción de personas vivas o fallecidas o sus órganos mediante una amenaza, uso de la fuerza u otras formas de coacción, secuestro, fraude, engaño o abuso de poder o de posición vulnerable; o la entrega o recepción de pagos o beneficios por parte un tercero para obtener el traspaso de control sobre el donante potencial, dirigido a la explotación mediante la extracción de órganos para trasplante (Participantes en la Cumbre Internacional sobre Turismo de Trasplantes y tráfico de Órganos. 2009, 250).

En esta declaración se atiende al “turismo de trasplantes”, como el viaje que se hace a otro país específicamente para ser objeto de un trasplante de un órgano comercializado. (Participantes en la Cumbre Internacional sobre Turismo de Trasplantes y tráfico de Órganos. 2009, 250).

En ocasiones se aprovecha los órganos de personas muertas, pero en otras se asesina sobre pedido a personas para despojarles de sus órganos para trasplantarlos a quienes están dispuestos a pagar por ellos y cuentan con recursos económicos suficientes para hacerlo. Mientras que hay personas que permanecen en la lista de espera durante años por un trasplante, hay otras que lo obtienen de inmediato porque pueden comprarlo. Ese es cabe suponer, el destino de parte de los miles de desaparecidos que hay en todo el mundo y que en México suma 61 137 (Angélica Enciso, 2020).

En 2017 hubo 87 000 feminicidios, de los cuales 50 000 fueron causados por la pareja íntima o dentro de la familia (UNODC, 2019c, 10). Esos casos ilustran que muchas veces la muerte se ocasiona a cambio de un paliativo provisional para problemas psicológicos y psiquiátricos derivados de traumas de diverso tipo y que cuando están ligados con el género, que pueden ser de contenido sexual o de otro tipo, se da lugar a problemas psicológicos que pueden desembocar en feminicidios.

Cuando la vida se quita en la realización de rituales satánicos con sacrificios humanos existe el intercambio de una vida a cambio de esperanzas o la seguridad de obtener beneficios derivados del sacrificio. Esto requiere, además, la participación de personas diversas que no necesariamente forman parte del ritual sino que intervienen a cambio de dinero únicamente.

Otra mercancía que circula ampliamente es la disposición a cometer delitos, mercancía que compran los integrantes de los sectores superiores de los grupos criminales, que así se convierten en jefes de grupos que cuentan sus integrantes por miles y da lugar a una fuente de trabajo mayor que las más grandes empresas públicas (Fernández, 2013).

La mano de obra infantil en actividades criminales es otra mercancía que se generaliza cada vez más. En Brasil la participación en los grupos criminales comienza desde los ocho años, en labores de vigilancia en la venta de drogas para pasar luego de un tiempo a venderlas (CIDH, 2015, 70). En México hay 30 000 niños y adolescentes cooperan con la delincuencia y su actividad comenzó a edad temprana:

[...] a partir de los 9-10 años, los niños y las niñas se involucran en delitos, sobre todo en la trata de personas. Los niños más pequeños son utilizados como vigías o informadores, o se les utiliza para abordar los trenes, monitoreando la cantidad de migrantes que llegan cada día. A partir de los 12 años, se les utiliza para cuidar las casas de seguridad y controlar que nadie se escape. Lo más grandes, a partir de los 16 años, trabajan en ejercicios más violentos, como los secuestros, los asesinatos, y todos portan armas. En lo que se refiere al narcotráfico, los niños están involucrados en toda la línea de la industria. Lo más pequeños trabajan como vigilantes, lo más grandes se ocupan del traslado de la droga y a partir de los 16 años empiezan a ser contratados como sicarios. Las niñas están involucradas sobre todo en el empaquetamiento de la droga [...]. Actualmente, las tareas se atribuyen dependiendo de las habilidades y capacidades delictivas concretas de cada niño y niña en cuestión, independientemente de su edad y su desarrollo delincencial. Por consecuencia, se puede encontrar a un niño de 12 años que demuestra capacidades violentas y que se convierte en sicario a los 12 años (CIDH, 2005, 71).

Otra mercancía con amplia circulación es el dolor, tanto físico como emocional. El dolor emocional ha sido una mercancía con la que han negociado siempre los secuestradores, que colocan a la persona secuestrada y a sus familiares en una situación de angustia para poder extraer mayores recursos de su dolor. El dolor, sea físico o emocional, se ha usado también como mercancía, convertido en medio de vida para generar compasión o para justificar acciones cuestionables. Ha sido mercantilizado también por personas que no lo sufrieron, pero lo aprovechan para justificar los crímenes que cometen ahora ellos,

como durante décadas han hecho muchos judíos con el holocausto o los serbios con las agresiones que otras generaciones vivieron.

También negocian con el dolor emocional el Estado y las grandes empresas extractoras que usan los crímenes cometidos por las organizaciones criminales como un mecanismo para presionar a la población para que ceda a sus pretensiones, ligadas al saqueo de recursos y a la militarización de la sociedad.

Por su parte, el dolor físico se ha usado como mercancía en la tortura, cuando se pide la entrega de información a cambio de cesar la provocación de dolor. Hasta hace unos pocos años era el Estado el principal torturador, pero ahora la realizan muchas personas y se ha convertido en algo cotidiano. Las golpizas, la mutilación, el descuartizamiento, el desollamiento y la tortura de los secuestrados, crímenes, llenos de crueldad, atestiguan el valor del dolor, la demanda que hay de él y la existencia de personas que se dedican a producirlo a cambio de bienes o que lo provocan para satisfacer sus necesidades sádicas.

El tráfico de personas, principalmente de mujeres, cuyo destino es convertir las en prostitutas es otro comercio exitoso en la actualidad, que puede orientarse hacia la explotación sexual o hacia la explotación laboral.

Un fenómeno que acompaña la conversión de la muerte y fenómenos relacionados con ella en mercancías es el miedo, mercancía que tiene la función de abaratar el precio de las demás. Circula con profusión porque permite y acelera la mercantilización con el sometimiento que provoca. Cualquiera puede preguntarse, ¿por qué pueden someter a la población los delincuentes si son tan pocos comparados con el número de la población sometida? La capacidad de causar miedo es el principal factor que inhibe y baja el precio de la obtención de las mercancías. El miedo domina antes que las personas; cuando se deja de tenerlo, el dominio termina.

En este punto cabe hacerse una pregunta: ¿en qué sector de la economía se puede ubicar este tipo de producción? ¿Cabe en la economía informal o hay que considerar que forman un sector aparte? En cualquier caso, existe y es muy importante en la vida de la sociedad, tanto desde el punto de vista económico, como desde el social. Sin el dinero que produce, la explosividad social sería enorme, así que merece un sitio especial.

Es verdad que, a veces más, a veces menos, muchos de los usos de la muerte y fenómenos allegados a ella, como los aquí reseñados, han tenido lugar durante mucho tiempo, así que habría que preguntarse: ¿qué es lo nuevo en ese aspecto?

En primer lugar, lo que se acumula, no es dinero o poder económico, fundamentalmente, sino poder depredador. Lo que interesa es la capacidad de poder despojar a la gente de sus propiedades particulares o de lo común. El dinero no es el objetivo sino el poder depredador que se puede tener con él. Lo que se acumula es necropoder. Se acumula porque es lo que se obtiene y es a la vez un medio de pago con el que se recompensa a los integrantes de los grupos del necropoder, es una de las formas que asume su salario. Es un poder en su máxima expresión, que no tiene límites porque los jefes superiores conceden el derecho de matar a cualquiera, de apoderarse de cualquier propiedad, de hacer suya y esclavizar sexualmente a cualquier mujer o persona que se encuentre a su alcance. Es un poder limitado solamente por el que tienen los superiores, que en el momento que quieran los pueden matar o mandar a la muerte también a ellos.

En segundo lugar, la forma en que se acumula no se basa en la reproducción ampliada sino en la acumulación por desposesión, pero no enfocada fundamentalmente a la reproducción ampliada capitalista sino a la reproducción por depredación pura: depredar para depredar más.

Lo que dice Mbembe respecto de las "máquinas de guerra" puede aplicarse también a otros tipos de grupos existentes en otras regiones del mundo, grupos que existen y se reproducen en función de la muerte y por eso se pueden agrupar en un solo concepto, el de necroorganización.

En África, las necroorganizaciones existen como máquinas de guerra, bandas armadas que funcionan como empresas militares dedicadas a saquear los recursos de la población, a extorsionarla y a brindar

protección a las multinacionales en su saqueo de petróleo y recursos naturales. Son grupos paramilitares subcontratados que tienen los rasgos de una organización política y de una sociedad mercantil (Mbembe, 2011a, 59), a lo que habría que agregar, de una sociedad criminal. En algunos casos son organizaciones de los clanes, como en Somalia o en Nigeria, con la Fuerza de Voluntarios del pueblo del Delta del Níger, o en Chad, con el Movimiento para la Democracia y la Justicia en el Chad.

En América Latina asumen la forma de cárteles de las drogas, empresas multinacionales dedicadas a la producción y al comercio de drogas y otras actividades delictivas. Algunos de los dirigentes de estos grupos se han encontrado entre las personas más ricas del mundo o con mayor poder, cuando menos, de sus países, como el Chapo Guzmán en México o Pablo Escobar en Colombia. En 2013 actuaban en México 37 cárteles, su actividad era la quinta fuente de empleo: generaban 468 000 empleos (Fernández, 2013), entre ellos los 30 000 niños mencionados párrafos atrás. Forma un sector de la economía nacional que genera entre 10 y 60 mmd de divisas, cantidad comparable con las remesas enviadas desde Estados Unidos por los migrantes y con las que genera la exportación petrolera, (20 mmd y entre 14 y 24 mmd) que son las mayores fuentes de ingresos desde el exterior. El peso del narcotráfico en el país es tan grande que en ocho estados convertirse en sicario es la aspiración por 23 % de los niños de secundaria, por encima de cualquier otra ocupación (La Jornada, 2013).

En Medio Oriente, adquieren la forma de grupos fundamentalistas como el Estado Islámico de Irak y Siria (EI); el Ejército del Islam, de Siria; y Jabhat Al-Nusra de Siria y Líbano, entre otros grupos fanáticos que intentan imponer por la fuerza su control sobre los recursos naturales de la región. Igual ocurre en algunos lugares de África: en Uganda existe el Ejército de Resistencia del Señor (Lord Resistance Army, LRA); en Nigeria el grupo afiliado al Estado Islámico, Boko Haram (Grupo de la Gente de la Sunnah para la Predicación y la Jihad), ambos caracterizados por el secuestro de niños para usarlos combatientes y de niñas para la explotación sexual; en la República Democrática del Congo existe la milicia Kamwina Nsapu, practicante de la brujería.

En los tres casos, el necropoder imita al monarca de los tiempos del poder soberano. Lo imita porque da lugar a una especie de señoríos, reinos o feudos relativamente pequeños e inestables pero abundantes, donde un individuo, pequeño soberano (patrón se le llama en México, coloquialmente, capo en los medios de comunicación), basado en la fuerza, construye cierta legitimidad con base en favores y dádivas concedidos a la gente mientras afianza su posición, pero que pronto deja atrás para dar pie al abuso, al despojo y a la extorsión contra la población que le apoyó en un principio.

No es un poder unipersonal sino uno que se extiende hacia abajo en forma piramidal, con el patrón en la cima, como máximo soberano, pero que concede a los elementos cercanos a él un poder para ejercer la función de un soberano de menor envergadura, que solo se encuentra sometido al que ocupa la posición superior. Éstos, a su vez, proceden de igual manera, como una estructura militar con oficiales de distintos grados.

A esas tres distintas formas de necroorganización se puede aplicar lo que Mbembe dice de las máquinas de guerra (Mbembe, 2011a, 62) para afirmar, parafraseándolo, que la economía paramilitar es una economía en que las necroorganizaciones actúan como mecanismos depredadores extremadamente organizados que extorsionan a las poblaciones de los territorios que ocupan, con el apoyo, a la vez material y financiero, de redes transnacionales y de diásporas. Las redes transnacionales las utilizan para extraer los recursos naturales sin pagar impuestos.

En tercer lugar, la fuerza de trabajo se utiliza no en la producción material sino en la producción de muerte y en la depredación en forma de extorsión, de despojo y de pillaje abierto. De esta manera se utiliza la capacidad productiva de los miembros de la necroorganización y a partir de él se obtiene el plusvalor producido por el trabajo de las víctimas y el valor contenido en sus vidas. Hay tres niveles de extracción de valor: el de los miembros de la necroorganización –el plusvalor obtenido de su actividad criminal–, el de la población a la que se somete al pago de peaje, de pagos y de extorsiones (Mbembe, 2011b, 96) –plusvalor

obtenido de su trabajo productivo— y el valor contenido en la vida de las personas —las personas a las que se somete, se tortura, se viola o se asesina.

En cuarto lugar, la muerte, a través del miedo que provoca, se convierte en un medio de producción, en una máquina, herramienta o tecnología capaz de producir mercancías, igual que la necroorganización. Con el miedo provocado por la tortura o con el temor de ser asesinado se obtiene confesiones, aceptación de acuerdos, compromisos, sumisión, que son mercancías que se venden a los superiores en jerarquía a cambio de ascensos, de promociones a puestos superiores, o que se intercambian por confianza de los jefes. Con la muerte de los enemigos se consigue control de espacios geográficos, de grupos, de espacios económicos o políticos.

Desde este punto de vista, el necropoder no da lugar a una relación propia de uno de los modos de producción conocidos: esclavismo, feudalismo o capitalismo, sino de uno distinto, donde la producción material es secundaria y el lugar principal lo ocupa una producción de otro tipo, la producción de poder. La producción material de su entorno puede adoptar la forma que sea siempre y cuando se someta a la producción de poder. Por eso se ve la coexistencia del necropoder con la producción capitalista pero también con la esclavista, como se puede ver en el trabajo forzado, una coexistencia basada en relaciones que unas veces son simbióticas con distintos modos de producción y otras son parasitarias. Son simbióticas respecto del capitalismo de las grandes empresas porque conviven y hay beneficios mutuos entre ellas y las necroorganizaciones; son parasitarias de los pequeños productores porque les extorsionan. Esto permite a los patronos la extracción del plusvalor tanto de sus subordinados como de sus víctimas.

En quinto lugar, el salario no se paga fundamentalmente en dinero sino en poder, en placer y en capacidad de cosificación. Eso hace costoso realizar ese tipo de trabajo a cambio de la vida. El poder permite conseguir satisfacciones que no pueden conseguirse simplemente con dinero o con dinero que una persona común no podría conseguir jamás ni en toda una vida de trabajo productivo, como el dominio absoluto sobre el destino de las personas. El placer ilimitado es otra de las recompensas, en el entendido que pueden disfrutar al máximo las drogas, el sexo, la fiesta, en el caso de los miembros de los cárteles o de las máquinas de guerra, o el placer del paraíso en el caso de los combatientes de los grupos religiosos fanáticos. La cosificación que permite llega a extremos inalcanzables de otra manera: desde una posición de ese tipo se puede tratar a las personas como un recurso natural que se puede extraer de la tierra y al que se puede someter a diferentes procesos encaminados a convertirlas en una mercancía, aunque se les haga morir en el proceso. Las personas no son tratadas como mercancías: son una mercancía simple y pura a la que se puede consumir en la forma en que se apetezca.

En sexto lugar, la forma en que se realiza la competencia, no opera en los términos de la lógica capitalista tradicional sino de una forma completamente distinta, con reglas en las que poco o nada tiene que ver la competitividad económica entendida a la manera convencional: con el aumento de la jornada de trabajo o la intensificación del trabajo o la modernización del aparato productivo o la concentración de los capitales o la monopolización de la compra o venta de la producción. Esos tipos de competitividad son completamente inútiles cuando se enfrentan contra quienes eliminan a sus competidores con el asesinato, con el robo de sus empresas o, en el mejor de los casos, con su nula necesidad de ganancias en sus negocios de lavado de dinero o de inversiones realizadas con fines no económicos. En la necroeconomía, la competencia se produce en términos de quién depreda más, lo que depende del uso de la violencia y de la acumulación de poder.

Tampoco sirve de algo el recurso de la ley. No actúa contra las necroorganizaciones porque está en sus manos, ya sea porque ponen las reglas o porque colocan en posiciones de poder a quienes las aplican y eso les permite contar con las complicidades de funcionarios de distintos niveles, que las solapan a cambio de prebendas y apoyos.

Contra ella ninguno de los mecanismos citados tiene la menor posibilidad de ganar ni de resistir.

En séptimo lugar, la masificación de la mercantilización de la muerte, que nunca había estado tan generalizada, salvo en las grandes guerras. Ahora, en las regiones del mundo donde no hay guerra son asesinadas cinco veces más personas que las que mueren en los conflictos militares (UNODC, 2019b, 18) y el número de víctimas de la delincuencia organizada iguala al de los muertos en guerras.

En octavo lugar, la privatización del uso de la muerte como mercancía. Antes, el principal promotor, realizador, apropiador y beneficiario de la mercantilización de la muerte era el Estado, pero ahora ya no es así, su mercantilización se ha extendido, se ha “democratizado” como nunca antes al privatizarse, aunque una gran proporción sigue siendo cometida por el Estado y la mayoría se realiza con su complicidad.

En noveno lugar, la incidencia de la mercantilización de la muerte en todos los campos, que le permite condicionar lo que sucede en la economía, en la política, en el Estado, en lo militar, en el sexo, en la religión, en la cultura, en las relaciones sociales y en cualquier otro ámbito.

En la política, el necropoder se manifiesta como necropolítica, trabajo de muerte (Mbembe, 2011, 21), abordaje de los asuntos públicos con los asesinatos y la amenaza de muerte como tecnologías principales de control de la población y de negociación, en medio de un estado de excepción permanente y con la población en el papel de enemigo. Con el auxilio de los recursos económicos, los grupos basados en el necropoder intervienen en los procesos políticos, impulsando candidatos suyos o alianzas con quienes mantienen posiciones de poder público para tener mejores puntos de apoyo y poder utilizar el poder del Estado. Con la llegada a posiciones de gobierno de sus representantes, la delincuencia puede usar a su servicio la policía o el ejército. Se esfuerza también en colocar como jueces, magistrados o ministros judiciales a personas pagadas por ellos. Así, sus integrantes son juzgados benévolamente y dejados en libertad, pese a ser responsables de múltiples asesinatos y delitos.

En los conflictos políticos no se utilizan los mecanismos de presión o de negociación o de represión que durante mucho tiempo fueron los más utilizados y que definían el campo de la política, como el uso de los recursos jurídicos, legales y políticos para realizar los planteamientos políticos o las peticiones al poder público o para oponerse a ellos, la discusión en foros públicos, las movilizaciones masivas, las amenazas veladas de encarcelamiento o represión, la formación de una opinión pública favorable a una posición. Ahora en cualquier problema político la amenaza de muerte pende sobre los participantes más débiles como una espada de Damocles que en cualquier momento puede caer sobre su cabeza y es el factor con el que se presiona para que cedan y se sometan a la voluntad del poderoso. Los asesinatos y amenazas inhiben la lucha política tradicional y convierten ésta en una mera apariencia. La verdadera confrontación política se da en las acciones criminales del Estado y las grandes empresas, que aliadas con bandas criminales, formadas con su apoyo, acosan a la población para que se someta a sus designios.

En lo militar, la delincuencia controla parte del aparato represivo, tanto para evitar su persecución como para dirigirlo contra sus enemigos y la población. La sociedad se ha convertido en un escenario de guerra, en un espaciotiempo de guerra generalizada y permanente en donde la única forma de hallar seguridad es la posesión de poder militar por parte de la población, como se vio en el surgimiento de las policías comunitarias y en las autodefensas de Michoacán, donde la población buscó disponer de un poder capaz de enfrentar a la fuerza militar de los patrones de la delincuencia.

En el sexo, multiplica la posibilidad de las agresiones de ese tipo porque las mujeres se encuentran a merced de los llamados patrones y de las personas cercanas a él y cabría preguntarse: ¿cuántas mujeres han tenido experiencias sexuales obligadas, presionadas por ellos o seducidas por el poder?

En la religión, aumenta el peso de las religiones y rituales basados en creencias en deidades que se consideran protectoras de actividades ilícitas y que se relacionan con la muerte, como el culto de “la santa muerte”, de la brujería o de algunas formas de la santería, deidades mezcladas, mercantilizadas y en expansión debido a la globalización (Saldívar, 2010, 58), pero también a las dificultades y riesgos de la vida actual, que aumentan la incertidumbre y la necesidad de un apoyo en fuerzas sobrenaturales. En algunos casos, como el del Estado Islámico o del Ejército de la Resistencia del Señor, o el Kamwina Nsapu, la religión o la brujería forman la base ideológica para el reclutamiento de los grupos paramilitares.

En la cultura, crea toda una corriente cultural favorable a la delincuencia, expresada en gustos de todo tipo como musicales, de vestimenta, de apariencia, de lenguaje, de comportamientos que emulan los de los personajes más representativos del mundo de la violencia, ya sea narcotraficantes, jefe de "máquinas de guerra" o de grupos fundamentalistas, como la violencia, la misoginia o la ostentación. Esa corriente es favorecida desde los medios de comunicación más importantes, que inciden en la conversión de los capos en ídolos populares y en ideal su forma de vida, con las novelas, series y películas sobre ellos.

En las relaciones sociales, si se considera que existe una competencia permanente por obtener relaciones sociales que proporcionen ventajas, el predominio de la violencia disminuye las oportunidades sociales de los ajenos al mundo de la violencia, sea porque es difícil disponer de recursos económicos equiparables o porque el poder resulta atractivo para muchas personas o por el miedo que provoca competir con quienes viven en ese mundo.

Donde la muerte está siempre presente, la acumulación se consigue con violencia y se mide con la vara del poder de quitar la vida; mientras más muertes se puede y se está dispuesto a causar, mayor poder se tiene.

En décimo lugar, la fusión de la esfera privada de la vida con la esfera pública por la intrusión de los patrones de las necroorganizaciones en todos los aspectos de la vida de las personas en las regiones que tienen bajo su control. Su presencia es invasiva de todas las actividades de las comunidades y de las personas. Prácticamente nada se puede hacer sin su consentimiento porque son los amos absolutos; algunos de ellos pueden dar concesiones relativamente amplias, pero otros no permiten nada fuera de su control.

En décimo primer lugar, la bestialización de las relaciones sociales, en el sentido nietzscheano porque cuando Nietzsche habla de "la bestia rubia" parece estar describiendo a los integrantes de las necroorganizaciones, con su arbitrariedad absoluta, con su sadismo y su depredación:

Disfrutan allí la libertad respecto de toda coerción social, lejos de la civilización encuentran compensación por la tensión que produce una larga reclusión y encerramiento dentro de los muros que forma la paz de la comunidad, vuelven allí a la inocencia de la consciencia del animal de presa, como monstruos, exultantes, que quizá dejan tras de sí una horrenda serie de asesinatos, incendios, ultrajes y torturas con tal arrogancia y equilibrio anímico como si todo lo que hubiese sucedido no fuese más que una travesura de estudiantes, convencidos de que sí los poetas vuelven a tener, y por largo tiempo, algo que cantar y que celebrar. En el fondo de todas estas razas nobles es imposible dejar de ver al animal de presa, la magnífica bestia rubia que merodea ávida de botín y victoria. (Nietzsche, 2000, 75)

Esa bestialización, con la depredación que le es consustancial, es el rasgo fundamental de las relaciones sociales de las regiones donde predominan las necroorganizaciones y, en consecuencia, son las propias de la necroeconomía.

Así planteado el problema, ¿de qué tipo son las relaciones que se describen en estos once puntos y que existen en la actualidad?

El contrato relativamente libre que define a las relaciones capitalistas entre el explotador y el explotado, existe en la necroeconomía en parte del interior de la necroorganización, solamente con quienes son reclutados voluntariamente, pero muchos son incorporados a la fuerza, bajo amenaza de muerte para ellos o sus familiares. Respecto de la población a la que despojan del valor que producen o de la vida, no hay contrato alguno sino la imposición por la fuerza de la relación de explotación. Este simple hecho excluye la posibilidad de definir como capitalistas a estas relaciones. Llamarlas capitalistas sería extender demasiado generosamente el concepto de capitalismo, aunque sean capitalistas las relaciones que las necroorganizaciones mantienen con el exterior de su mundo de muerte.

Por otra parte, en las relaciones capitalistas se aliena la fuerza de trabajo con la compra de la subordinación en el uso del cuerpo, del tiempo de vida y de la asunción del riesgo, y el explotador se encuentra interesado en la preservación, hasta cierto punto, de la integridad física y de la vida del trabajador –no por humanismo ni por compasión, por supuesto, sino por rentabilidad simple y pura–, con el necropoder se toma la vida de las personas, en unos casos por la fuerza, en otros comprándola, como en el caso de los integrantes de los grupos paramilitares, que se alquilan sabiendo que entregan su vida a cambio de un pago. Cuando se le quita por la fuerza se les toma como “cuerpos” utilizables y desechables. Como “cuerpos”, las personas son objeto de satisfacciones extremadamente sádicas a las que se causa dolor, placer patológico antes solamente disfrutable por enfermos mentales, ahora al alcance de cualquiera. Se les convierte en objetos sexuales esclavizados; se les mira como contenedores de órganos vitales para trasplantes clandestinos, se les utiliza como objetos de entrenamiento para sicarios, que con personas comunes y corrientes muestran su disposición a matar y su destreza en hacerlo; se asesina a otro para mostrar lo que podría ocurrir a quien no acepta la dominación.

La reificación o cosificación, que en el capitalismo reduce a las personas a objetos de los que se extrae un valor como productores o como consumidores, con el necropoder se hace extrema: solo con un distanciamiento emocional y moral enorme, como el que se tiene con las cosas, puede ejercerse la violencia de los asesinatos por casi cualquier cosa, de las torturas tan crueles por insignificancias y del robo y la agresión a cualquiera sin sentir culpa (Pacheco, 2016, 16).

Hasta aquí hemos mostrado la necroeconomía como algo que ocurre en las zonas de la periferia del sistema-mundo, en África, en Medio Oriente, en América y Asia, es más evidente la presencia de la necroeconomía y eso podría dar la impresión de que es un fenómeno propio de esos entornos.

Parece serlo porque América es la zona más violenta del mundo, con una epidemia de homicidios, dado que rebasa la tasa de 10 homicidios por cada 100 000 habitantes (CIDH, 2015, 31), donde en 2017 ocurrió el 37 % de ellos, pese a que solamente concentra el 13 % de la población mundial (UNODC, 2019b, 13). Además, la mitad de los 14 países más violentos del mundo se encuentra en América; en El Salvador la tasa de asesinatos fue de 62.1 por cada 100 000 habitantes en 2017 (UNODC, 2019b, 13). En los países de Latinoamérica y el Caribe, entre 2000 y 2010, fueron asesinadas 1.2 millones de personas. De un total de 50 ciudades violentas en el mundo, 47 de ellas se encuentran en América: 19 en Brasil, 10 en México, 5 en Colombia, 4 en Venezuela, 4 en Estados Unidos, 3 en Sudáfrica, 2 en Honduras y una en otros países (CIDH, 2015, 32-33).

Sin embargo, los centros, que tan alejados parecen de la necroeconomía, no solamente participan de ella, sino que desempeñan un papel sumamente importante, trascendental. Por un lado, las grandes empresas transnacionales pueden saquear los recursos naturales gracias a sus alianzas con las necroorganizaciones, que ellos fomentan con ese fin. De los centros emana la demanda de muchas de las mercancías que han provocado la violencia en la periferia. Tan solo en Estados Unidos había 22.5 millones de usuarios de drogas ilícitas en 2011 (NIDA, 2019); la demanda de sexo, proveniente de los centros, convierte a algunos países y algunas zonas de la periferia en paraísos para el turismo sexual y en proveedores de sexo para los centros del sistema mundo. Baste ver lo que representa Tailandia o Europa Oriental para los europeos o Tijuana o Puerto Vallarta, en México, para los norteamericanos (Villarreal, 2016, 33) o las estadísticas del tráfico de mujeres con el objetivo de esclavización sexual. Del total de víctimas del tráfico de personas, 49 % son mujeres y 23 % son niñas y los lugares de destino son generalmente países de los centros, principalmente Europa y Norteamérica y la mayoría de ellas son sujetas a la explotación sexual (UNODC, 2019a, 10).

Por otra parte, el principal productor de miedo, en forma de terrorismo de estado, es Estados Unidos, que lo exporta a todo el mundo con los asesinatos que comete más allá de sus fronteras. El miedo que provoca le mantiene en la posición de potencia principal del mundo y le deja las manos libres para hacer cuanto quiera, igual que en su momento pasó con Alemania, a la que las otras potencias le dejaron hacer todo para fortalecerse y luego para atacar a sus vecinos. No solamente su capacidad bélica causa temor,

sino sus acciones, llenas de prepotencia y abuso. Solo así puede usar el terrorismo de estado contenido en la sustitución del combate por el asesinato en forma de guerra de cacería, con la que asesina con drones a potenciales enemigos (Chamayou, 2016, 37-40), como lo hace hoy Trump en un intercambio mercantil de asesinatos por votos tan cínico que es equiparable solamente al descaro de Hitler. Paradójicamente, descendientes de víctimas de éste, los integrantes del gobierno israelí, le secundan en la tarea (Wisnieszky, 2020), con su propia versión de la necroeconomía, cargada de fundamentalismo religioso.

CONCLUSIÓN

Una vez analizado el problema, ¿cuál es la relación de la necroeconomía con la soberanía y el biopoder? Si la soberanía hace morir y deja vivir, en tanto que el biopoder hace vivir y deja morir, la necroeconomía no deja lugar para la vida: hace morir y deja morir porque hace vivir de la vida de los demás.

BIBLIOGRAFÍA

- CHAMAYOU, G. (2016). *La teoría del dron*, Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones.
- CIDH. (2015). *Violencia, niñez y crimen organizado*. México: CIDH.
- ENCISO, A. (2020). Hay en México 61 637 desaparecidos. *La Jornada*, 7 de enero.
- FERNÁNDEZ, C. (2013). México S. A. *La Jornada*, 1º de abril.
- FLORES, R. (2018). Narcos, cada vez más jóvenes; advierten ciclo de vida corto. *Excélsior*, 29 de mayo.
- FOUCAULT, M. (2005). *El poder psiquiátrico*. Madrid: Ediciones Akal.
- GOBIERNO DE MÉXICO. (2014). Posición de México en el mundo. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/43882/MEX_Ficha_resumen.pdf>.
- KAPLAN, M. (1996). Economía criminal y lavado de dinero. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, 85. (217-241).
- LA JORNADA. (2013). El narco como fuente de empleo. 1º de abril.
- MARTÍNEZ, A, La violencia. Conceptualización y elementos para su estudio. *Política y cultura*, Nº 46. (7-31).
- MBEMBE, A. (2011a). Necropolítica, en *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto* (pp. 16-75), Madrid: Editorial Melusina.
- MBEMBE, A. (2011b). Sobre el gobierno privado indirecto, en *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto* (pp. 16-75), Madrid: Editorial Melusina.
- MONROY, J. (2019). Reconoce gobierno la operación de 37 cárteles del narco, en el país. *El economista*, 19 de mayo.
- MONTAG, W. (2005). Necro-economics. *Radical Philosophy*, 134 (Noviembre-diciembre), 7-17
- NIDA. (2019). Tendencias nacionales. National Institute on Drug Abuse. <<https://www.drugabuse.gov/es/publicaciones/drugfacts/tendencias-nacionales>>, (Fecha de la consulta: 15 de enero de 2020).

PARTICIPANTES EN LA CUMBRE INTERNACIONAL SOBRE TURISMO DE TRASPLANTES Y TRÁFICO DE ÓRGANOS. 2009. Declaración de Estambul sobre el tráfico de órganos y el turismo de trasplantes. *Gaceta Médica de México*, 145 (3) (Mayo-junio), (249-254)

SALDÍVAR, J. M. *Nuevas formas de adoración y culto. La construcción social de la santería en Catemaco, Veracruz, México*. México: Visión Libros.

UNODC. (2011). *Estimating illicit financial flows resulting from drug trafficking and other transnational organized crimes. Research Report*. Viena: UNODC.

UNODC. (2019a). *Global Report on trafficking in persons 2018*. Viena: UNODC.

UNODC. (2019b). *Global Study on Homicide. Executive summary*. Viena: UNODC.

UNODC. (2019c). *Global Study on Homicide. Gender-related killing of women and girls*. Viena: UNODC.

UNODC. (2019d). *Global Study on Homicide. Understanding homicide*. Viena: UNODC.

VILLARREAL, O. Análisis de la interacción en el turismo sexual de la zona romántica. México: UAM, Tesis de maestría en Comunicación y Política.

WISNIEVSKY, M. (2020). "Israel y los golpistas bolivianos". *La Jornada*, 10 de enero.

BIODATA

Jacobo SILVA NOGALES: Profesor comunitario. Fue preso político y fundador del Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente. Ha escrito libros como *Lucio Cabañas y la guerra de los pobres* y *Rasgos esenciales del Estado*.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 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

Pedagogías críticas y derechos de los pueblos: un abordaje desde la historia oral y la investigación participante en Argentina

Critical Pedagogies and Towns' Rights: an Approach from Oral History and Participating Research in Argentina

Jessica VISOTSKY

<http://orcid.org/0000-0001-7943-5258>

jessicavisotsky@yahoo.com.ar

Universidad Nacional del Sur, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872560>

RESUMEN

En el presente trabajo compartiremos algunos marcos conceptuales, metodológicos y de antecedentes teóricos que están orientando nuestras investigaciones en el campo de la pedagogía crítica y los derechos humanos en Argentina. En una primera parte describimos el trabajo que venimos realizando focalizando la mirada en los problemas que nos encontramos abordando, en una segunda parte desarrollamos las perspectivas metodológicas que sostienen nuestras investigaciones y en tercer lugar ahondamos en aquellas investigaciones que están nutriendo nuestras miradas. El trabajo constituye el marco conceptual que orienta las investigaciones en un campo teórico en desarrollo.

Keywords: derechos humanos, pedagogías críticas, investigación, participación, historia oral.

ABSTRACT

In the present work we will share some conceptual, methodological and theoretical background frameworks that are guiding our research in the field of critical pedagogy and human rights in Argentina. In a first part we describe the work we have been doing focusing our gaze on the problems we are dealing with, in a second part we develop the methodological perspectives that support our research and thirdly we delve into those investigations that are nurturing our views. The work constitutes the conceptual framework that guides research in a developing theoretical field.

Palabras clave: Towns rights, critical pedagogies, research, participation, oral history

Recibido: 15-04-2020 • Aceptado: 10-05-2020



NUESTRO TRABAJO

Recuperaremos los aportes provenientes de las perspectivas en educación que retoman los estudios desde las teorías descoloniales, la pedagogía feminista, las perspectivas de educación intercultural y las reflexiones vinculadas a los nuevos movimientos sociales para reflexionar en torno a las historias de vida y su incidencia en el presente y en la realidad de lxs sujetxs desde la perspectiva de los derechos humanos.

Las perspectivas críticas en la Pedagogía se encuentran en un momento de gran producción en la que actualmente dialogan con experiencias y desarrollos teóricos provenientes de distintos campos disciplinares y en este sentido hay profundas reflexiones en torno a lxs sujetxs ausentes de la pedagogía de la modernidad. Recuperamos en este sentido los planteos de Boaventura de Souza Santos (2009; 2010) en torno a la necesidad de construir una Sociología de las Ausencias y de las Emergencias y en esta línea que sostiene el imperativo de construir una teoría crítica, una Epistemología desde el Sur.

Planteamos la posibilidad de generar a lo largo de nuestras investigaciones un conocimiento que emerja del diálogo entre estas pedagogías críticas y las perspectivas críticas en los enfoques en derechos humanos (De Souza Santos: 2014; Pérez Esquivel: 2013; Pérez Aguirre: 1985).

El objetivo de las investigaciones es indagar en contextos y sujetxs que atraviesan vulneración de derechos y que son parte de experiencias educativas con diversos grados de formalidad (Sirvent: 2006), siendo uno de los ejes también pensar las posibilidades de ahondar en la relación entre la corriente educación popular y la perspectiva en derechos humanos de los derechos de los pueblos. Magendzo (2006) ha trabajado en torno a reflexiones acerca de la educación en derechos humanos, nos proponemos retomar sus aportes a partir de nuestros trabajos y realizar en este sentido una indagación sobre las posibilidades de pensar en una pedagogía en derechos humanos que recupere las realidades de lxs sujetxs, sus relatos y las historias en torno a la vulneración de derechos así como de la lucha por los mismos que desenvuelven.

Es nuestra intención realizar este aporte a la pedagogía y al campo de la educación en derechos humanos desde las reflexiones que emergen de asumir la investigación participante, la perspectiva cualitativa y puntualmente desde la historia oral en relación a quiénes han sido y son lxs sujetxs de la educación en el Abya Yala en términos de las realidades y luchas y construcción de espacios educativos emancipatorios que se dan para ejercer derechos vulnerados.

Entendemos con Fomet Batancour (2009) que en gran medida somos analfabetos y analfabetas de nuestras biografías y de nuestro contexto, y en este sentido sostenemos que para realizar un abordaje de la pedagogía que se sitúe desde miradas problematizadoras del orden vigente, debemos partir de saber quiénes somos, como bien lo ha señalado también en otro contexto Antonio Gramsci, hacer ese inventario de quiénes somos como sujeto colectivo (Paoli: 1984).

En este sentido realizamos un abordaje del sujeto de la educación recuperando la perspectiva de la interseccionalidad entre la clase social, las opresiones del patriarcado y el racismo. Desde las Pedagogías Críticas ha ido siendo asumida esta perspectiva entre otros por pedagogos como Michel Apple (1997; 2012), Tomaz Tadeu Da Silva (1997; 1999) inicialmente y actualmente en nuestro país una de las referentes desde la educación popular es Claudia Korol (2017).

Resultan un aporte sumamente necesario para reflexionar sobre estas miradas desde el Sur, los abordajes vinculados a la educación en relación a los Movimientos Sociales puesto que lxs sujetxs con quienes trabajamos son parte de movimientos sociales como fabricas recuperadas u organizaciones feministas (Michi: 2010; Guelman: 2012; 2013; 2015).

EDUCACIÓN EN DERECHOS HUMANOS COMO DERECHO Y COMO URGENCIA

Entendemos que el campo reciente de la pedagogía y la didáctica de los derechos humanos puede nutrirse de los desarrollos de la pedagogía crítica. La preocupación por la difusión y que se conozca la misma es una preocupación expresa ya desde la adopción de la Declaración Universal.

En las normas internacionales se ha venido consagrando e l derecho a la educación en derechos humanos como parte del derecho a la educación.

En el artículo 13 del Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, "Protocolo de San Salvador" se deja claro en los incisos 1 y 2:

- 1- Toda persona tiene derecho a la educación.
- 2- (...) la educación deberá orientarse hacia el pleno desarrollo de la personalidad humana y del sentido de su dignidad y deberá fortalecer el respeto por los derechos humanos, el pluralismo ideológico, las libertades fundamentales, la justicia y la paz (...) la educación debe capacitar a todas las personas para participar efectivamente en una sociedad democrática y pluralista, lograr una subsistencia digna, favorecer la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos raciales, étnicos o religiosos y promover las actividades a favor del mantenimiento de la paz.

Adorno nos señalaba que en definitiva el abordaje del Holocausto, desde una educación política debía ser impedir que Auschwitz se repita (Adorno; 1998); la reflexión en torno a la pedagogía crítica y los derechos humanos nos debiera comprometer en estos procesos: impedir que se repita, que continúe la violación de los derechos humanos en su integralidad e interdependencia, sostenemos.

Asimismo nuestra preocupación reside en reflexionar en torno a las funciones de la universidad pública en relación a la enseñanza de los derechos humanos y en torno a la integralidad de las practicas universitarias en torno a las tres funciones de las universidades públicas: la investigación, la docencia y la extensión universitaria.

Como señalamos abordamos al sujeto de la educación en derechos humanos en términos de clase, género, racialización y la vulneración de los derechos humanos, entre ellos el derecho a la educación, pero también a un medio ambiente sano, a la vivienda, al trabajo, etc. y las posibilidades de pensar una educación en derechos humanos que recupere sus realidades para transformarlas. Nos preguntamos en torno a quiénes son los sujetos de la educación, en tanto sujetos de derechos y en tanto sujetos que debe reconocer esa Sociología de las Ausencias y de las Emergencias (Boaventura de Souza Santos: 2009; 2010). La búsqueda de respuestas en cuanto a esto y en cuanto a estrategias que se dan los sujetos en estas emergencias la estamos realizando en Bahía Blanca en Argentina.

NUESTROS PLANTEOS METODOLÓGICOS

Consideramos que la perspectiva de investigación participante y los enfoques cualitativos, etnográficos y la historia oral resultan abordajes que tienen mucho para aportar al campo de las pedagogías críticas en lo que hace a la pregunta en torno a quién es el sujeto de la educación en el continente, y resulta asimismo de inestimable valor en el campo de los derechos humanos.

Por otro lado la metodología de la historia oral en grupos focales desde la perspectiva de la investigación participante, permite aunar procesos de investigación y enseñanza, pero además nos permite reflexionar en estas instancias en torno a los procesos de memoria colectiva.

Trabajamos en dos líneas de trabajo: por un lado en torno experiencias educativas territoriales en educación popular con diversos grados de formalidad (tomamos este enfoque de Sirvent *et al.* (2006) y por otro lado experiencias en la educación formal.

En el primer caso, una de ellas en torno a las historias y relatos de vida de estudiantes de escuelas secundarias de adultos en fábricas recuperadas (INCOB Bajo Gestión Obrera), quienes han sufrido la vulneración de sus derechos humanos a lo largo de sus vidas, línea de trabajo que veníamos desarrollando en el proyecto anterior. Por otra parte, en esa misma línea, también abordaremos, por parte de una estudiante avanzada que ha participado en la gestión de un espacio pedagógico con niños y niñas, hijos e hijas de trabajadores y trabajadoras, entendida como experiencia de educación popular; ambas, una dependiente del Estado y la otra autogestiva, que se desarrollan dentro del mismo espacio productivo recuperado. Nos preguntaremos quiénes son, en términos de identidad colectiva y sus historias de vida. Trabajaremos con testimonios directos de quienes son parte de dichos procesos educativos. Las otras experiencias a abordar, por parte de estudiantas avanzadas que hacen parte de estos procesos organizativos en educación popular son las de un Círculo de Mujeres y una Murga autogestiva que llevan un trabajo y una presencia sostenidos en la ciudad. Nos propondremos reflexionar en torno a estas experiencias en tanto experiencias de educación popular y de reivindicación de derechos, así nos preguntamos acerca de quiénes son lxs sujetxs que participan. Reflexionando asimismo sobre estos en tanto parte de los nuevos movimientos sociales.

Asimismo trabajaremos en grupos focales de memoria e historia en torno al extractivismo urbano en barrios aledaños al polo petroquímico de la ciudad, proponiéndonos recuperar reflexiones en torno al derecho humano al medio ambiente sano y el lugar que puede desempeñar la educación popular en derechos humanos en los procesos de empoderamiento a partir de un ejercicio de la memoria colectiva.

La segunda línea de trabajo será en espacios de educación formal, se trabajará en jardines de infantes de la periferia de la ciudad en torno a quiénes son los niños y las niñas que asisten y en torno a las múltiples vulneraciones de los derechos humanos y sus posibilidades de enseñanza en el nivel inicial. Asimismo se trabajará en escuelas secundarias públicas en torno a la implementación de la Ley de Educación Sexual Integral como derecho humano y el protagonismo estudiantil, reflexionando la misma a partir de experiencias e historias de vida, desde metodologías que consideran las autobiografías y las autoetnografías.

Desde la perspectiva de la interseccionalidad consideraremos los procesos colectivos de lucha por la defensa y ejercicio de los derechos humanos, en tanto derechos de los pueblos, identificando en los sujetos de la educación a sujetxs colectivxs. Bidaseca ha ahondado junto a otras activistas en derechos humanos esta perspectiva (Bidaseca: 2016; Bidaseca *et al.* 2017).

En este sentido recuperamos las miradas que se están desarrollando en torno a los procesos de lucha por los derechos humanos generadas a partir de la constitución del Tribunal de los Pueblos y con la Carta Africana de los Derechos del Hombre (que considera asimismo, la interdependencia e indivisibilidad de todos los derechos humanos), sostenemos la necesidad de considerar en la pedagogía en derechos humanos tanto los derechos civiles y políticos como los derechos económicos, sociales y culturales en su integralidad e interdependencia así como poder asumir una mirada compleja desde los derechos colectivos, y puntualmente el derecho al medio ambiente sano, analizando y considerando las contradicciones, las tensiones y debates necesarios desde perspectivas situadas en nuestro continente, en nuestros contextos económicos, políticos, culturales.

Desde la perspectiva de interseccionalidad, la consideración desde la clase, el género y la interculturalidad en pedagogía crítica la venimos desarrollando a partir de trabajos y experiencias anteriores y será de gran relevancia para la teoría pedagógica seguir reflexionando a partir de experiencias territoriales (Visotsky: 2018). Para ello abordaremos la categoría de territorio como central para indagar en estas realidades, referentes de estas miradas son y lo hemos abordado en trabajos anteriores.

Asimismo durante el desarrollo del proyecto ahondamos en reflexiones en torno a la perspectiva metodológica cualitativa asumida, recuperando tanto la investigación participante, la etnografía y el trabajo con Historias de Vida y Relatos de Vida en espacios colectivos en “grupos focales”, retomando los aportes

provenientes tanto de la educación como de la antropología y los aportes más recientes de la perspectiva decolonial, con los “Talleres de Historia” y la concepción epistemológica que los sostiene, experiencia desarrollada por Silvia Rivera Cusicanqui (2010), como objetos de análisis. Nos proponemos entonces reflexionar también en torno a la dimensión metodológica, esto es acerca de una praxis que venimos desarrollando que es la de la investigación participativa y el trabajo con relatos de vidas.

Indagar en las experiencias de vida de hombres y mujeres a partir de sus dichos, sus relatos, sus valoraciones nos puede permitir acceder al mundo de significados y sentidos atribuidos a determinados momentos históricos o al presente y el decirlo, narrarlo, compartirlo y socializarlo tiene una incidencia inestimable en el presente de esos hombres y mujeres, de sus familias, de la sociedad toda. Reflexionar estos problemas desde la historia oral desde la mirada interseccionalidad nos lleva a considerar los procesos de generización de la memoria (Van de Castele y Volemman: 1992) la construcción diferenciada de lugares sociales para hombres y mujeres, la vulneración de derechos diferencial.

En la dimensión epistemológica y metodológica emplearemos centralmente las metodologías participativas y cualitativas y en el marco de éstas la etnografía y la historia oral, privilegiando en el abordaje las historias y relatos de vida en instancias participativas.

La perspectiva metodológica que optamos se enmarca en las llamadas metodologías cualitativas (Souza Minayo: 1997; Vasilachis de Gialdino: 2006) inscriptas en el marco de la investigación participante.

Las metodologías cualitativas han sido rescatada en el mundo anglosajón rescatando diferentes elementos en sus posibilidades y límites (Taylor y Bogdan:1986; Geertz: 1995; Strauss-Corbin: 1990; Denzin y Lincoln: 1994). En el caso de la Historia Oral tal como la asumimos es una metodología cualitativa etnográfica en tanto realizamos trabajo de campo. En estos trabajos en los cuales el investigador sale “al mundo de la vida” al decir de Schutz (1974), nos acercamos a las prácticas que tradicionalmente realizó la antropología, nutriendo ambas miradas (Thompson: 1988).

Se ha venido trabajando con fuentes provenientes de registros etnográficos tales como diarios de campo, registros de observaciones participantes, registros de grupos focales, entrevistas individuales, sesiones de reflexión filosófica y también registros fotográficos. Se empleará la metodología de análisis “Grounded Theory” o Teoría fundamentada en los datos.

Con estas fuentes se aborda la problemática de experiencia vivida en el marco de la vulneración de derechos que será abordado en el contexto de creación de un curso de bachillerato de adultos, en el Frigorífico Recuperado INCOB, en el Círculo de Mujeres, una murga, las tres experiencias en el mismo barrio, la zona noroeste de la ciudad. Estas experiencias educativas permiten reflexionar en torno a problemática de la educación y los nuevos movimientos sociales, desde donde se reflexionará en torno a quién es y al carácter colectivo de este “sujeto” de la educación popular latinoamericana. Estas mismas fuentes servirán para indagar en escuelas secundarias públicas las experiencias en torno a la implementación de la Ley de Educación Sexual Integral con adolescentes y las vulneraciones de derechos en la infancia y la experiencia vivida ante estas vulneraciones por parte de niñas de jardines de infantes del mismo barrio noroeste de la ciudad.

Generar un espacio de investigación cualitativa, basado fundamentalmente en la investigación participante, la etnografía y la historia oral está siendo una perspectiva que contribuye a comprender e interpretar la tensión en torno a quienes son los sujetos de la educación en nuestro continente, así como ensayar posibles iniciativas desde la investigación participante que generen procesos vinculados a la memoria colectiva y a lucha por los derechos humanos entendidos desde una perspectiva de integralidad de los mismos.

El trabajo con historias de vida y relatos de vida en la educación constituye una perspectiva que nos ha permitido y nos está permitiendo realizar una aproximación a los procesos sociales y específicamente los procesos pedagógicos, a partir de un acercamiento a los significados y sentidos que los sujetos le atribuyen a los mismos. Esta es justamente una posibilidad que nos brindan estas metodologías: recuperar las prácticas

sociales desde la perspectiva de los propios actores. La historia oral será empleada como metodología privilegiada para la realización de nuestro estudio pues compartimos el planteo de que es preciso recuperar la oralidad como vía de simbolización, como organización semiológica colectiva por los trabajos en historia y, que "es preciso considerar el lugar único, incomparable que tiene el habla, la oralidad en la experiencia humana" (Barrancos 1997:158).

La perspectiva etnográfica resulta para nosotros fundamental puesto que nos permite acceder mediante procesos de análisis a los sentidos y significados atribuidos a las prácticas cotidianas a partir de las fuentes escritas y de los documentos orales. La mirada etnográfica ha permitido, para la antropóloga argentina Rosana Guber, explicar procesos sociales, reconociendo la perspectiva de los sujetos, esto es, cómo éstos configuran el marco significativo de sus prácticas y nociones (Guber: 1990).

Las Instancias y técnicas de recopilación y construcción de documentos serán los Talleres de historia y memoria, que han sido concebidos como grupos focales (Souza Minayo: 1997); la *observación con participación* y la *entrevista etnográfica* (Guber: 1990, 2001).

El trabajo en talleres de historia permite tener una diversidad de voces, esta diversidad de testimonios enriquece favoreciendo la evocación de los entrevistados. En algunos casos se continuará con entrevistas individuales en profundidad. La confrontación con una multiplicidad de testimonios es fundamental a los efectos de sumar y triangular voces, verdaderas fuentes de nuestro trabajo.

Graciela Batallán y Fernando García nos han aportado conceptos desde la antropología para pensar acerca de esta metodología de investigación participativa. Ellos plantean que los espacios de co-investigación grupal tienen como intención el promover un proceso de conocimiento reflexivo sobre la cotidianeidad en relación a las problemáticas planteadas (Batallán y García: 1988). Es importante para la construcción de estos espacios el interés de los participantes por incluirse en este proceso de indagación.

Los procedimientos de contrastación de la información por triangulación y finalmente la participación de los mismos sujetos partícipes de la investigación en las instancias de validación son parte de esta metodología participativa de trabajo en historia oral (Batallán y García: 1988).

En el campo de la investigación educativa, y particularmente en educación de adultos, Teresa Sirvent, ha contribuido a generar experiencias y reflexiones acerca de investigación participativa en distintos contextos en Latinoamérica y en particular en Buenos Aires (1984; 1994;1999). Esta autora considera que la investigación participativa es una metodología generada en América Latina en un momento específico y dentro de un contexto de cuestionamiento profundo en el campo de las ciencias sociales, por lo que va diseñándose "como respuesta a condiciones objetivas de determinado momento histórico" (Sirvent:1994, p.66). La participación no es un "juego", señala. Nos dice que la misma, "implica la necesidad de ruptura de representaciones colectivas e ideologías cotidianas y significa un proceso de aprendizaje a través del cual se cuestiona y se adopta una conciencia crítica de nuestro sentido común" (Sirvent: 1994, p.74).

Las investigaciones cualitativas y participativas en América Latina -puntualmente en educación-, han tenido un importante desarrollo y tienen particularidades que le son propias y que han realizado una destacada contribución al campo de la investigación. Se puede considerar que la investigación participativa es una metodología consolidada y ha supuesto una serie de rupturas. En principio supone una relación dialéctica entre sujeto y objeto de investigación y enseñanza y aprendizaje. Esto implica quebrar la relación unidireccional y jerárquica que ha existido entre el sujeto y el objeto de la investigación o el aprendizaje e incorporar variables que hacen a la subjetividad interpretativa de quienes se sienten involucrados en procesos sociales. La investigadora argentina Isabel Hernández señalaba que éste es un tema crucial, del que dependerá la posibilidad del educador y del investigador de reconocerse a sí mismo involucrado en esta unidad de opuestos, entre educador y educando, entre sujeto y objeto de la investigación (Hernández; 1985: 31).

Esta metodología de investigación y de praxis política supone la superación de la posición ambigua frente a la relación sujeto-objeto. En el intento de generar, no solamente una mera reflexión teórica, desde América

Latina, Vera Gianotten y Tom de Witt proponen recuperar el concepto de intelectual orgánico gramsciano (Gianotten y de Witt; 1985).

Finalmente recuperamos aportes del campo de la historia oral (Ferrarotti: 1990; Moss: 1991; Schwarzstein: 1991; Aceves: 2006; Joutard: 1986). Los relatos de vida son una metodología de abordaje biográfico y son los que nosotros hemos emplearemos mayoritariamente. Siguiendo a Bertheaux, los incorporaremos en la fase exploratoria, en la fase analítica y también en la fase de síntesis (Bertheaux: 2010).

En este sentido retomamos la pregunta que se hace Carlo Ginzburg, un referente de la microhistoria italiana, respecto de la utilidad de esta: "...*Qué relevancia pueden tener, en general, las ideas y creencias de un individuo de su nivel social considerado aisladamente...*" (Ginzburg: 1994, p.21) se la plantea Carlos Piña respecto de la construcción de historias de vida, la pregunta acerca de por qué la vida de alguien puede ser considerada como importante (Piña: 1986). La valoración de la vida de una persona tiene que ver con que "*se privilegia y reconoce la centralidad del sujeto anónimo para el conocimiento e interpretación de la sociedad*" (Piña: 1986, p.154). Es relevante en este caso considerar las categorías de etnicidad, cultura, clase social y género que determinan y son determinados por la experiencia social y los modos de significar ligados a ésta y vemos que en este sentido dos ejes dialécticamente relacionados estructuran los relatos de vida: la oposición entre sí mismo y los otros, y la oposición entre momentos o situaciones vivenciales diferenciados en su propia historia, esto es "*me identifico en las contradicciones y oposiciones entre distintos momentos de mi propia historia*" (Piña: 1986, p.159).

Para la etapa de análisis se considerarán los aportes de Garfinkel, fundador de la etnometodología y de Goffman (Giddens: 2001).

Para el análisis del material empleamos la metodología de triangulación. Para esto recuperamos los planteos de Irene Vasilachis de Gialdino (1993), quien propone varios tipos de triangulación. Realizaremos en este trabajo una múltiple triangulación ya que combinamos en una misma investigación variadas observaciones, perspectivas teóricas, fuentes de datos y metodologías.

Siguiendo a Souza Minayo (1997) trabajaremos en tres etapas en el análisis temático: el pre análisis; la etapa de explotación del material; la etapa de tratamiento de los datos obtenidos.

LAS MIRADAS QUE NOS AYUDAN A MIRAR

Responden a campos disciplinares diversos los estudios que nos están contribuyendo a profundizar las miradas. Respecto de quién es el sujeto de la educación y sus derechos vulnerados, en lo que hace a las experiencias en educación de adultos, precisamente la ausencia de estudios en torno a estos sujetos ha sido señalada por especialistas en la temática tanto en el contexto latinoamericano como nacional (Caruso y Ruiz: 2008, Rodríguez: 2008; Finnegan: 2012); es una necesidad en el campo de la educación de adultos el desarrollo de investigaciones que puedan caracterizar quiénes son los sujetos estudiantes y docentes de la educación de adultos. Aún más los estudios desde las desigualdades de etnicidad y género son aún más insuficientes y esto está siendo señalado en trabajos e informes recientes (Hernández: 2013). Si bien ésta es una necesidad en el campo referido, la propuesta que presentamos focaliza en indagar quienes son los denominados "destinatarios y destinatarias" de las escuelas de adultos, y también en sus experiencias vividas respecto de la inclusión/exclusión del sistema educativo. Hemos abordado en trabajos desarrollados con anterioridad -desde la perspectiva gramsciana- los procesos de hegemonía – subalternidad en los que los hombres y mujeres que asisten a centros de alfabetización de adultos han desenvuelto sus vidas. En estos procesos la experiencia escolar ha sido también un referente que ha dejado marcas, sea a través de la exclusión de la misma, por no haber podido acceder, por la expulsión, o por una inclusión-excluyente, tal como Pablo Gentili lo refiere como "educación excluyente", definición mediante la que enuncia que las dinámicas de inclusión recrean mecanismos de exclusión educativa (Gentili: 2001) esta conceptualización nos remite a los modos en que la escuela ha excluido de su ámbito la experiencia social de los hombres y

mujeres y los contextos en los que se inscribe la misma así como la formación de códigos de género y etnicidad diferenciados, que se traduce en un acceso a la educación de modo discriminatorio

En torno a las experiencias territoriales de educación popular y aunada esta mirada con la de pedagogía feminista hay un trabajo interesante desarrollado por Claudia Korol (Korol: 2007; 2016; 2017), Tania Perez Bustos en Colombia (Pérez Bustos: 2010), Ines Martínez Martín: 2016). Respecto de la infancia en los movimientos sociales contamos con trabajos que ahondan en la especificidad del abordaje de la infancia en estos espacios y que serán de aporte para pensar nuestro contexto (Rockewell: 2012; Padawer *et al.*: 2009; Da Mata: 2015; Caldart: 2004). Puntualmente para reflexionar sobre la vulneración de derechos y la niñez en América Latina contamos con trabajos de Cussianovich (2006), Villalta (2010), Llobet (2011), Barna (2012).

Acerca de la enseñanza de los derechos humanos contamos con trabajos de Abraham Magendzo en Chile (2006), trabajos de España de Fernando Gil Cantero (1991;2006) y de Silvina Ribotta (2006). Contamos con trabajos de Aguilera Portales en Mexico (2009), Sacavino y Candau también en México , (2014), El Achkar, en Venezuela (2009), Pérez Pérez en Colombia (2012), Veronica Kandel (Kandel *et al.*: 2017) y Mónica Fernández (2016) ambas en Argentina; también desde la CIDH y el propio Instituto de Derechos Humanos de la CIDH hay trabajos en torno a la educación en derechos humanos como derecho (Claude: 2003; CIDH: 2016).

Para abordar la ESI desde una perspectiva de derecho contamos con los trabajos de Graciela Morgade y su equivo de trabajo (2016), haremos énfasis en la misma como derecho humano.

El enfoque de la investigación y las estrategias que propusimos se inscriben en la perspectiva participativa, las metodologías cualitativas, etnográfica y de historia oral.

Desde estos abordajes se pretende abordar la problemática del sujeto de la educación a partir de las miradas que están generándose desde las pedagogías críticas en nuestro continente y desde el campo de los derechos humanos. Desde ambas miradas nos interesa visibilizar las voces subalternas, invisibilizadas, silenciadas, en una perspectiva que contemple la interseccionalidad entre las categorías de clase, género, "raza" y la perspectiva de la interculturalidad crítica (Walsh: 2003; 2009; 2013).

Pretendemos tanto ahondar en miradas sobre las experiencias de vida de quienes fueron excluidos tempranamente del sistema educativo, de quienes están viendo vulnerados sus derechos humanos. En el campo de la Pedagogía Crítica hay una reflexión en torno a experiencias vinculadas a los derechos humanos y se está reflexionando a partir de las teorías que están que siguen analizando la experiencia de la colonialidad, sobre quién es el sujeto de la educación (Hillert: 2015, 2016).

CONCLUSIONES

Reflexionar y problematizar las tensiones en torno a quiénes son los sujetos de la educación en términos de derechos vulnerados y realizarlo desde la perspectiva de la interseccionalidad de clase, racialización y género y desde perspectivas teórico-metodológicas participativas, aunadas con metodologías cualitativas y dentro de ellas la etnografía y la historia oral nos está permitiendo aproximarnos críticamente a esta realidad y generar conocimiento situado.

En el plano teórico esperamos que estos trabajos abonen a futuras reflexiones y aportes a la pedagogía crítica y al campo de la educación en derechos humanos. En el plano de aporte metodológico estamos desarrollando materiales que permitan aproximarse a las perspectivas participantes y cualitativas aunadas con la historia oral como miradas sumamente potentes en estos campos de estudio.

Desde el plano social pretendemos aportar a generar procesos de co-construcción de conocimientos y esto redundará en los grupos involucrados en las dimensiones que hacen a los fortalecimientos identitarios.

Legislación

Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, "Protocolo de San Salvador"

BIBLIOGRAFÍA

- ACEVES, J. (2006), *Historia oral. Ensayos y aportes de investigación*, Buenos Aires, CIESAS.
- ADORNO, T. (1998), "Educación después de Auschwitz", en *Educación para la emancipación: conferencias y conversaciones con hellmut becker (1959-1969)* Morata, Madrid.
- APPLE, M. (1997). "Educación, Identidad y papas fritas baratas", en Gentili, P., *Cultura, política y currículo. Ensayos sobre la crisis de la escuela pública*, Bs.As., Losada.
- APPLE, M. (2012). Poder, Conocimiento y Reforma Educacional, Miño y Dávila.
- BARNA, A. (2012). "Convención Internacional de los Derechos del Niño - Hacia un abordaje desacralizador" en Revista Kairós Año 16 N° 29, Publicado en <http://www.revistakairos.org/k29-01.htm>.
- BARATTA, A. (1998). "Infancia y democracia", en *Infancia, ley y democracia*, Temis/Depalma, Bogotá, pág. 623/650.
- BARRANCOS, D. (1997). "Problemas de la 'historia cultural'. Triangulación y multimétodos", en: Cuccuzza, R. (comp.), *Historia de la Educación en Debate*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- BATALLÁN Y GARCÍA, F. (1988). "Trabajo docente, democratización y conocimiento", en *Cuadernos de Antropología Social*, V1, N°2, 1988, pp. 19-28.
- BERTAUX, D. (1999). "El enfoque biográfico. Su validez metodológica, sus potencialidades", en: *Proposiciones 29*, Historias y relatos de vida: Investigación y práctica en la ciencias sociales, Chile, Sur Ediciones, pp. 52-74
- BERTEAUX, D. (2005). *Los Relatos De Vida: Perspectiva Etnosociológica*, Barcelona, Bellaterra.
- BIDASECA, K. (2016). "Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café." O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial". En Revista Andamios de Crítica feminista y poscolonial N° 17, U A M , M é x i c o . http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1870-00632011000300004&lng=es&nrm=iso
- BIDASECA, K., BALLERSTEROS, S, KATZ, M. & JARQUE, M. (2017). "Cuerpos racializados, opresiones múltiples. Ser mujer, indígena y migrante ante la justicia", en Bidaseca, Karina, *Feminismos y poscolonialidad*, Edic. Godot, Buenos Aires.
- BRANDÃO, C. (1993). "Caminos cruzados: formas de pensar y hacer educación en América Latina". En: Gadotti, M. y Torres, C.A. *Educación Popular. Crisis y perspectivas*. Miño y Dávila. Bs. As.
- BRANDÃO, C. (1981), *Pesquisa participante*. São Paulo: Edi-tora Brasiliense.
- BRANDÃO, C. (2001) *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- BRANDÃO, C. (2003), *A pesquisa a várias mãos*. São Paulo: Editora Cortez.

BRANDÃO, C. & FALS BORDA, O. (1985), *Investigación participativa*. Cetrullo, R. (Org). Montevideo: Instituto del Hombre/Ediciones de la Banda Oriental.

CALDART, R. (2004). *Pedagogia do Movimento Sem Terra*, Editora: Expressão Popular. São Paulo.

CANDAU, J. (2002). *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Nueva Visión.

CARUSO, A. & RUIZ, M. (2008). "La educación de personas jóvenes y adultas en América Latina y el Caribe en los comienzos del siglo XXI: estado de la situación y desafíos para la práctica". En Caruso, et. al. *Situación presente de la educación de personas jóvenes y adultas en América Latina y el Caribe*. Informe regional. CEAAL y CREFAL. México.

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (2013). *El derecho a la educación en Derechos Humanos, Instituto Interamericano en Derechos Humanos, Noruega, Disponible en: <https://www.iidh.ed.cr/II DH/media/1517/informe-interamericano-el-derecho-a-la-edh-2013.pdf>*

CLAUDE, R. (2003). Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Educación Popular en Derechos Humanos, Amsterdam Disponible en <https://www.iidh.ed.cr/II DH/media/1965/educacion-popular-en-ddhh-24-gu%C3%ADas-2003.pdf>

CUSSIANOVICH, A. (2006). "Protagonismo, participación y ciudadanía como componente de la educación y ejercicio de los derechos de la infancia", en *Historia del pensamiento social sobre la infancia*, Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo editorial de la Facultad de Ciencias Sociales

DA MATA, L. (2015). *Os sem terra no Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST)*. Tesis de Maestría - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Filosofia e Ciências, Disponible en: <<http://hdl.handle.net/11449/124135>>.

DENZIN, N. Y LINCOLN (1994). Introduction: Entering the field of qualitative research" en: Denzin N. y Lincoln (eds.) "*Handbook of Qualitative Research*". Cap. 1. California, Sage Publications.

EL ACHKAR, S. (2009), "Educación popular en derechos humanos: Una práctica educativa para el ejercicio de la ciudadanía", en *Revista de Pedagogía*, Vol 30, N°87, Caracas. Disponible en: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-97922009000200004. Fecha de consulta: 10-12-16

FINNEGAN, F. (2012). "¿El carro antes que el caballo?. Reflexiones sobre algunas demandas y condiciones en torno a la Educación de jóvenes y adultos", en Finnegan (Comp), *Educación de Jóvenes y Adultos. Políticas, instituciones y prácticas*, Aique, Bs.As.

DENZIN, N. (1989). *Interpretive Biography*. London: Sage Publications.

FERNANDEZ, M. (2016). Educación en derechos humanos en argentina. Notas sobre el proceso de incorporación de los derechos humanos en los contextos educativos, *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos* Volumen 27 (1), I Semestre 2016. <http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/derechoshumanos/article/view/8376/9699>

FERRAROTTI, F. (1990). *La historia y lo cotidiano*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

FORNET BETANCOUR, R. (2009). *Interculturalidad en procesos de subjetivización*, Consorcio Intercultural, México.

GAJARDO, M. (2001). "Pesquisa participante: Propostas e projetos". En Ro-drigues Brandao, C. (Org.), *Repensando a pesquisa participante* (pp. 8-50). São Paulo: Editora Brasiliense.

GARRIDO, B. & HERNÁNDEZ, G. (2014). *Fuentes de la historia. Desde el género postcolonial/decolonial, Razas, subalternidades, cuerpos y juventudes*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán

GEERTZ, C. (1994). *Conocimiento Local*, Paidós Básica, Barcelona.

GEERTZ, C. (1995). *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

GENTILI, P. (2001). "La exclusión y la escuela: el apartheid educativo como política de ocultamiento", ponencia presentada el 20 de Setiembre en el Paraninfo de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ).

GIANOTTEN, V. & DE WITT, T. (1985). "Orientación de la investigación participativa hacia la practica: el papel del intelectual orgánico", en: Isabel Hernández, *Saber popular y educación en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Búsqueda – CEAL.

GIL CANTERO, F. (1991). "La enseñanza de los derechos humanos". *Revista Española de Pedagogía*. Vol. 49, No. 190 (septiembre - diciembre 1991), pp. 535-561.

GIL CANTERO, G. (2006). "Didáctica de la educación en derechos humanos", en Ribotta, S., *La educación en derechos humanos y la cultura de los derechos humanos*, Ed. Dykinson, Madrid.

GINZBURG, C. (1994). *El queso y los gusanos*, Muchnik Editores, Barcelona.

GUELMAN, A. (2012). "Formación para el trabajo en una empresa recuperada: Trabajo territorial y formación política" en *Revista del IICE*, N° 31, pp. 69-82.

GUELMAN, A. (2013). *Pedagogía de la liberación en la escuela de agroecología del MOCASE-VC*. Ponencia presentada en las X Jornadas de Sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI. Organizado por la Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales – UBA. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Julio.

GUELMAN, A. (2015). *Movimientos sociales, movimientos políticos. La novedad en cuestionamiento*. En "Pedagogía y política: la formación para el trabajo en los movimientos sociales. Tesis de Doctorado.

GÓMEZ, A. (2013). "Sostenimiento Económico de las ERT en Argentina. Caso de Estudio: Cooperativa de Trabajo INCOB Ltda.", Tesina para optar por el grado de Licenciada en Economía, en la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina.

GUALDIERI, B., & VÁSQUEZ, M. J. (2011). "El diálogo de la interculturalidad: Qué y cómo desde la práctica" Publicado en: E.LonconAntileo y A.C.Hecht (comps.). *2011 Educación Intercultural Bilingüe en América Latina y el Caribe: balance, desafíos y perspectivas*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile-Fundación Equitas (pp.32-45).

GUBER, R. (1990). *El salvaje metropolitano*, Paidós, Buenos Aires.

GUBER, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma, Buenos Aires.

GUINZBURG, C. (2008). *El Queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Península/Océano, Barcelona.

HERNÁNDEZ, I. (1985). *Saber popular y educación en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda – CEAL.

- HERNÁNDEZ, G. (2013). "Educación y género: reflexiones sobre la educación de adultos/as y las teorías feministas", En Visotsky, J. y Junge, G., *Inventamos o Erramos. Educación popular y lucha de clases...* Educo, Neuquén.
- HILLERT, F. (2015). *Educación para la paz y la fraternidad*. FECODE, Revista de Educadores, Bogotá.
- HILLERT, F. (2016). Educación democrática y popular en la Escuela Pública, en Suarez, D., y otros, *Pedagogías críticas en América Latina*, Buenos Aires, Noveduc.
- JOUTARD, P. (1999). *Esas voces que nos llegan del pasado.*, FCE., Buenos Aires
- KANDEL, V., et al. (2017). *Educación en Derechos humanos en América Latina. Construyendo perspectivas y trayectorias*, Lanús, UnLa.
- KOROL, C. (2007). *Hacia una pedagogía feminista: géneros y educación popular*, Buenos Aires, Ed. El Colectivo- América Libre.
- KOROL, C. (2016). *Feminismos populares: pedagogías y políticas*, Buenos Aires, Chirimbote-América Libre.
- KOROL, C. (2017). *Dialogo de saberes y pedagogía feminista*, Bs.As., América Libre.
- LLOBET, V. (2011). "Las políticas para la infancia y el enfoque de derechos en América Latina. Algunas reflexiones sobre su abordaje teórico", *XXVIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. Asociación Latinoamericana de Sociología, Recife, Disponible en: <https://www.aacademica.org/valeria.llobet/35>
- MAGENDZO, A. (2006). *Educación en derechos humanos: un desafío para los docentes de hoy*, Santiago de Chile, Ed. LOM.
- MARTÍNEZ MARTÍN, I. (2016). "Construcción de una pedagogía feminista para una ciudadanía transformadora y contra-hegemónica". *Foro de Educación*, 14(20), 129-151. doi: <http://dx.doi.org/10.14516/fde.2016.014.020.008>
- MICHI, N. (2010). *Movimientos Campesinos y Educación*, Editorial El Colectivo, Buenos Aires.
- MORGADE, G. (2016). *Educación Sexual Integral con perspectiva de género. La lupa de la ESI en el aula*, Rosario, HomoSapiens.
- MOSCA, J. & PÉREZ AGUIRRE, L., (1985). "Derechos Humanos pautas para una educación liberadora" Ed. Trilce Montevideo. Uruguay.
- MOSS, W. (1991). La historia oral: ¿Qué es y de donde proviene?, en: Schwarz-tein, D. (Comp.), *La historia oral* (pp. 21-35). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- PADAWER, A. et al. (2009). "Movimientos sociales y educación: debates sobre la transicionalidad de la infancia y de la juventud en distintos contextos de socialización", publicado en *Revista Intersecciones antropol.* [online]. 2009, vol.10, n.1 [citado 2019-05-07], pp.141-153. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-373X2009000100010&lng=es&nrm=iso. ISSN 1850-373X.
- PAOLI, A. (1984). *La lingüística en Gramsci*. Puebla: La Red de Jonás Premià Editora.
- PÉREZ BUSTOS, T. (2010). *Aportes feministas a la Educación popular: entradas para repensar pedagógicamente la popularización de la ciencia y la tecnología*. Educação e Pesquisa [en línea] 2010, 36

(Enero-Abril): [Fecha de consulta: 8 de mayo de 2019] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=29813593004>

PÉREZ ESQUIVEL, A., CAUDURO, G., IÑIGUEZ ZAMBRANO, M.C. & LIWSKI, N. (2013). Los Pueblos Constructores de Derechos. Ed. Eudeba

PÉREZ PÉREZ, T. (2013). *Aproximaciones al estado del arte en educación en Derechos Humanos*, publicado en Revista RIIEP, Vol 6, N 1, En-Jun. 2013, Bogotá.

PIÑA, C. (1986). Sobre las historias de vida y su campo de validez en las ciencias sociales. En *Documento de Trabajo 319*, FLACSO (pp. 1-41). Santiago de Chile: FLACSO.

RIBOTTA, S. (2006). *La educación en derechos humanos y la cultura de los derechos humanos*, Dykinson, Madrid.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Ed. Tinta y Limón, Buenos Aires
Ribeiro, D., 1969, *La Universidad Necesaria*. Editorial CEAL

ROCKWELL, E. (2012). "Movimientos sociales emergentes y nuevas maneras de educar", publicado en *Educação & Sociedade* [en línea] 2012, 33 (Julio-Septiembre) : [Fecha de consulta: 7 de mayo de 2019] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87324602003>> ISSN 0101-7330.

RODRIGUEZ, L. (1996), "Educación de Adultos y Actualidad", En *Revista del I.I.C.E* de la Fac. de Ffía y Letras de la U.B.A. Año V, N° 9. Buenos Aires. Octubre.

RODRIGUEZ, L. (2008). *Situación presente de la educación de Jóvenes y Adultos en Argentina, México, CREFAL*.

SANTOS, B. de S. (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Trotta, Madrid

SANTOS, B. de S. (2010). *Epistemologías del sur*. México: Siglo XXI.

SAUTU, R., 1999, *El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*. Buenos Aires, Editorial de Belgrano.

SACAVINO, S. & CANDAU, V. (2014). Derechos Humanos, Educación, Interculturalidad, en *Revista Ra Ximhai*, vol. 10, núm. 2, enero-junio, 2014, pp. 205-225 Universidad Autónoma Indígena de México El Fuerte, México, Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46131266009>

5

SCHYTZ, A. (1974). *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires

SCHWARSTEIN, D. (1991). *La historia oral*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

SILVA, T. da (1997). Descolonizar el currículum, en Gentili, P., *Cultura, política y currículum. Ensayos sobre la crisis de la escuela pública*, Bs.As., Losada.

SILVA, T. da (1999). "Documentos de identidad. Una introducción a las teorías del currículum". Auténtica. Belo Horizonte.

SOUZA MINAYO, M.C. (1997). *El desafío del conocimiento. Investigación cualitativa en salud*. Buenos Aires: Lugar Editorial.

SIRVENT, M. T. (1994). *Educación de adultos: Investigación y participación*. Buenos Aires: Libros del Quirquincho.

SIRVENT, M. T. (1999). *Cultura popular y participación social. Una investigación en el barrio de Mataderos (Buenos Aires)*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

SIRVENT, M. T. (2004). La investigación social y el compromiso del investigador: contradicciones y desafíos del presente momento histórico en Argentina. *Revista del Instituto en Investigaciones en Ciencias de la Educación* Año XII, Nro. 22, 64-76.

SIRVENT, M. T. (2009). La investigación acción participativa y la animación socio-cultural. Su papel en la participación ciudadana. *IV Coloquio Internacional en Animación*. Universidad del Quebec en Montreal UQAM / Red Internacional de Animación RIA; 28-30 Octubre, Montreal, Canadá.

SIRVENT, M. T. (2012). "Educación Popular y Universidad Pública. Ensayo para una historia que aún espera ser escrita." *Revista del IICE* /31. ISSN 0327-7763

SIRVENT, M. T.; TOUBES, A.; SANTOS, H.; LLOSA, S. & LOMAGNO C. (2006). "Revisión del concepto de Educación No Formal" Cuadernos de Cátedra de Educación No Formal - OPFYL; Facultad de Filosofía y Letras UBA, Buenos Aires.

STRAUSS & CORBIN (2002). *Bases de la Investigación Cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*, Antioquia, Universidad de Antioquia.

TAYOR, S.J. & BODGAN, R. (1986). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Buenos Aires, Paidós.

THOMPSON, E.P. (1988). *La voz del pasado: la historia oral*. Serie Estudios Universitarios 26. Valencia: Alfons al Magnánim.

VAN DE CASTEELE, L. & VOLEMMAN, D. (1992). *Fuentes orales para la historia de las mujeres*, en Ramos Escandón, Carmen (Comp); *Género e Historia: la historiografía sobre la mujer*, México, Instituto Mora.

VASILACHIS DE GIALDINO, I. (1993). *Métodos Cualitativos I*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

VILLALTA, C. (2010), La administración de la infancia en debate. Entre tensiones y reconfiguraciones institucionales. En *Estudios de Antropología Social*. Vol 1, n°2, IDES.

VISOTSKY, J. (2018). Atravesamientos de opresiones: opresión de las mujeres, de clase y racismo en el capitalismo colonial, en Güelman, A. y Palumbo, M., *Pedagogías descolonizadoras. Formación en el trabajo en los movimientos populares*, Ed. El Colectivo, Buenos Aires.

VISOTSKY, J. (2013). "Voces que nacen desde abajo. Metodologías cualitativas en la investigación histórica y social", *Revista nuestraAmérica*, Ediciones nuestraAmérica desde Abajo, Vol. 1, Núm. 1. Disponible en: <http://www.revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/100>

VISOTSKY, J., KATZ, M. & REYES, J. (2019). "Presentación al dossier: Derechos de los pueblos y educación. Intersección de opresiones y luchas por la liberación en las periferias", *Revista nuestraAmérica*, Ediciones nuestraAmérica desde Abajo, Vol. 7, Núm. 14. Disponible en: <http://www.revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/213>

VISOTSKY, J. et al (2017). "La enseñanza de los derechos humanos en la universidad. Derechos humanos, epistemologías y contextos". En *Revista de Filosofía Afro-indo-abiayalense*, Vol. VI, N° 28, año 2017. Disponible en: <http://editorialabiertafaia.com/pifilojs/index.php/FAIA/article/view/116/110>

VÍO GROSSI, F. (1989). Investigación participativa, conocimiento popular y poder: una reflexión personal, en Vejarano, G. (Comp.), *La investigación participativa en América Latina*, Serie Retablo de Papel N° 10. Pátzcuaro (Michoacán, México), CREFAL.

WALSH, C. (2003). Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Ecuador

WALSH, C. (2009). "Interculturalidad y Educación Intercultural", disponible en <http://catherine-walsh.blogspot.com.ar/2010/12/interculturalidad-critica-y-educacion.html>. Fecha de consulta 10-6-16

WALSH, C. (2013). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Serie "Pensamiento decolonial" de Ediciones AbyaYala Quito, Ecuador.

BIODATA

Jessica VISOTSKY: Licenciada en Ciencias de la Educación, Especialista en Investigación Educativa, Doctora en Historia, con la Tesis Titulada: "*Hegemonía – Subalternidad en la Historia Social de la Educación. Reflexiones en Centros de Alfabetización de Adultos en Bahía Blanca entre los años 1999-2003*", Directora de Tesis: Dra. Graciela Hernández, Universidad Nacional del Sur – 2013; Postdoctora en Ciencias Humanas y Sociales, Informe Titulado: "Imbricaciones entre clase, raza y género en los procesos formativos en experiencias de co-construcción de conocimientos con Movimientos Sociales. Un abordaje desde la Historia Oral". Dir. Dra. Flora Hillert y Dra. Anahí Güelman. Resol CD Facultad de Filosofía y Letras. UBA 3785/17, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras; 2019. Directora Proyecto de Investigación finalizado "Pedagogías Críticas y Derechos Humanos: un abordaje desde las metodologías cualitativas, la etnografía y la historia oral", Departamento de Humanidades. Universidad Nacional del Sur. 2017-2019. Código Proyecto 80020160200006SU. Actualmente es Directora Proyecto de Investigación "Pedagogías críticas, interseccionalidades y derechos humanos: una mirada en territorio desde la investigación participante y las metodologías cualitativas", Departamento de Humanidades. Universidad Nacional del Sur. 2017-2019. Código Proyecto 80020180200116SU.



ENSAYOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 232-244
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Entre el pragmatismo y la hermenéutica crítica. Una interfaz filosófica- metodológica para el estudio de la pedagogía activa

*Between Pragmatism and Critical Hermeneutics. A philosophical-methodological interface
for the study of Active Pedagogy*

María Fernanda JÁTEM-LAGUADO

<http://orcid.org/0000-0002-8510-7864>.

mafejatem@gmail.com

Núcleo de Investigación Educativa Paraguaná, UPEL-IMP/ Extensión Académica Paraguaná, Venezuela

Alexa SENIOR-NAVEDA

<https://orcid.org/0000-0002-4768-3115>.

asenior@cuc.edu.co

Universidad de la Costa, Colombia

Freddy MARÍN-GONZÁLEZ

<https://orcid.org/0000-0002-3935-8806>.

fmarin1@cuc.edu.co

Universidad de la Costa, Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3928865>

RESUMEN

La investigación tiene como propósito "Construir una interfaz metodológica desde el Pragmatismo y la Hermenéutica Crítica para el estudio de la Pedagogía Activa bajo un enfoque cualitativo". El referente teórico comprende la desescolarización y el instrumentalismo Deweyano. Se enmarca en el Pragmatismo, la Acción Comunicativa Habermasiana y la complejidad de Morin. Es de corte teórico – documental, sustentada en el "diálogo de saberes o imaginario" de Vargas-Madrado (2015). En el encuentro de autores emergió la integración de una nueva forma de aproximarse a la comprensión de la pedagogía activa en contextos educativos, configurando un hilo metodológico conductor.

Palabras clave: Pedagogía activa, interfaz integradora, complejidad, pragmatismo, hermenéutica crítica.

ABSTRACT

The purpose of this research is to "Build a philosophical-methodological interface from Pragmatism and Critical Hermeneutics as an option for the qualitative empirical study of Active Pedagogy." The theoretical reference is the de-schooling and Weyano's instrumentalism. It is framed in the philosophical current of Pragmatism, the Habermasian Communicative Action and the Complex thought of Edgar Morin. The nature is theoretical – documentary and the "dialogue of knowledge or imaginary" of Vargas-Madrado (2015), through the meeting points between authors emerged the Integration of a new way of understanding pedagogy in complex educational contexts, configuring a recursive and flexible methodological.

Keywords: Active pedagogy, integrative interface, complexity, pragmatism, critical hermeneutics.

Recibido: 22-02-2020 • Aceptado: 24-04-2020



INTRODUCCIÓN

El nuevo sentido de la racionalidad educativa debe estar orientado hacia formas innovadoras de entendimiento intersubjetivo entre quienes establecen las interrelaciones, es decir, se hace referencia a un paradigma de la comunicación (Martínez, 2011, p.1). Esta percepción crítica y/o compleja es relevante ya que el sistema es dinámico, se encarga de la formación integral del ser humano inmerso en un contexto que tiene múltiples relaciones e interacciones con otros individuos y diversos entornos donde se desempeña socialmente.

Atendiendo a estos planteamientos el presente artículo tiene como propósito “Construir una interfaz metodológica desde el Pragmatismo y la Hermenéutica Crítica como estrategia para el estudio empírico cualitativo de la Pedagogía Activa”. Partiendo de una aproximación dialógica de las perspectivas teóricas, filosóficas y metodológicas donde los fundamentos de los diversos autores se confrontan (Vargas -Madrazo, 2015) e integran y desde allí se genera una ruta práctica que favorece el abordaje empírico y la comprensión de la pedagogía activa en el contexto docente de los niveles inicial, primaria y media general del sistema educativo.

METODOLOGÍA

El abordaje metodológico de la investigación se enmarca en el análisis documental, se contrastan diversas fuentes bibliográficas de autores y filósofos que a través del “diálogo imaginario” (Vargas -Madrazo, 2015), permiten identificar los puntos de encuentro entre los teóricos de la pedagogía activa y la hermenéutica crítica. El diseño bibliográfico está basado en el análisis de contenido, y se generan inferencias de los referentes documentales. Este método según Leal (2011) “es un proceso de reflexión y meditación” acerca de teorías y de una cierta realidad que el sujeto investigador o cognoscente, reconfigura mentalmente atendiendo a propósitos investigativos específicos. A partir de las inferencias e integración de puntos de encuentros nace una nueva concepción integradora de la pedagogía activa. Ésta permite construir un hilo metodológico flexible al estilo Habermasiano y recursivo al estilo de los bucles Morinianos; es decir, adaptado a la situación actual de las instituciones educativas contemporáneas.

RESULTADOS

Partiendo del análisis documental se logra configurar una interfaz metodológica integradora desde el fundamento de la pedagogía activa y la perspectiva comunicativa habermasiana, los hallazgos se detallan a continuación:

Mirada ontológica desde la Complejidad

Considerando los sistemas educativos como “entornos complejos” se asume una mirada desde los fundamentos del filósofo francés Edgar Morin. Para el autor, la complejidad es comprendida a través de la unión de: la unidad, multiplicidad y diversidad del sistema. Para llegar al conocimiento “la complejidad debe separarse de la lógica de aislar un hecho, un dato para comprenderlo; es decir, necesita de contextualización” (Morin, 2001, p.116). Al mismo tiempo es “el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones y azares que constituyen nuestro mundo” (Morin, 2001, p.32). Además, enfatiza los rasgos de desorden, ambigüedad e incertidumbre de la complejidad, así como también la oportunidad de autoorganizarse que tiene el sistema.

Aproximación Dialógica desde las perspectivas Teóricas

El núcleo teórico que fundamenta la interfaz, es la crítica hacia la educación tradicional; procedente de los autores Everett Reimer (1974), Ivan Illich (1985) y John Dewey (1973) que asumen en la década del setenta argumentos críticos en relación a la concepción de la escuela como "los espacios más nocivos, absurdos, insidiosos, contradictorios y decadentes de cuanto ser humano ha levantado en los últimos siglos" (Zaldivar, 2012, p.31).

Se infiere una concepción de escuela que trasciende la visión tradicional para ubicarse en el plano de formación para la vida. En el sentido deweyano la vida "es un proceso de autorrenovación mediante la acción sobre el medio ambiente" (Dewey, 1973, p.14); resulta un mecanismo sumamente indispensable para su desempeño y manejo en el contexto circundante. La palabra vida hace alusión al cúmulo de experiencias asociadas a la cultura, "las costumbres, instituciones, creencias, victorias, derrotas, ocio y las ocupaciones" (Dewey, 1973, p.14). La educación para este autor "constituye el método fundamental del progreso y cuando un docente despliega sus estrategias de enseñanza, no solo educa a un individuo, sino que, además contribuye a la conformación de una vida social justa" (Ruiz, 2013, p.104). Destacando que el uso de la experiencia es "instrumental" para la solución de los problemas reales que le permitan al individuo un buen desenvolvimiento en la sociedad (Carreras, 2016); y de esta forma el individuo va capacitándose con la habilidad de ir adaptándose a los cambios progresivos a través del tiempo.

Aproximación al Diálogo Filosófico y Epistemológico

Partiendo desde las reformas educativas activas; nace la necesidad de considerar el pragmatismo como una opción filosófica-epistemológica, en el espacio de la investigación social es un método orientado a aclarar conceptos por medio de sus consecuencias, su fin no es inmediato ni individual, sino un acercamiento gradual a una realidad. Para Barrena (2014) el pragmatismo tiene como característica común entre todos sus precursores "la experiencia"; por lo que la acción y el individualismo juegan un papel importante hacia la transformación que puede influir a la conducta voluntaria; en ésta el pragmatismo encuentra su prueba más confiable, por lo que la verdad y el significado pueden encontrarse en ella misma, verdad se concibe como aquello que nos es bueno creer, una producción de relatos entretreídos con otros que conforman una serie de bifurcaciones que tienen significados en forma de creencias (Wheeler, 2014).

Las creencias son hábitos de acción y el ser humano es la trama de ellas. Es importante dentro de esta concepción renunciar a la diferenciación apariencia-realidad y adoptar una distinción entre descripciones menos útiles y más útiles del mundo y de nosotros mismos. Mattio (2009) afirma que la perspectiva Rortyana demanda a "sustituir argumentos y teoría por narrativas que nos hagan capaces de redescubrir nuestros vocabularios pasados" y nos develen como se podría relacionar "el presente con un utópico futuro imaginado" (Mattio, 2009, p.50).

Por otro lado hay un aspecto sociológico importante a tomar en cuenta que es complementado con la Teoría de la Acción Comunicativa de Jurgen Habermas. Para Habermas (1999) la racionalidad es un aspecto importante en la construcción del conocimiento, él relaciona este elemento con sujetos capaces de desarrollar lenguaje y acción que hacen uso de ese conocimiento; para el autor éste emerge de las manifestaciones lingüísticas en forma de un saber. Esta combinación de acción y lenguaje es lo que hace posible que los seres humanos logren planes comunes a través del consenso que emerge de la misma (Mabovula, 2010).

Todos estos aspectos anteriormente mencionados Habermas (1999) los denomina categorías que emergen de las imágenes del mundo de la vida, que resultan la fuente para la comprensión de la acción del sujeto y sus relaciones con el mundo; y define éste como "correlatos de los procesos de entendimiento. Al actuar comunicativamente los sujetos se entienden siempre en el horizonte del mundo de la vida" (Habermas, 1999, p. 96). Éste está conformado por convicciones de fondo, difusas y aproblemáticas.

Dentro de esta definición hay un concepto importante “la interpretación” que alude a la negociación de definiciones que se generan en las situaciones de consenso y a su vez toma en cuenta varios tipos de acciones: acción teleológica que considera la relación entre el actor y el mundo de cosas existentes (mundo objetivo), acción reguladora que corresponde a la relación actor y su dos mundos (objetivo y social) este último conlleva las normas reguladoras; acción dramática que se refiere a la vida cotidiana de la persona, es la interacción social entre los actores (Habermas, 1999). Cuando Habermas habla de entendimiento se refiere a “cuando los actores buscan un consenso y lo someten a criterios de verdad, rectitud y veracidad, a criterios de ajuste y desajuste entre los actos de habla y los tres mundos objetivo, social y subjetivo” (Habermas, 1999, p.138). La verdad desde este punto de vista sólo se puede acceder cuando los individuos a través del lenguaje pueden promover el consenso como vía de acceso al entendimiento de la acción comunicativa (Mabovula, 2010).

La Hermenéutica Crítica

La Hermenéutica para Flores (2010) es una tradición metodológica donde se explica que el “acto de habla” es un medio para acceder a la realidad; a través “del nombrar” se revela la identidad y el sentido de lo que se está nombrando. En este caso, el lenguaje “es el lugar donde acontece el nombrar y por lo tanto el lugar de la manifestación de la identidad de aquel o aquello al que nos referimos con los nombres” (Flores, 2010, p.58). Al nombrar nos estamos refiriendo al campo de los signos y las frases corresponden al ámbito de la semántica; por medio de los conceptos se accede al fenómeno en estudio para poder interpretarlo y comprenderlo.

Este proceso de interpretación y comprensión se logra al llegar al nivel de creación del discurso que refleja el entrelazamiento de significados en forma de frases y conceptos, los cuales develan el funcionamiento del sistema que se está abordando (Flores, 2010). La hermenéutica se centra en el discurso como una totalidad de sentidos articulados; es en el proceso de comunicación entre los actores sociales donde emergen los hallazgos para producir el discurso como fundamento a la comprensión del fenómeno.

Se parte de la hermenéutica crítica con énfasis en el lenguaje porque la presente investigación tiene como base sociológica la Teoría de la Acción comunicativa. La hermenéutica crítica pasa por varios momentos: reflexión-interpretación, comprensión- penetración profunda y entendimiento comunicativo; procesos que emergen del mundo de la vida de los sujetos. En la penetración profunda emergen las contradicciones y los opuestos a ser consensuados para poder lograr el entendimiento comunicativo como fase final para generar teoría desde este enfoque hermenéutico.

Interfaz Integradora como opción Epistemológica para el estudio de la Pedagogía Activa. Nuevas formas de comprender los fenómenos educativos

La construcción de la interfaz, se representa a través de un gráfico que refiere los puntos de encuentro de los filósofos que contribuyen a la comprensión de su dinámica, flujos relacionales y sus núcleos.

Núcleo Sociológico: como teoría herramental se toma la Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas con sus categorías: triple relación en la acción comunicativa, trama-mundo de la vida, racionalidad, historia-cultura, relatos socio-históricos, interpretación-definición de situaciones de acción, comprensión y entendimiento. Desde la acción comunicativa Habermasiana se selecciona como tradición la Hermenéutica Crítica y se construye el método; a partir del núcleo sociológico se va diseñando la ruta a seguir en el proceso investigativo.

El proceso metodológico para estudiar la pedagogía activa en sistemas escolares, emerge desde el paradigma Socio-crítico orientado a comprender las transformaciones sociales del mundo, así como también los problemas ocasionados por las mismas. La postura crítica toma dos aspectos importantes: la cultura pasada porque influyen en la actual o dominante; así como también toma en cuenta lo emergente, ya que los argumentos que se originan están orientados a hacer frente “crítico” a la cultura y las instituciones dominantes (Popkewitz, 1998). En este caso los escenarios escolares deben comprenderse desde un “proceso propio de un grupo social determinado” y no sólo a nivel de institución política rígida (Molina, 2012).

Es importante resaltar que esta corriente “busca reestablecer una unidad reflexiva entre el conocimiento social y la existencia de un interés práctico emancipador” (Sembler, 2018, p. 381). Está sujeto a las reflexiones de los diálogos de los sujetos en sus vivencias cotidianas, donde emergen en escena los significados subjetivos de la acción dramática habermasiana. El sujeto requiere ser confrontado y orientado a reflexionar sobre la realidad donde se encuentra inmerso para que desde lo afectivo-emocional pueda tomar conciencia hacia la transformación social y colectiva. Es necesario desarrollar formas de pensamiento con base en una comprensión filosófica de la realidad, sus cambios y transformaciones (Cifuentes y Camargo, 2018).

Adicionalmente, se requiere poder dilucidar la trama de relaciones en la practicidad de la pedagogía de los docentes en entornos dinámicos, independientemente del tipo de institución. Por lo que el acercamiento se considera multidimensional. Este tipo de acercamiento requiere de una relación dialógica del tipo moriniano entre el orden con el desorden; y la organización como: una y necesaria, ya que no se pueden separar. (Laguna et, 2016).

Núcleo Ontológico: la realidad es concebida como una complejidad desde los fundamentos morinianos y sus categorías: entretejido de eventos-interacciones, incertidumbre-emergencia, unidad-multiplicidad-diversidad, enlaza-engloba, crítica y autocrítica de creencias, juguetes de la racionalidad, principio dialógico, recursivo y hologramático y bucles morinianos; se parte de la creencia de que los individuos son sumisos ante la racionalidad y la demanda de pensamientos menos reduccionistas. La realidad de la pedagogía es vista desde el tejido de eventos y discursos socio-históricos de los docentes sobre su pedagogía donde el curso de la investigación no es lineal, sino que es recursiva; es decir, se puede ir al campo o a los significados en cualquier momento del estudio para lograr una mayor comprensión de la realidad.

A partir de los fundamentos filosóficos, epistemológicos y ontológicos se derivan cuatro momentos para estudiar la pedagogía activa en los sistemas escolares; se adopta una tradición Hermenéutica que representa un proceso abierto e inagotable y se va develando la realidad conforme es relatada por los sujetos (Flores, 2010).

Vía Aproximativa a la Realidad

La ruta metodológica que rige este tipo de estudios no tiene un sentido lineal, el investigador puede ir a fases anteriores o al campo de los hechos cuando sea necesario. El proceso metodológico general por ser complejo está inmerso en el Sistema Habermasiano que contiene el mundo de la vida y los tres bucles morinianos (individuo-sociedad-especie/ razón-afecto-impulso/ contexto-mente-cultura). El mismo está dividido en cuatro momentos que representan la tradición hermenéutica descritas a continuación:

Momento I Pre- acercamiento: esta primera fase consiste en un primer contacto con el campo de los hechos con la finalidad de establecer un “rapport” con los informantes clave; es decir, un acercamiento a

través de preguntas generales para conocer lo que es importante para los actores educativos (Taylor y Bogdan, 2000). En este caso se puede utilizar como técnica de recolección de datos la entrevista tipo grupo focal que consiste en “reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y los informantes, encuentros dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal y como las expresan con sus propias palabras” (Taylor y Bogdan, 2000, p.194).

Momento II Identificación de la Dinámica de la Pedagogía: esta fase comprende la inmersión al campo de los hechos a través de técnicas de recolección de datos que permitan la participación grupal y crítica de los actores como: entrevista, grupo focal y el sociograma. Es importante destacar que las técnicas orientadas en lo narrativo y experiencial deben alentar a los sujetos involucrados a narrar sus historias para transmitir sus experiencias (Mueller, 2019); éstas develan interacciones entre lo personal, social y el tiempo presente, pasado y futuro (Carreras, 2016). En este punto se aplica la primera fase de selección de los informantes clave (Nasheeda et al, 2019).

Para procesar y analizar la información recolectada se utiliza el Multimethod Restoring Framework (Nasheeda, et. al, 2019). La unidad de análisis a tomar en cuenta debe ser de forma holística no sólo en atención de las características, ajustes, acciones o resoluciones develadas en las ideas narrativas de los informantes; sino también enfocarse en el lenguaje hablado, modo en que los eventos se describen, características y roles inmersos en las ideas completas de los sujetos (Nasheeda, et al, 2019).

Las fases que conlleva el análisis cualitativo de la información se describen de la siguiente forma:

Fase 1: Desde la entrevista a la transcripción: abarca la selección de informantes clave anteriormente descritos, aplicar y grabar las entrevistas y conversaciones, escuchar varias veces las grabaciones, transcribir entrevistas y realizar varias lecturas para familiarizarse con las experiencias.

Fase 2: Reorganización de significados de la transcripción: refiere al establecimiento del sentido en que los eventos están conectados y relacionados. Se aplica a la historia de la entrevista para organizarla, reestructurarla, analizar todos los elementos para enlazarlos y reescribirlos en orden. En este caso se realiza una identificación de significados en frases largas denominada categorización y codificación. A su vez una integración de códigos a unos más amplios para reducir la codificación en los más significativos.

Fase 3: Momento de Concreción: a partir del ensamblaje de significados emerge una codificación de segundo orden y se construyen redes semánticas y diagramas. Este proceso involucra la coparticipación entre el investigador y los informantes clave para la validación de la interpretación de la trama de redes semánticas que develan el funcionamiento del sistema lo más aproximado posible. Cada una de las redes semánticas comprende las categorías emergentes y su relación con la acción comunicativa Habermasiana.

Fase 4: Construyendo el sentido de la trama de la vida: la emergencia de la trama de la vida, se examina en cada una de las transcripciones y analiza desde diversas perspectivas para descubrir los significados de los relatos. Este proceso enfoca los relatos tal cómo fueron contados, dilucidando los significados relevantes del lenguaje hablado que expresan las creencias y lo valioso de los sujetos entrevistados, permite también la construcción de una cadena lógica de evidencias, hacer uso de la coherencia conceptual y teórica que facilita llegar a la comprensión, el entendimiento comunicativo de la hermenéutica al estilo Habermasiano; y se ajusta al carácter recursivo de la ruta metodológica.

Para la realización del proceso del análisis hermenéutico se emplea un método en el que converjan las bases filosóficas y epistémicas de la investigación con el software Atlas Ti. Este software facilita el proceso de análisis y contiene múltiples funciones que permiten representar a través de redes semánticas el fenómeno en estudio, con apoyo de diversidad de datos recolectados en el campo de los hechos como memos, audios, documentos, fotos, entre otras unidades de análisis (Novatzk et al, 2017).

Esta fase requiere de un momento reflexivo de la información que oriente el sentido en el cual los eventos están conectados e interrelacionados. En este proceso es necesario identificar los códigos y categorías; Habermas denomina este momento “definición de situaciones de acción”, es decir al interpretar se describe la acción comunicativa de la realidad (Habermas, 1999).

Al mismo tiempo, en este proceso de definición entran las categorías Habermasianas que ayudarán a interpretar y describir el funcionamiento del sistema (Habermas, 1999). Sobre la base de estas categorías se realiza el proceso de interpretación ubicando los relatos de los actores en alguna de ellas y estableciendo sus relaciones. Se utiliza la representación gráfica o el dibujo (Ayala y Koch, 2019) para develar estos hallazgos que podrán sustentar la descripción del fenómeno. Las categorías la comprenden: la acción teológica del mundo objetivo que alude a las manifestaciones efectivas de acción racional, corresponde a las acciones estratégicas y de utilidad como medios y fines para lograr los propósitos.

La acción regulada del mundo social abarca las acciones del sujeto orientadas por la norma o valores comunes en un grupo: Por último se toma en cuenta la acción dramaturgica del mundo subjetivo; ésta considera las interacciones de participantes donde se ponen en escena sentimientos, pensamientos, deseos o actitudes; es una especie de auto-espectáculo (comportamientos expresivos y espontáneos de las vivencias) (Habermas, 1999).

Adicionalmente se recomienda aplicar técnicas participativas como “el grupo de trabajo”, desde la dimensión reflexiva-participativa a través de la herramienta del sociograma y consiste en representar gráficamente las relaciones interpersonales de un grupo de individuos mediante un conjunto de puntos (los individuos) conectados por una o varias líneas (las relaciones interindividuales). Esta herramienta debe ser aplicada y trabajada con los actores del proceso educativo, así una vez construidos los mapas de relaciones, el investigador realiza un proceso interpretativo de cada uno, para luego integrar los diagramas en uno solo que pueda reflejar el conjunto de acciones sociales en relación a la práctica pedagógica del sistema. Se generan redes relacionales entre actores como fundamento al proceso formativo y la acción pedagógica (Espinoza y Marín, 2019). Las técnicas participativas se aplican en varias sesiones presenciales porque requieren de la integración y participación de los actores. En la última sesión es importante presentar al grupo el mapa final para su consenso y validación.

Posteriormente es necesario analizar el sociograma final; atendiendo a que “el análisis de los textos y los discursos van a permitir conocer las posiciones de diferentes individuos, grupos, actores, que se identifican con discursos, sus relaciones y las características de éstas” (Villasante, 2006, p.137).

Este momento de la investigación abarca la etapa inicial “interpretativa” de la hermenéutica Habermasiana. Dichos relatos discursivos son experimentados en un mundo de la vida; en la cual los actores a través del consenso y acuerdos comunicativos orientan su comportamiento en el contexto donde habitan. Este mundo de la vida guarda los correlatos y los entendimientos comunicativos de los docentes de acuerdo a sus interacciones con el medio. Dentro de estos correlatos se encuentran los tres bucles morinianos que escenifican la condición humana del sujeto, sus emociones, deseos, impulsos y motivaciones hacia la acción; vienen determinados por las interacciones del individuo con su contexto, donde emerge la cultura como categoría influyente en el conjunto de las acciones y creencias de los actores sociales (Habermas, 1999).

Momento III Comprensión de la Dinámica Pedagógica: esta fase abarca el momento comprensivo de la acción comunicativa de Habermas, en la cual las categorías y redes antes mencionadas resultan muy complejas en el campo de la acción dramaturgica y el mundo subjetivo; por lo que se requiere de una doble hermenéutica adquiriendo el carácter recursivo del trayecto metodológico. En este punto se necesita una penetración profunda que demanda trasladarse al primer momento pre-teórico de la investigación (Habermas, 1999).

Es decir, se exige volver al referente teórico para clarificar las pre-concepciones del investigador y así poder diferenciarlas, separarlas y suspenderlas. Luego se vuelve a este momento cuando se asumen las estructuras de entendimiento de los actores educativos, y poder hacer un proceso de revisión para identificar los errores o posturas opuestas que previo consenso permitan alcanzar el entendimiento comunicativo, resultando la etapa final de la comprensión. Si en esta etapa se descubre una emergencia, error u opuesto se orientan las diferencias hacia un punto de convergencia entre los actores. Sobre la base de estos acuerdos se logra la fase de entendimiento comunicativo para así poder llegar al momento generativo.

Momento IV Generación del Entramado Reticular: se realiza una triangulación de los métodos aplicados, las teorías referenciales de partida y la postura del investigador; la intención es construir una matriz reticular que aborde componentes conceptuales y funcionales para la integración de la pedagogía activa de John Dewey en la práctica educativa del sistema escolar.

Este entramado reticular será socialmente construido al completarse el proceso de entendimiento comunicativo de Habermas. Para el autor cuando se llega al entendimiento comunicativo (posición de acuerdos entre actores en su accionar) se podría llegar a la universalidad de la verdad (en este caso creencias) para este contexto social específico. Aquí se estaría cumpliendo lo que significa para Habermas la racionalidad comunicativa.

Este procedimiento metodológico conlleva una integración filosófica desde el pragmatismo de Rorty ya que el lenguaje, la experiencia y la creencia sobre "lo que nos es bueno creer" se enlaza con una serie de métodos para transformar la conciencia de los actores educativos en pro de mejorar la calidad de vida por medio de sus acciones. Al mismo tiempo guardan el principio del instrumentalismo de Dewey, ya que los significados y elementos de la red están asociados al sentido de utilidad que le dan los sujetos involucrados en el contexto de las escuelas.

Por otro lado se asumen los principios ontológicos de la complejidad de Edgar Morin, porque se busca comprender el tejido de eventos en una dinámica de orden y desorden; donde el individuo tiene la capacidad de reorganizar el funcionamiento del sistema, en este caso de la pedagogía. Al mismo tiempo la triada de los bucles son elementos importantes ya que el individuo como especie humana forma parte del contexto y sus interacciones. En medio de esta dinámica emerge la cultura para orientar e impulsar la conducta humana.

Como valor agregado, se genera una ruta metodológica que describe múltiples interacciones en función de los componentes identificados; la referida gráfica relacional se observa a continuación:

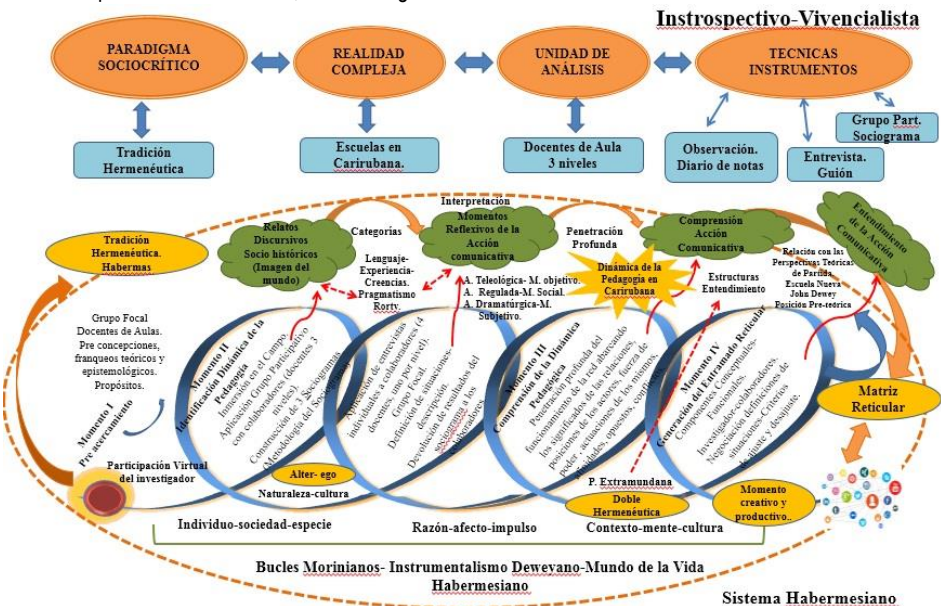


Figura 4. Ruta Metodológica por Momentos. Fuente: Elaboración Propia.

CONSIDERACIONES FINALES

La dinámica pedagógica en el sistema escolar, encuentra su razón de ser en un currículo comprendido como la expresión política, cultural, sistémica e institucional de una sociedad en un momento histórico dado, a partir del cual se organizan los componentes o elementos de la pedagogía; con el fin de normar la formación del individuo mediando su relación con los otros, el sentido de la vida, su conciencia personal y social. A la luz de las reflexiones teóricas presentadas a lo largo del documento, se asume que la praxis educativa actual discurre en una enseñanza centralizada, dejando a un lado los intereses de los individuos y demandas complejas de los entornos, volviéndose un imperativo la contextualización de todos los elementos educativos especialmente del currículo.

Dicha reflexión requiere adoptar en los procesos de investigación una mirada interpretativa profunda de las realidades y de la acción de los sujetos de la educación, por lo que es necesario atender como sujeto-objeto-sujeto la perspectiva del docente como ente transformador de la sociedad y el contexto inserto en un sistema-mundo, y apreciar el currículo centrados en los sujetos.

De allí que no se pueda seguir estudiando la realidad solo desde una perspectiva fáctica, es necesario profundizar en las razones que conllevan a la configuración de la conciencia social en la acción formativa, a la luz de la teoría de la acción comunicativa y la pedagogía activa, la construcción de conocimiento surge como una emergencia sistémica que vincula tanto la práctica social como productiva entre educadores, educandos y entorno social, la cultura es vista como modos de ser, producirse y reproducir la conciencia de los sujetos sociales.

A través de la interfaz filosófica-metodológica que se propone es posible develar el fenómeno educativo y sus dinámicas, tomando en cuenta que las necesidades de aprendizaje germinan en el devenir histórico, para ello se requiere adoptar nuevas maneras de investigar la realidad educativa como una construcción del sujeto social inmerso en el mundo y en los sentidos políticos democráticos y el diálogo como una acción fundante de la relación entre el ser cognoscente, la enseñanza y el aprendizaje pragmático en el eje de tensión sociedad-comunidad-escuela.

Por esta razón la importancia de adoptar un pensamiento y una mirada reflexiva desde la visión de los actores educativos en contexto, ello supone incorporar diversas formas de investigar en los contextos imbricados de la enseñanza-aprendizaje, el entorno que rodea la escuela, la realidad de las familias; se facilita una práctica educativa capaz de satisfacer las necesidades de la comunidad. Dicha perspectiva requiere métodos, técnicas e instrumentos de investigación flexibles, para que puedan emerger las construcciones discursivas de las diversas formas de enseñar; es decir, desde cada una de las escuelas es posible configurar el proceso de enseñanza y aprendizaje como una experiencia vital, necesaria y en pro al desarrollo de la sociedad para un mejor futuro.

La transformación en contextos educativos complejos no ocurre de forma piramidal o jerarquizada en las escuelas, sino que discurre desde las partes al todo y del todo a las partes. Es decir, es desde los sujetos o actores sociales en interacción con su contexto, que se impacta el ámbito educativo y por ende el área comunitaria, por lo que requiere distintas formas de abordaje, la mixtura de perspectivas que puedan engranarse en una interfaz entre la hermenéutica habermasiana como espacio interpretativo, la postura filosófica de la pedagogía activa, y la perspectiva ontológica moriniana.

Es crucial y vital que en sociedades con un sistema escolar estructurado y fragmentado, se desarrollen procesos de investigación cuyo abordaje favorezca la emergencia de sentidos que tiene para los actores sociales la práctica pedagógica, asumiendo sustentos filosóficos y metodológicos que posibiliten la emergencia del significado real y práctico de los procesos de enseñanza pedagógica en contextos vulnerables y problematizados, estas interfaces permiten capturar la esencia real de los sujetos involucrados en la práctica pedagógica activa, y desde allí habiendo reconocido su esencia disponerse a adelantar procesos de renovación de las prácticas educativas, que abarquen no sólo las áreas pedagógicas sino

también los aspectos individuales, sociales y culturales de la comunidad educativa; se percibe la integración de todos los actores que intervienen en el sistema escolar como: estudiantes, personal docente-académico, comunidad, padres y representantes.

BIBLIOGRAFÍA

AYALA, R, KOCH & KOSH, T. (2019). The image of Ethnography- Making sense of The Social through images: A Structured Method. *International Journal of Qualitative Methods*, V. 18, 1-13. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1609406919843014>.

BARRENA, S. (2014). El Pragmatismo. *Revista de Filosofía Factotum* (12). www.revistafactotum.com/revista/f_12/articulos/Factotum_12_1_Sara_Barrena.pdf.

BRAVO, O.; MARÍN, F. & CARRERA, M. (2013). Redes inter-organizacionales y desarrollo local *Opción*, 29 (70), 86-103. https://www.redalyc.org/pdf/310/Resumenes/Resumen_31028677006_1.pdf

CARRERAS, C. (2016). John Dewey: En el principio fue la experiencia. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 21, Pp69-77. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/21149>.

CIFUENTES, J. & CAMARGO, A. (2018). La Importancia del Pensamiento Filosófico y Científico en la Generación del Conocimiento. *Cultura. Educación y Sociedad* 9 (1), 69-82. DOI: <http://dx.doi.org/10.17981/culteducoc.9.1.2018.05>

DEWEY, J. (1973). *Democracia y Educación*. Tercera Edición. Ediciones Morata, Madrid.

ESPINOZA, R. & MARÍN-GONZÁLEZ, F. (2019). Redes de investigación transdisciplinar tecnocientífico en contextos reticulares / Networks of transdisciplinary technoscientific research in reticular contexts. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, [S.l.], v. 24, n. 87, p. 173-193, oct-dic., ISSN: 1316-5216; e-ISSN 2477-9555. Disponible en: <http://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/27565>

FLORES, C. (2010). La Tradición Hermenéutica en el Siglo XX. *Revista Internacional de Filosofía*, 50. <http://revistas.um.es/daimon/article/viewFile/147171/131221>.

GARCÍA, L. & NIÑO, S. (2018). Percepciones sobre convivencia escolar y bullying en una institución educativa de Bogotá. *Cultura. Educación y Sociedad* 9 (1), 45-58. DOI: <http://dx.doi.org/10.17981/culteducoc.9.1.2018.03>

HABERMAS, J. (1999). *Teoría de la Acción Comunicativa I. Racionalidad de la Acción y Racionalización Social*. Edit. Taurus.

ILLICH, I. (1985). *La Sociedad Desescolarizada*. México.

JANDRÍC, P. (2014). Deschooling Virtuality, *Open Review of Educational Research*, 1:1, 84-<https://doi.org/10.1080/23265507.2014.965193>.

LAGUNA, G; MARCELÍN, R; ENCINA, G y VÁSQUEZ, G. (2016). *Complejidad y Sistemas Complejos: Un acercamiento Multidimensional*. Editora C3 Coplt-arXives. México.

LEAL, GUTIÉRREZ, J. (2011). La Autonomía del Sujeto Investigador y la Metodología de la Investigación. Caracas: Venezuela.

MABOVULA, N. (2010). Revisiting Jürgen Habermas's notion of communicative action and its relevance for South African school governance: can it succeed? South African Journal of Education. <https://www.ajol.info/index.php/saje/article/view/52598>.

MARÍN-GONZÁLEZ, F.; CABAS, L.; CABAS, L. y PAREDES-CHACÍN, A. (2018). Formación Integral en Profesionales de la Ingeniería. Análisis en el Plano de la Calidad Educativa. Formación universitaria 11(1), pp. 13-24. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-50062018000100013>

MARTÍNEZ, M. (2011). El paradigma sistémico, la complejidad y la transdisciplinariedad como bases epistémicas de la investigación cualitativa. Revista redhecs. Universidad Rafael Belloso Chacín, 11. <http://prof.usb.ve/miguelm/Parad%20sistem%20complej%20transdisc.pdf>.

MATTIO, E. (2009). Richard Rorty. La Construcción Pragmatista del sujeto y de la Comunidad Moral. <https://books.google.co.ve/books>.

MOLINA, M. (2012). Pedagogía Participativa y Filosofía de la Esperanza en los escritos de Arturo Roig. Revista Utopía y Praxis Latinoamericana, 17, Pp 81-91. <http://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2918>.

MORÍN, E. (2001). Los Siete Saberes necesarios para la Educación del Futuro. UNESCO. Edit. Santillana.

MUELLER, R. (2019). Episodic Narrative Interview: Capturing Stories of Experience with a Methods Fusion. International Journal of Qualitative Methods, V. 18, 1-11. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1609406919866044>.

NASHEEDA, A; ABDULLAH, H; KRAUSS, S; AHMED, N. (2019). Transforming Transcripts into Stories: A Multimethod Approach to Narrative Analysis. International Journal of Qualitative Methods, V. 18, 1-9. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1609406919856797>.

NOVATZKI, C; PIRES, D; VILA, S; FERREIRA, M. (2017). The Hermeneutic and The Atlas Ti Software. A Promising Union. <http://dx.doi.org/10.1590/0104-07072017000350017>.

PINTO, R. (2008). El Currículo Necesario para una Época Compleja. Revista Teórica del Departamento de la Comunicación e Información. Universidad Playa Ancha, 8, Chile. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3662325.pdf>.

POPKEWITZ, T. (1998). Paradigma e Ideología en Investigación Educativa. Edit. Mondadori España.

REIMER, E. (1974). La Escuela ha Muerto. Alternativas en materia de Educación. 5ª Edición. Barral Editores.

RUÍZ, G. (2013). La Teoría de la Experiencia de John Dewey: Significación Histórica y vigencia en el debate teórico contemporáneo. Foro de Educación, 11. www.forodeeducacion.com/ojs/index.php/fde/article/download/260/222.

SEMBLER, C. (2018). Injusticias y Emancipación. La renovación de las bases epistemológicas de la crítica social. Revista Cinta de Moebio, 63, Pp. 377-390. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/cmoebio/n63/0717-554X-cmoebio-63-00377.pdf>.

TAYLOR, S Y BOGDAN, R. (1987). Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación Cualitativa. 1º Edición. Editorial Paidós.

VARGAS-MADRAZO, E (2015) Desde la transdisciplinariedad hacia el auto-conocimiento y el diálogo comunitario de saberes: simplicidad ante la crisis. Polis, Revista Latinoamericana, Volumen 14, Nº 42, 2015, p. 515-536.

VERGARA, F. (2011). Weber y Habermas o los umbrales de la modernidad progresista: constitución, interpretación y comprensión. Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 16. Nº 52 (Enero-Marzo, 2011) Pp. 81 – 104.

VILLASANTE, T. (2006). Redes y conjunto de acción: para aplicaciones estratégicas en los tiempos de la complejidad social. Universidad Complutense de Madrid. Revista REDES, 11. [https:// revista-redes.rediris.es/html-vol11/Vol11_2.htm](https://revista-redes.rediris.es/html-vol11/Vol11_2.htm).

WHEELER, S. (2014). Introduction The European Legacy, 19:2, 141-143. <https://doi.org/10.1080/10848770.2014.876196>.

ZALDIVAR, J. (2012). Las Teorías de Desescolarización. Cuarenta años de Perspectiva Histórica. Social and Education History, 1. <http://www.redalyc.org/html/3170/317027589003/>.

BIODATA

María Fernanda JATEM-LAGUADO: Profesora Asociada Tiempo Completo de la Universidad Pedagógica Experimental Libertador-Venezuela, está adscrita al Departamento de Educación y es Coordinadora del Servicio Comunitario. Tiene formación como licenciada en Educación, Magister en Ciencias Gerenciales y actualmente es doctorante en Educación de la Universidad Experimental Pedagógica Libertador, Núcleo Mácaro, Aragua-Venezuela.

Alexa Angélica SENIOR NAVEDA: Profesora Titular Tiempo Completo de la Universidad de la Costa – Colombia (certificada por el Ministerio Nacional como de Alta Calidad), está adscrita al Departamento de Humanidades, como docente en la Licenciatura Educación Básica Primaria y la Maestría en Educación y Especialización en Estudios Pedagógicos, es líder de la Sublínea Gestión de la Calidad Educativa. Fue categorizada en la convocatoria 2019 de COLCIENCIAS como investigadora Asociada, articulista de revistas científicas, tutora de un gran número de trabajos de investigación de pregrado, maestría y tesis doctorales, ha sido una docente de larga trayectoria en estos subniveles de la educación universitaria, profesora emérita de la Universidad del Zulia. Tiene formación como licenciada en Educación y es Doctora en Ciencias Gerenciales.

Freddy MARÍN-GONZÁLEZ es Profesor Titular Tiempo Completo de la Universidad de la Costa – Colombia (certificada por el Ministerio Nacional como de Alta Calidad), adscrito al Departamento de Humanidades. Se desempeña como Editor Jefe de la revista Cultura Educación y Sociedad, Gestor de Publicaciones Científicas y Líder de la Línea de Investigación Calidad Educativa. Ha sido ratificado como investigador Senior por COLCIENCIAS. Tiene Estudios de Doctorado y Postdoctorado en Ciencias Humanas por la Universidad del Zulia, de la cual es Profesor Emérito.



ENSAYOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 245-251
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Conocer más allá del egocentrismo de la universidad occidental

Know Beyond the Egocentrism of the Western University

Ismael CÁCERES-CORREA

ismacaceres@outlook.com

Ediciones nuestraAmérica desde Abajo / Universidad de Concepción, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872566>

RESUMEN

Este ensayo presenta una crítica al entendimiento del conocimiento dentro del mundo occidental y occidentalizado. Lo que se hace es presentar cómo el conocimiento no académico es despreciado. Se analizan algunas perspectivas que reflexionan acerca de la universidad y sus experiencias educativas. Las interpretaciones se realizan desde las observaciones al funcionamiento de la extensión universitaria y de la educación popular.

Palabras clave: educación popular; conocimiento; colonialidad, mundo occidental.

ABSTRACT

This text presents a critique of how knowledge was understood within the western and westernized world. What is done is to present how non-academic knowledge is despised. Some perspectives that criticize the university and some educational experiences are mentioned. The reflections are made from the observation of the operation of the university extension and popular education.

Keywords: popular education; knowledge; coloniality; western world.

Recibido: 24-02-2020 • Aceptado: 24-04-2020



INTRODUCCIÓN

Uno de los principales conflictos que se observan en las universidades es su pretendida inserción en los territorios populares desde prácticas que, a pesar de sus intenciones, siguen siendo elitistas en razón de que subestiman a las personas basándose en su formación académica y pareciera ser que en muchas ocasiones solo se relacionan para llevar a cabo estudios sin mayor vinculación. En una entrevista Carlos Brandão (Visotsky: 2014) comenta que los términos “educación popular” e “investigación participante”, además de estar vaciándose de sentido, son contradictorios puesto que no existen instancias oficiales en los currículos de las universidades que se ocupen de investigaciones participantes. El psicólogo brasileño hace referencia a que una gran cantidad de trabajos ocupan estos términos, pero no existe aún un interés académico oficial que piense estas otras-realidades más allá de una folclorización.

Se piensa que existen situaciones que perfectamente pueden ser trabajadas a partir de la experiencia de un grupo en un territorio y desde ese contexto aportar a los conocimientos académicos. De este modo habría un cambio en el que las personas ya no son más “objetos de estudio”, sino partícipes y contribuidoras de la academia. Si se asume que el conocimiento académico está al servicio de las comunidades, entonces ocurre que la realidad interpela, obliga a tomar postura y a analizar con seriedad los discursos establecidos que son, justamente, los que pueden estar encubriendo una construcción de la sociedad basada en la injusticia. Ante la conciencia de la injusticia el único camino ético aceptable es la lucha por superarla.

Puede darse, desde luego, el caso de que simplemente se considere que no se pueden producir cambios porque la sociedad vive una época en la que ya nada tiene sentido. Esto se encuentra en las más diversas posturas políticas de los grupos insertos en los problemas concretos de la sociedad, compartiendo el mismo razonamiento que piensa en una forma muy determinada de abordar los problemas sociales: el asistencialismo sin más. Considérese que cuando se vive dentro de esta construcción desigual, se tiene como necesidad el romper con el sentido común en el cual la participación es mínima. Entonces vuélvase a la crítica realizada a la universidad que sigue la concepción tradicional que designa qué es lo válido y qué no lo es. Así se presenta en lo cotidiano el discurso de la historia y así es como en la educación refleja este pensamiento: como la obvedad, como el sentido común, como el no cuestionamiento.

LA VOZ “OTRA” NO ES ESCUCHADA, SINO VISTA COMO UN OBJETO DE ESTUDIO

Atilio Borón (2008) dice que existen dos nefastas tradiciones intelectuales que son el *neoliberalismo* y la *posmodernidad*. Estas parten de la frustración ante una sociedad que piensan completamente acabada. La negación a cualquier novedad posible permite en estos pensamientos la aparición de razonamientos absurdos que niegan realidades concretas como lo es la desigualdad social. Ese es el problema que se ve en estos espacios académicos dialogantes con los territorios, pero no comprometidos. “Pese a que las evidencias señalan, irrefutables, que el neoliberalismo polariza la sociedad, empobrece a las mayorías, enriquece a las minorías y erosiona la legitimidad democrática, nada de esto debería ser considerado como una verdad sociológica” desde el punto de vista de estas tradiciones (Borón: 2008, p.83). Paulo Freire decía al respecto que “La ideología fatalista, inmovilizadora, que incentiva el discurso neoliberal está esparcida por todo el mundo. Con aires de posmodernidad, insiste en convencernos que nada podemos hacer contra la realidad social que, de histórica y cultural, pasa a ser o a direccionarse ‘quasi natural’” (2011, p. 9; traducción propia).

La interpelación a los discursos de pretendida superioridad, se ve afectada continuamente porque las iniciativas en las cuales aparece la crítica son descuidadas y generalmente traen reflexiones prefabricadas correspondientes a otros contextos espaciales y temporales, provocando que la misma comunidad las desestime. Sus intervenciones son fatalistas y estereotipadas con expresiones conformistas como “la realidad es así, qué podemos hacer” o que “el desempleo en el mundo es una fatalidad del fin de siglo” (véase Freire: 2011).

¿Qué es lo que presenta la universidad cuando se relaciona con los sectores populares sin comprometerse ni contribuir a sus programas territoriales? Presenta un discurso en el que no se considera a las personas en su dignidad en tanto que personas, sino como objetos posibles de estudiar. Este es un retazo de la Modernidad que piensa egocéntricamente que su propia visión es universal. Dígase entonces que no es solo la fatalidad que consideran algunos pensadores de países centrales, no es parte de ese egocentrismo que les permite ser pesimistas porque consideran que ya nada se puede hacer, sino que se está respondiendo a una racionalidad anterior que lleva consolidándose por más de cinco siglos: es la necesaria negación del *otro/a* para sostener la racionalidad moderna.

Si los barrios populares son la alteridad respecto a un pensamiento que se supuso centro de todo conocimiento, es evidente que al intervenir se subestiman las capacidades de conocer que tienen las personas que no pertenecen a la academia. Dentro de la racionalidad moderna solo la universidad occidental tiene la verdad y los demás conocimientos son inferiores (Grosfoguel 2013). Comprender esta negación permite dirigir la atención a la propia realidad, pues se comprende lo irracional que es seguir sosteniendo un pensamiento en el cual no se incluye a toda la sociedad. Dussel dice que “[...] afirmar la Alteridad de ‘el Otro’, negado antes como víctima culpable, permite ‘des-cubrir’ por primera vez la ‘otra-cara’ oculta y esencial a la ‘Modernidad’: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera [...] como víctimas de un acto irracional” (Dussel: 2000, p.49), de ahí la importancia de superar esta negación que hace la universidad de las posibilidades de dialogar con sinceridad y respeto con las personas de los sectores populares.

Se estima que esta postura que toman por lo general las universidades, se debe a que consideran una forma de concebir el conocimiento que tiene parámetros muy específicos, fuera de los cuales consideran que no es posible aprehender la realidad. Aclárese que no se hace cuestionamiento ético a las formas de conocer de la academia, sino a la racionalidad que no le permite participar de procesos educativos que estén fuera de sus propios parámetros académicos.

CAMBIAR PARÁMETROS

Trascender a los discursos que hablan de universalidad encubriendo la discriminación sexista/racista/capitalista es punto fundamental para la construcción de una sociedad. Esto debiese ser el principal propósito de la educación y de la universidad como lugar de construcción de conocimiento nuevo. No es otra cosa que una herramienta para superar la racionalidad moderna que niega las posibilidades de todo sector de la sociedad que no goce el privilegio de ser el centro.

La discriminación encubierta que día a día afecta a las personas y les enajena de su derecho a decidir sobre su propia vida se puede visualizar desde una perspectiva interseccional. La negación de cada persona es consecuencia de una discriminación que se sustenta al punto de desconocer la capacidad de conocer y aprehender lo que acontece en su propia realidad. Relacionado con esto, Ramón Grosfoguel dice que, justamente, las universidades occidentalizadas consideran como inferior “*el conocimiento producido por epistemologías, cosmologías y visiones del mundo «otras» o desde geopolíticas y corpo-políticas del conocimiento de diferentes regiones del mundo consideradas como «no-occidentales»*” (Grosfoguel: 2013, p.35).

Da la impresión de que las universidades, incluso ante el discurso de su pretendida vinculación con la sociedad, siguen viendo a los sectores populares como ese *otro/a* al que su conocimiento debe ser negado porque no pertenece a la universidad occidentalizada. Debiese considerarse el trabajo de Hugo Zemelman Merino que plantea que las personas comprenden los mecanismos que, a distintos niveles de la realidad, operan para conformar el conocimiento y la comprensión de la realidad misma (véase Zemelman: 1992; 2011). Esto da cuenta de un hecho innegable que es el que las personas viven en sociedad y aprenden a

vivir según una serie de reglas heredadas, siendo en este caso la herencia de la modernidad que hace pensar como de sentido común esta discriminación epistémica.

Una de las ideas que se pueden considerar es la de utilizar la epistemología del presente potencial de Zemelman, cuyo planteamiento basal, en palabras de Paredes, es el de *“abrir el razonamiento desde un ejercicio que rompe los parámetros autoimpuestos por formas cerradas de conocer, por ejemplo la práctica científica positivista, hacia una forma de conocimiento-aprehensión del movimiento de la realidad social a través de un procedimiento problematizador de la realidad, basado en la lógica de inclusión permanente de procesos, niveles y conceptos”* (Paredes: 2014, p.4).

Desde luego, superar el egocentrismo académico no es algo simple de hacer. El paso más difícil será abrirse a la posibilidad de novedad en el conocimiento popular sin llegar a convertir a este último en un simple objeto más. Se trata de “conocer con” las personas y no solo “observar” cómo se comportan, pues esta práctica provoca una diferenciación que privilegia una ética de la exclusión y que niega nuevas fuentes. En síntesis, ocurre el absurdo de que se pretende escuchar la voz “otra” imponiéndole cómo debe hablar y dentro de qué límites. Se abogará por un diálogo desde el respeto y la fraternidad en donde las partes se escuchen y compartan saberes.

DE LAS EXPERIENCIAS CRÍTICAS

Cuando se habla de experiencias críticas se hace referencia a investigaciones participativas en las que, justamente, hubo intervención por parte del grupo y no a postulados teóricos acerca de la problemática. Es variado el acervo de experiencias que demuestran que el interés por construir espacios de educación que superen el encuadre de la universidad occidental es real. Bastaría poco para encontrarse con múltiples publicaciones que dan cuenta de esto. Principalmente demostrando cómo se han gestado investigaciones (programas de extensión) en las que se colabora con comunidades, con organizaciones sociales u otras para potenciar el factor cultural (Moreira: 2014; Castillo & Caicedo: 2015; Guelman & Palumbo: 2015; Reyes, Pech & Mijangos: 2018; Zamora Aray: 2018; Cruz & Guantay: 2014). Estas investigaciones reflejan experiencias en las cuales a través de aspectos como las artes y las tradiciones se busca una relación en la que la universidad dialogue con el saber popular. Aquí es donde necesariamente debe hacerse la pregunta interpelante: ¿Qué es lo que se busca luego de que se terminen los respectivos proyectos? ¿Acaso existe una preocupación que se prolongue más allá de la publicación de un paper para sustentar un fondo concursable? Nuevamente, actividades de mucho interés para una comunidad pueden ser solo una intervención más dentro de una academia que ve a las personas como objetos (aclárese nuevamente que la crítica es al razonamiento de la institucionalidad académica y no a particulares).

Del mismo modo, quienes han criticado este aspecto de la universidad se han preocupado de la dimensión política que está presente en la forma en que se considera el conocimiento y en específico en cómo sería posible aprender hacer que las demandas populares sean atendidas por las autoridades educativas y políticas. Por ejemplo, en Argentina se tienen experiencias de escuelas constituidas a partir de la organización popular y el apoyo y asistencia de universidades (Visotsky: 2013; Juarros: 2015). También se conoce de antecedentes y sistematizaciones que comprenden este problema del mismo modo, es decir, como parte de la política (Martins: 2013; Cáceres-Correa: 2013, 2017a y 2017b).

De lo anterior sería prudente preguntarse cuánto impacto están teniendo estas prácticas que, aun siendo críticas y lúcidas, están pensadas para acabarse en algún momento. Dichas instancias deben volver sobre sí para ver si están repercutiendo en la normalidad o son una excepción en el quéhacer académico (Ramírez Duque: 2017; Barrios Devia: 2019). Si se realiza un proyecto solo con fines académicos no se dará espacio al aprender “con” la otra persona y volveríamos a la crítica inicial de este trabajo: que en realidad poco importa lo que la “otra” persona tiene que decir. Considérese entonces que cuando la Universidad busca intervenir,

necesariamente debe considerar cuál será su contribución que permanecerá en el tiempo. Más importante aún es pensar cómo esa contribución que se espera permanente es construida en conjunto con la comunidad.

PROYECTAR NUEVAS CONCEPCIONES

Lo que ha venido a llamarse giro decolonial, tiene un marcado retorno a la interculturalidad en la educación. Entonces, la educación descolonial se está cuestionando las formas institucionalizadas de lo intercultural que con el solo hecho de analizarlas se comprueba la violencia epistemológica que se ejerce desde lo "occidental". Visto desde otra perspectiva, la antigua educación intercultural era una forma encubierta de estigmatizar y establecer lo "otro" como algo externo que solo se llegaba a conocer como una curiosidad, pero nunca como algo válido ni posible como fuente de conocimiento. Las nuevas perspectivas se enfrentan a la tradición anquilosada de las universidades y, por consiguiente, de sistemas educativos.

Es preciso que cuando se pretenda contrarrestar el desinterés por el conocimiento de las personas que no participan de la academia, se haga, precisamente dentro del ámbito académico y no solo como una crítica en los márgenes. No obstante, la crítica no puede confundirse con simples opiniones. Debe transformarse el espacio del aula e incorporar estas "otras" formas ya no como una anécdota, sino como válido (Ortiz, Arias & Pedrozo: 2018).

Del mismo modo como se inició esta reflexión, se considera que existen conocimientos posibles desde las personas que no forman parte de la academia. Perspectivas ecológicas que enseñen a convivir sin destruir el planeta o la memoria que tiene un grupo respecto del pasado son aspectos válidos con los cuales dialogar en igualdad de respeto. La pretendida universalidad occidental solo es el egocentrismo que ha desarrollado al invalidar todo que no entiende o que desprecia. La interpelación será la siguiente: ¿Qué se pretende al intervenir la sociedad desde la academia? La respuesta es múltiple, pero no todas las formas son éticamente deseables. La academia no puede seguir permitiendo que las personas sean vistas como simples objetos. Debe tratarles con respeto y debe estar consciente de la posibilidad de aprender en esta relación. De una vez por todas abandonar la idea colonial de que pertenecen a una clase distinta a las otras personas.

BIBLIOGRAFÍA

BARRIOS DEVIA, B. (2019). "Educación intercultural ¿Un espacio de encuentro o un campo de luchas?", *Revista nuestraAmérica*. Vol. 7, Núm. 14, Ediciones nuestraAmérica desde Abajo, Concepción, pp. 102-127. <http://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/182>

BORÓN, A. (2008). *Consolidando la Explotación. La academia y el Banco Mundial contra el pensamiento crítico*. Córdoba: Espartaco Córdoba.

CÁCERES-CORREA, I. (2013). "La Zona del Carbón durante el gobierno de la Unidad Popular y la Educación de los Trabajadores: Sedes universitarias UdeC-UTE de 1971", *Revista nuestraAmérica*. Vol. 1, Núm. 2, Ediciones nuestraAmérica desde Abajo, Concepción, pp. 87-94. <http://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/95>

CÁCERES-CORREA, I. (2017a). "La pedagogía como práctica de liberación desde un compromiso ético de transformar la realidad. Discusiones y reflexiones respecto de la construcción de un programa de estudios en un instituto de oficios", *Revista FAIA*. Vol 6, Núm 28, Programa Internacional de Investigación en Filosofía Intercultural de la Liberación, Moreno, Buenos Aires, pp.1-21. <http://editorialabiartafaia.com/pifilofs/index.php/FAIA/article/view/114>

- CÁCERES-CORREA, I. (2017b). "Las categorías 'presente', 'realidad' y 'memoria histórica' construidas desde la perspectiva de personas jóvenes y adultas a partir de experiencias educativas", *Revista FAIA*. Vol 6, Núm 29, Programa Internacional de Investigación en Filosofía Intercultural de la Liberación, Moreno, Buenos Aires, pp. 64-79. <http://editorialabiertafaia.com/pifilojs/index.php/FAIA/article/view/125>
- CASTILLO, E. & CAICEDO, J. (2015). "Educación y afrodescendencia en Colombia. Trazos de una causa histórica", *Revista nuestrAmérica*. Vol. 3, Núm. 6, Ediciones nuestrAmérica desde Abajo, Concepción, pp. 115-130. <http://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/55>
- CRUZ, J. & GUANTAY, R. (2014). "Educ-Acción popular en la ciudad de Salta: teatro comunitario y orquesta de instrumentos regionales latinoamericanos", *Revista nuestrAmérica*. Vol. 2, Núm. 3, Ediciones nuestrAmérica desde Abajo, Concepción, pp.81-94. <http://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/85>
- DUSSEL, E. (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Eduardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- FREIRE, P. (2011). *Pedagogía da Autonomia. Saberes necessários a prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra.
- GROSFUGUEL, R. (2013). "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI", *Tábula Rasa*, N°19, Bogotá, pp. 31-58.
- GUELMAN, A. & PALUMBO, M. (2015). "Prácticas pedagógicas descolonizadoras: un encuentro entre la academia y los movimientos sociales en territorio", *Revista nuestrAmérica*. Vol. 3, Núm. 5, Ediciones nuestrAmérica desde Abajo, Concepción, pp. 106-120. <http://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/67>
- JUARROS, M. (2015). "Territorialización de las prácticas académicas en la experiencia universitaria argentina", *Revista nuestrAmérica*. Vol. 3, Núm. 5, Ediciones nuestrAmérica desde Abajo, Concepción, pp. 122-134. <http://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/68>
- MARTINS, F. (2013). "Pedagogía de la Tierra: los sujetos del campo y la Enseñanza Superior", *Revista nuestrAmérica*. Vol. 1, Núm. 2, Ediciones nuestrAmérica desde Abajo, Concepción, pp. 67-83. <http://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/94>
- MOREIRA, S. DE LIMA. (2014). "As Mandalas de Saberes e a Didática Intercultural", *Revista nuestrAmérica*. Vol. 2, Núm. 4, Ediciones nuestrAmérica desde Abajo, Concepción, pp. 67-79. <http://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/75>
- ORTIZ, A., ARIAS, M. & PEDROZO, Z. (2018). "Hacia una pedagogía decolonial en/desde el sur global", *Revista nuestrAmérica*. Vol. 6, Núm. 12, Ediciones nuestrAmérica desde Abajo, Concepción, pp. 195-222. <http://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/146>
- PAREDES, J. (2014). "El presente potencial y la Conciencia Histórica. Realidad Social, Sujeto y Proyecto. A la memoria de Hugo Zemelman Merino", *Polis*, N°36, Santiago, p.4.
- RAMÍREZ DUQUE, M. (2017). "Reflexiones sobre la importancia del territorio en la transformación curricular de la Especialización en EIB de la UPEL, Venezuela", *Revista nuestrAmérica*. Vol. 5, Núm. 9, Ediciones nuestrAmérica desde Abajo, Concepción, pp. 99-119. <http://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/25>

REYES, M., PECH, B. & MIJANGOS, J. (2018). "Participación comunitaria y educación no formal en contextos interculturales en México", *Revista nuestraAmérica*. Vol. 6, Núm. 12, Ediciones nuestraAmérica desde Abajo, Concepción, pp. 223-251. <http://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/149>

VISOTSKY, J. (2013). "Voces que nacen desde abajo. Metodologías cualitativas en la investigación histórica y social", *Revista nuestraAmérica*. Vol. 1, Núm. 1, Ediciones nuestraAmérica desde Abajo, Concepción, pp. 75-96. <http://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/100>

VISOTSKY, J. (2014). "Memoria histórica y educación popular: practicar una "otra educación". Entrevista a Carlos Rodríguez Brandão", *Revista nuestraAmérica*. Vol. 2, Núm. 3, Ediciones nuestraAmérica desde Abajo, Concepción, pp. 15-20. <http://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/82>

ZAMORA ARAY, M. (2018). "Educación Intercultural Indígena: tejiendo hebra por hebra la vida y resistencia de nuestro pueblo", *Revista nuestraAmérica*. Vol. 6, Núm. 12, Ediciones nuestraAmérica desde Abajo, Concepción, pp. 252-268. <http://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/150>

ZEMELMAN, H. (1992). *Los horizontes de la razón*. Barcelona: Anthropos.

ZEMELMAN, H. (2011). *Conocimiento y Sujetos Sociales. Contribución al estudio del presente*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

BIODATA

Ismael CÁCERES-CORREA: Chileno. Educador popular y editor académico, con formación en Humanidades e Historia por la Universidad de Concepción y diplomado en Filosofía de la Liberación por la Universidad Nacional de Jujuy. Coordina el directorio de revistas descoloniales Deycrit-Sur.

ENSAYOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 252-263
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



No cuestionar el trabajo es no cuestionar el capitalismo: una lectura desde la teoría crítica del valor

Not to Question Work is not to Question Capitalism: a Reading from the Critical Theory of Value

Iván FLORES FERNÁNDEZ

ivanff777@gmail.com

Universidad de Guadalajara, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872568>

ABSTRACT

El presente escrito se propone realizar una exposición de algunas de las aportaciones elaboradas por lo que históricamente ha podido denominarse como «teoría crítica del valor». Se hace un recorrido desde la crítica categorial de algunos de los rasgos problemáticos propios de la forma-trabajo como configuración dada a la actividad productiva humana considerando la constitución fetichista que le es propia, destacando su presencia en la sociedad productora de mercancías. Asimismo, se plantean algunos nudos problemáticos a partir de la ontologización del trabajo como categoría neutral y trans-histórica.

Palabras clave: capitalismo, crítica categorial, fetichismo, valor-trabajo.

RESUMEN

This paper aims to perform an exposition about some of the contributions made by what historically could be called as «Critical Theory of Value». A path is made from the categorial critique around some problematic features of the labour-form as a configuration given to human productive activities considering its fetishistic constitution, foregrounding its presence in commodity-producing society. Likewise, some problematic points are established from ontologization of labour as a neutral and trans-historical category.

Keywords: capitalism, categorial critique, fetishism, labour-value.

Recibido: 12-02-2020 • Aceptado: 19-04-2020



INTRODUCCIÓN

Ganarse la vida trabajando es, desde hace ya cerca de dos siglos, el lema sobre el cual reposa imperativamente la experiencia humana de la generalidad de los sujetos. Actualmente vivir cuesta, y cuesta dinero; y lo único que produce la sustancia que sostiene al dinero, a saberse, el valor, es el trabajo, y más específicamente, el «trabajo abstracto»¹. No sería errado afirmar que se vive para trabajar tanto como se trabaja para vivir; tal bucle tautológico es el caudal por el cual fluye la existencia de la humanidad en todo contexto colonizado por la lógica de la valorización en toda variante de la «sociedad productora de mercancías»², y esto inclusive se condiciona a contar con el «privilegio» de formar parte del sector ocupado, de haber encontrado un resquicio en la demanda de mercancía-fuerza de trabajo o, cuando menos, en sus periferias precarias. No obstante, quienes no lo hacen tampoco están fuera del poderío del tótem moderno del dinero y quien logra ser en este mundo lo llega a ser para este mundo, confundiendo consigo mismo.

¿Pero es acaso el trabajo una condición ineludible para la humanidad?, ¿es imposible concebir un mundo sin trabajar? Difícilmente podría obtenerse una negativa si estos cuestionamientos se dirigen a perspectivas que hacen del trabajo el *ser-en-sí* (es decir, convierten al trabajo en expresión ontológica pura) de la actividad productiva humana, sobre todo desde aquellas miradas que a lo sumo se han permitido reordenar sus componentes. Aquí se ha buscado esbozar algunas notas producto de la reflexión y el análisis con base en algunas de aquellas propuestas que se han atrevido a ir más lejos y han coadyuvado a consolidar una crítica del trabajo, misma que es, como tal, una base para cualquier crítica del capitalismo y su sociedad.

¿CUESTIÓN DE PALABRAS?

La palabra «trabajo» acarrea para la lengua castellana la complicación de ser vastamente polisémica, ya que ésta bien puede aludir a cualquier forma de actividad o a cualquier hacer o esfuerzo en un uso coloquial. Sin embargo, no sería banal dar cuenta del hecho de que no sólo en su significado latente, sino en su propia historia etimológica el trabajo como categoría social y como significación dada al hacer implica sufrimiento, poder y dominio. Es sabido que en su origen como vocablo la noción de «trabajo» deriva del latín «*tripalium*», antiguo instrumento de tortura, y que su formulación como verbo en «*tripaliare*»³ significa torturar, por lo que trabajar es en más de un sentido una tortura⁴.

Que trabajo y tortura sean una misma entidad y que esto no represente mayor motivo de sospecha puede rastrearse dentro de la lógica cultural del capitalismo hasta la influencia cristiana, allí donde Simmel⁵ y Weber⁶ destacaron el impacto que tuvo en su momento el ideario del ascetismo protestante como una bisagra histórica que permitiría una apertura para que la moral del trabajo (entre ello la competitividad, la productividad, la rentabilidad y la austeridad) se instalara con sus valores universales en la experiencia humana, condicionándose entre sí una religiosidad específica con la materialidad y las ideas del capitalismo en ciernes. Desde sus primeros pasos la cultura del capitalismo ejecutaba ya, de la mano de elementos del pensamiento religioso del protestantismo, una justificación ideológica del sufrimiento que significa trabajar y

¹ MARX, C (2014). El capital. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

² SCHOLZ, R (2013). "El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género", Constelaciones n° 5, pp. 44-60.

³ COROMINAS, J (1973). Breve diccionario etimológico de la lengua española. Gredos, Madrid, p. 577.

⁴ Todas las ramificaciones de la raíz latina de «trabajo» tuvieron este uso compartido para dicha categoría y se trata de algo que también sucede en gran parte de las palabras que designan al trabajo en otras lenguas, como lo es «*labour*» en inglés, que alude a su vez a sufrimiento, a esclavitud, y a ser oprimido y torturado; véase: DONALD, J (Ed.) (1874). Chambers's Etymological Dictionary Of The English Language. Chambers, Londres/Edimburgo y WÖLFLINGSEDER, M (2013). "Travail fétiche", en: *Palim-psao.fr*. Disponible: <http://www.palim-psao.fr/article-travail-fetich-par-maria-wolflingseder-117440496.html>, (29/abril/2013).

⁵ SIMMEL, G (2013). Filosofía del dinero. Capitán Swing, Madrid.

⁶ WEBER, M (2003). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

tener que someterse a ello para vivir y que más que eso dicho sometimiento adquiriera la apariencia de ser el sentido de la vida.⁷

Más allá de su justificación religiosa, el trabajo, como el resto del cuerpo que constituye las categorías elementales del modo de producción capitalista y sus relaciones sociales, su presencia misma está elaborada en el mismo fetichismo que el resto de la sociedad mercantil. Este fetichismo reviste de un carácter totémico a formas sociales específicas de la totalidad social-histórica del capital, y desde allí se han llevado a cabo traspolaciones y falseos plenamente ideológicos que sacan de su contexto categorías como la de trabajo y la proyectan hacia otras formas de actividad productiva cuya estirpe, presencia y relación con la actividad social en su conjunto no se corresponde con el contexto que da sustento a la forma-trabajo.

Antes del surgimiento del trabajo las actividades sociales poseían sus respectivas denominaciones basadas en criterios cualitativos concretos que las definían. En un sentido histórico estricto la noción de trabajo no se consolida sino hasta que comienzan a designarse actividades heterónomas que, realizadas de manera obligada bajo el dominio de otros en una lógica que se movía entre la tortura y la esclavitud, adquieren su propio cuerpo una vez que emergen como una forma de actividad separada de su finalidad, de las tareas que la conforman y de quién la realiza; allí es donde se sientan las bases del trabajo y su categorización específica comienza a cobrar presencia.⁸

Desde sus primeros pasos, la hipóstasis de la economía como esfera separada del resto de la totalidad social, aquello que Debord llamaría el «dominio de la economía sobre la vida»⁹, comienza a sentar las bases a través de su reconfiguración social del tiempo. El pase de una relación con la actividad social ejercida de manera directa por las comunidades a un régimen de mediaciones conflictivas como el del dominio impersonal¹⁰ del capital no se dio sin antes hacer del tiempo el motor disolvente de la cualidad y lo particular concreto dentro de las tareas cotidianas para instaurar un orden que elevaba del resto una parte de estas actividades, y con mayor precisión, la forma abstracta que adquirirían dentro del régimen laboral, convirtiendo aquello en el centro gravitacional de la existencia social de los sujetos, sus relaciones sociales y el entramado material y simbólico del cual forman parte.

El tiempo ha sido una dimensión social de disputa a través de la cual el modo de producción capitalista ha instalado mecanismos de operación que sustentan la lógica de la acción social a través de su exigencia de productividad. Por lo mismo, la productividad no es tampoco una categoría neutra, pues su papel en la sociedad productora de mercancías está suscrito a la tendencia acumulativa de la valorización del capital, por lo que su significado refiere netamente al aumento en la generación de valor por unidad temporal, lo cual abandona la escala humana de la producción y lo instala como tal en la premisa tautológica del dinero que se vuelve más dinero. Desde allí, la producción se rige más por el impulso hacia volver estos procesos más capaces de generar dinero de manera cada vez mayor antes que por satisfacer necesidades humanas¹¹.

⁷ De remontarse a etapas anteriores y extrapolando los límites históricos de la categoría de trabajo como hace el pensamiento moderno-ilustrado, el origen justificador de ésta (y uno que acepta su carácter tortuoso y como forma de dominio) en el mito bíblico de Eva y el paraíso perdido podría ser empleado como un primer referente.

⁸ WÖLFLINGSIEDER, M (2013). *Op. cit.*

⁹ DEBORD, G (2008). *La sociedad del espectáculo*. La marca, Buenos Aires.

¹⁰ POSTONE, M (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. Marcial Pons, Madrid, pp. 32-33, 61-67.

¹¹ De allí que exista un vínculo lógico-histórico con una forma de técnica particular en la modernidad que esté fundado en facilitar los movimientos necesarios para los seres humanos en razón de impulsar su capacidad para generar más dinero y no para establecer relaciones materiales entre el ser humano y la naturaleza no-humana que no adquirieran una connotación de explotación y dominio. La técnica, al estar suscrita a su conformación social-histórica específica, hace de su desarrollo en el capitalismo un impulso en la creación de mecanismos que consumen fuerza de trabajo tanto como mecanismos que permiten tratar de maneras distintas con la materia de la producción. Actualmente la humanidad trabaja más tiempo que nunca en su historia y eso no se ha traducido en ninguna transformación sustancial en cuanto a la privación de medios para satisfacer necesidades básicas, véase: WÖLFLINGSIEDER, M (2013). *Op. cit.*

FETICHISMO Y TRABAJO O EL TRABAJO DEL FETICHISMO

El trabajo constituye la configuración particular concreta de la actividad productiva humana propia de la relación social capitalista. Reconocido de tal manera, éste se muestra como la especificidad social-histórica que define a este modo de actividad y da cuenta de que no se trata de una noción trans-histórica. El hecho de que haya adquirido estos matices lleva por fundamento todo aquello que interviene en que exista una «metafísica del trabajo»¹², como lo es la emergencia de una concepción epistémica, cognitiva y teórica meramente afirmativo-interpretativa de las categorías históricas de la modernidad, de su positividad inmediata.

El proceso de trabajo es, en esencia, un procedimiento fetichista. El costado «suprasensible»¹³ de la actividad productiva sujeta a la forma-trabajo domina sobre su materialidad concreta, pues es la valorización lo que se coloca como el fundamento de la actividad, como su sentido, y más aún, como uno tautológico pues el valor es en tanto que está en proceso¹⁴, es un *continuum* que va de sí a más de sí; de allí que no se remita a ser un elemento respectivo a la esfera de la producción ni a la de la circulación. La sociedad productora de mercancías conforma el circuito de la valorización del valor, cuya finalidad última es devenir en plusvalor y acumularse como capital en escalas progresivas cada vez más amplias.

Por su parte, como sostiene Vincent¹⁵, la «cultura del trabajo» no puede sino sostenerse sobre una mistificación, sobre el embuste que el fetiche mercantil elabora en torno a la sociedad cuando ésta se representa a sí misma y existe para el trabajo. De allí que la clase que más lo padece, al no poder dejar de reconocerse en él, al adquirir en él mismo su identidad como tal, conciba liberarlo de sus constreñimientos una acción revolucionaria cuando sustancialmente ello no es sino un espectáculo de esta última.¹⁶ En el despliegue del acontecer del trabajo el sujeto ha abandonado ya su singularidad y aquello que en lo particular concreto constituye su subjetividad para diluirlo en el universal abstracto que es el proceso de valorización del capital a través del trabajo (abstracto). De allí que sólo de manera fetichista pueda considerarse una actividad autónoma pues esta está siempre dictada por el mandato del valor, su (falso) sujeto. El desgaste físico, intelectual y psíquico en el momento de la producción está subsumido en el desgaste de la mercancía-fuerza de trabajo, se le asume entre los factores productivos y desde allí es que el sujeto de carne y hueso casi es tomado en consideración de manera elemental como una persona real y concreta, mas, finalmente, esto no es sino una derivación marginal de tener en cuenta el mantenimiento del «capital variable»¹⁷ como un elemento necesario para llevar a cabo el ciclo productivo, como un insumo más.

En el capitalismo el sujeto concreto en tanto que realidad empírica es un sujeto en relación con el valor; el sujeto llega a ser tal en tanto que produce valor, en tanto que lo comporta pues, como se insiste, el valor es el «verdadero sujeto» de la sociedad productora de mercancías, no obstante se trata de un falso sujeto y, en palabras de Marx¹⁸, de un «sujeto automático»¹⁹. Como posteriormente destacarían los autores pertenecientes a la Crítica del valor (*Wertkritik*) y aquellos autores que se reconocen dentro de la Nueva

¹² SCHOLZ, R (2000). "Fuera hogazanas!", en: *obeco.planetaclix.pt*. Disponible: <http://obeco.planetaclix.pt/rst.htm>, (abril/2000).

¹³ VINCENT, J-M (1995). "La légende du travail", en: *La liberté du travail*. Colección Le Présent Avenir. Éditions Syllepse, Paris. pp. 71-82.

¹⁴ CAMATTE, J (2017). "Errancia de la humanidad", en: *Anarquía y comunismo*. Disponible: <https://anarquaiaycomunismo.noblogs.org/post/2017/09/16/errancia-de-la-humanidad-jaques-camatte-1973/>, (16/septiembre/2017).

¹⁵ VINCENT, J-M (1995). *Op. cit.*, p. 72.

¹⁶ Cuando Debord aludía a la mediación elaborada por imágenes que integra el espectáculo, el caleidoscopio de fragmentos que conforma la imagen de revolución que sustituyó a la revolución como proceso real estaba compuesto por piezas ideológicas como esta, la del culto a trabajo y la defensa ideológica de la sociedad mercantil y su régimen salarial. De allí que en los albores del llamado «segundo asalto del proletariado contra la sociedad de clases» encontrase oportuno rescatar de su entierro a Rimbaud y actualizarlo bajo la consigna y el principio subversivo del «¡No trabajos jamás!» en los muros de París. Véase: DEBORD, G (2008). *Op. cit.*, y ENDNOTES (2008). "Traigan a sus muertos", en: *Endnotes*. Disponible: <https://endnotes.org.uk/issues/1/es/endnotes-traigan-sus-muertos> (octubre/2008).

¹⁷ MARX, C (2014). *Op. cit.*

¹⁸ JAPPE, A (2016). *Las aventuras de la mercancía*. Pepitas de calabaza, Logroño.

¹⁹ Es decir, una fuerza tan abstracta como real que hace de las personas concretas los agente que comportan sus categorías, procesos y relaciones sociales impersonales, meros canales de su auto-movimiento.

lectura de Marx (*Neue Marx-lesung*), el modo de producción capitalista consta de un proceso fundamentalmente impersonal que hace de los sujetos meros vehículos de las categorías fetichistas como el valor, el dinero, la mercancía y el capital²⁰.

El hecho de que, por lo anterior, se asuma que el modo de producción capitalista con sus formas de socialización, subjetivación, la sociabilidad y los vínculos inter-subjetivos que en él existen instauran dinámicas complejas que se dan al cobijo de un dominio impersonal estriba sobre la base de que dentro de este contexto el sujeto queda desprovisto de su carácter de sujeto y pasa a ser el objeto de las cosas que produce, fundamentalmente de una, aquella que insta de manera totalizadora a la actividad social: el valor. Esa es la premisa que expone la perspectiva crítica de la constitución fetichista de la realidad bajo el dominio del capital, pues allí se denuncia el modo en que el valor *aparece* como fundamento de su fundamento,²¹ invirtiendo la relación (de por sí) reificante del sujeto-objeto de la racionalidad capitalista pero sin que en momento alguno haya realmente un sujeto, pues, como se insiste, el falso sujeto del capital no es un sujeto auténtico. Por esto puede decirse que el trabajo es una negación constante del sujeto.

EL ¿TRABAJO? DE LAS MUJERES

Dentro del conjunto de fracturas que integran la configuración de la condición de la realidad social bajo el capitalismo, la separación en ámbitos contrapuestos de aspectos como «lo público» y «lo privado», entre «lo productivo» y lo «reproductivo», dada la estirpe patriarcal sobre la cual opera la valorización del capital, el «sujeto» que *se aparece* como sujeto de la producción y que es a su vez el sujeto de lo público es el hombre. Por lo que el trabajo es en esencia una «cosa de hombres». Por su parte, al ser el patriarcado una categoría e institución de carácter social-histórico su presencia está sujeta a las configuraciones particulares que ha adquirido en los distintos periodos de su propia existencia, por lo cual se hace de medios, mecanismos y formas de expresión y materialidad que son propios de cada época en la que ha existido.

Dentro de esta interrelación del capital con el patriarcado, la socialización del valor y su consolidación como la forma social por excelencia está sostenida por la segregación de todo lo que corresponde a ciertos elementos de la actividad social significada como «femenina», siendo ello inoperable e incapaz de ser subsumido en el trabajo abstracto. Sin embargo, éste depende de ello, requiere de su presencia pero por debajo y en una exterioridad relativa de su dominio. Se trata de elementos que llegan a jugarse en actividades como los cuidados; afectos, emotividades y sensualidades que corresponden a ciertos lados del vínculo entre sujetos. La mirada androcéntrica tradicional de la producción en la crítica de la economía política no permite ver (cuando lo hace) este proceso en un sentido que no jerarquiza el aspecto de lo productivo sobre lo reproductivo, así como lo público sobre lo privado, y desde allí se deduce en ambos casos lo segundo de lo primero en lugar de dar cuenta de que se trata de dos ámbitos inter-condicionantes que se fundan entre sí.

Para explicar este fenómeno a la par de una crítica de la forma-trabajo en su consolidación como expresión específica de la actividad productiva humana en el capitalismo puede estarse de acuerdo con lo que Scholz denomina la «escisión del valor»²², un circuito basado en el género que dio otra forma a las dinámicas patriarcales disociando en un esquema binario dichos elementos de la actividad social en el cual

²⁰ Siendo las últimas tres distintos grados de cristalización de la primera.

²¹ Sin embargo, esta apariencia expresa una inversión real, pues a pesar de que se trate de un proceso fetichista (es decir, invertido), el sujeto realmente se encuentra sometido a lo que produce, cuándo y cómo lo produce, es objeto de los objetos que produce porque dicho modo de producción hace de la creación de la sustancia social que los iguala a todos como mercancías (el valor) el principio y la finalidad de la actividad productiva humana.

²² De acuerdo con la autora: «la escisión del valor remite a que las actividades reproductivas identificadas sustancialmente como femeninas, así como los sentimientos, los atributos y actitudes asociadas con ellas (emocionalidad, sensualidad, cuidado etc.), están escindidos precisamente del valor/trabajo abstracto. Así pues, el contexto de vida femenino, las actividades reproductivas femeninas tienen en el capitalismo un carácter diferente al del trabajo abstracto; por tanto no se las puede subsumir sin más bajo el concepto de trabajo», SCHOLZ, R (2013). *Op. cit.*, p. 48.

ocurre la separación que se menciona, donde aquello significado como «femenino» (y, por lo mismo, a quienes se reconoce como femeninas) queda sometido a una socialización esquizoide en la cual participa de la reproducción de esta lógica a través de su exclusión de ella, afirmando la fragmentación en donde el «carácter privado» de lo femenino se subalterniza frente a la pertenencia de lo significado como masculino de la «esfera pública», al ámbito de la producción, que es, propiamente dicho, el ámbito del valor²³.

La propuesta que abona la perspectiva de la escisión del valor se contrapone a la tendencia metafísica del pensamiento ilustrado que ontologiza al trabajo, pues no pretende reconciliar esa feminidad con su contraparte masculina, sino por el contrario, poner en tensión aquel esquema que le da sustento y que «engenera»²⁴ los distintos aspectos de la actividad humana y las relaciones sociales. Esto a su vez entra en conflicto con lo que dentro de vertientes del feminismo marxista como lo es aquella que han conformado autoras como Silvia Federici, Selma James y Maria Rosa Dalla-Costa, donde se ha insistido en concebir aquellas actividades concebidas bajo el rubro de la reproducción dentro de la noción de «trabajo doméstico»²⁵. En dicho tenor, se habla del «trabajo de los cuidados y los afectos» y desde allí se ha buscado consolidar la denuncia de que lo que desde allí se plantea como trabajo no pagado debe formar parte del régimen salarial.

La propuesta de la inclusión del «trabajo doméstico» en el sistema salarial se confronta directamente con el análisis que se propone en la perspectiva de la escisión del valor desde un nivel lógico, ya que para esta última tal proceso es incluso imposible a ese nivel. Lo que allí se separa del ámbito público de la producción y la valorización no se da de manera arbitraria por parte del poderío masculino sobre la economía, se trata de un fenómeno en el cual está sustentada aquella división y que no puede deshacerse porque aquello que sustenta la significación de lo femenino fuera de la valorización del valor es el hecho de que se trata de costados de la actividad social que no pueden ser sometidos a una geometría temporal, es decir, no pueden adquirir una figura delimitada, ser cuantificados y medidos o sujetarse a unidades temporales ni a estandarizaciones.

El hecho de que las actividades respectivas a la esfera de los cuidados han sido siempre factibles de someterse a los comandos de la productividad, la rentabilidad, la competencia y la ganancia, no hace que el aspecto femenino que se les imputa y del que se ha hablado anteriormente no quede fuera de ello como algo que no puede ser captado y subsumido en el trabajo abstracto. Los intentos como los de las autoras mencionadas previamente por promover la reproducción a una categoría homóloga a la de la producción y de concebir como trabajo lo que allí se desempeña son problemáticos desde el momento en que se presupone que se trata de trabajo de antemano, y que el conflicto está en no reconocerlo (sin mencionar, desde luego, el cariz de destino que mantiene para las mujeres específicamente).

El reconocimiento al que se apela allí tiene sentido en cuanto a algunas modificaciones en las relaciones de poder que se gestan a partir del salario y desde las dinámicas culturales del capitalismo en cuanto al esquema sexo-género, sin embargo, no hay una puesta en tensión del trabajo, sino una apuesta por valorizar actividades que, como el resto, no tendrían por qué estar fagocitadas de tal modo por la forma valor y que, más allá de su imposibilidad lógica, sólo significaría sostener la separación entre producción y reproducción, naturalizándola con el matiz de que deje de tratarse de una actividad realizada específicamente por las mujeres (aunque no por ello deje de tratarse de algo significado como femenino).

²³ Lo cual no significa que el valor sólo exista dentro del proceso productivo inmediato, sino que allí es donde surge, y la separación de cierto costado de la actividad como la actividad dedicada a producir ese valor es parte de lo que funda esa escisión entre costados de la actividad factibles de valorizarlo y los que no.

²⁴ «Engenerar» se entiende aquí a la manera en que lo plantean autoras como Oyewùmí, aludiendo con ello a la manera en que aspectos como las relaciones sociales, los sujetos y ciertas dinámicas adquieren un género, es decir, son conferidas con una identificación relativa al esquema occidental del género. Véase: OYEWÚMÍ, O (2017). *La invención de las mujeres*. Editorial en la frontera, Bogotá.

²⁵ FEDERICI, S (2010). *Caibán y la bruja. Traficantes de sueños*, Madrid y FEDERICI, S (2013). *Revolución en punto cero, Traficantes de sueños*, Madrid.

METAFÍSICA Y ONTOLOGIZACIÓN DEL TRABAJO: EL IMPASE DE LA TRADICIÓN

El problema con el trabajo que el feminismo que lo reivindica acarrea es, desafortunadamente, una tendencia. A lo largo de su historia, la izquierda (primordialmente a través del marxismo tradicional o del movimiento obrero), la ultraizquierda y buena parte del anarquismo (sobre todo aquel influido por el anarcosindicalismo) se empeñaron en una lucha por liberar *al* trabajo de la acumulación (tanto en el sentido de los medios productivos como de las dinámicas de poder que se juegan en un régimen socio-económico) ejercida por el sector parasitario que constituye la clase dominante, la burocracia dirigente o cualquier agente propiamente dicho de lo que sería el sujeto (individual o colectivo) capitalista.

Esto no es algo de carácter fortuito, sino que se trata de un problema cuyas primeras expresiones pueden encontrarse desde las apuestas iniciales por liberarse *del* trabajo. Comenzando por el propio Marx puede destacarse el hecho de que el «metabolismo» humano-naturaleza del que habló llegaba a confundirse con una noción en ocasiones demasiado vaga de «trabajo». Como menciona Dauvé²⁶, esto podía ir de una refutación explícita del trabajo sin más como forma de actividad propia del capitalismo moderno²⁷ a una vindicación de éste (no del trabajo asalariado pero sí de aquella noción nebulosa que parecía confundirse con el metabolismo humano-naturaleza) como condición necesaria que se impone a la humanidad más allá de la sociedad en la que se desenvuelve²⁸ e incluso decantar en el dilema del automatismo en la producción²⁹ con el cual chocaría una parte del marxismo y un amplio sector del izquierdismo. Allí, en lo que concierne a Marx, quedaron sentadas algunas bases para una concepción de la sociedad emancipada del capitalismo que buscaba liberar al trabajo del capital pero que no cuestionaba (como en otros aspectos sí lo hacía el autor) a la dupla capital-trabajo como unidad indisoluble.

Por su parte, el marxismo tradicional que se nutre de la lectura que realizó Engels de Marx y que pasa sucesivamente hacia discípulos suyos como lo fue Kautsky y posteriormente a figuras como Lenin y el resto de los apóstoles del materialismo histórico (y dialéctico), filtró su lectura a través de estos resquicios y ambivalencias en la obra de Marx hasta cristalizar como tal una ontología del trabajo, misma que queda sustentada en aquella visión metafísica que le coloca como una suerte de *segunda naturaleza* humana. Desde su célebre obra *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* Engels ejecuta como tal una confusión de la categoría histórica que es el trabajo con cualquier esfuerzo, tarea o actividad creadora (productora) que a lo largo de su historia ha desempeñado el género humano.³⁰

A partir de lo anterior, el marxismo tradicional y, aunque no a causa de ello pero desde entonces, el conjunto de las propuestas críticas que giraban en torno al movimiento obrero y la clase trabajadora abandonaron un aspecto esencial que estaba presente en aquel «lado esotérico»³¹ en Marx y la crítica de la economía política del que habla la Crítica del valor, a saber, la crítica negativa que reside en la base de la «crítica categorial»³². Desde allí, la llamada «teoría del proletariado» llegó a convertirse, bajo la tutela de la crítica de la economía política proveniente de las vacas sagradas del pensamiento y la táctica izquierdista y sus congéneres en la ultraizquierda y el anarquismo, en una reivindicación proletaria, autónoma, autogestionada y/o «desde abajo» del capitalismo.

²⁶ DAUVÉ, G (2019). "Valor, tiempo de trabajo y comunismo: una relectura de Marx", en: *Antiforma*. Disponible: <https://rentry.co/valortiempo?fbclid=IwAR1HKBKuWYuTUOWpYOXUE8ryFvXQIEG0U2oxmXDFDdTjwjtvpPAiPt2CE7h1E> (26/diciembre/2019).

²⁷ Véase MARX, C & ENGELS, F (1974). *La ideología alemana*. Grijalbo/Pueblos Unidos, Barcelona, p. 81.

²⁸ Véase: MARX, C (2014). *Op. cit.*, pp. 47-48.

²⁹ Véase: MARX, C (2004). *Crítica del programa de Gotha*. Fundación Federico Engels, Madrid.

³⁰ A lo cual se suma una perspectiva androcéntrica que a su vez naturaliza el esquema sexo-género y la división sexual del trabajo.

³¹ JAPPE, A (2016). *Op. cit.*, pp. 18-25.

³² KURZ, R (s/f). "Gris es el árbol dorado de la vida, verde es la teoría", en: *Obeco-online.org*. Disponible: http://www.obeco-online.org/rkurz_es288.htm.

La conciencia de clase pasó a convertirse a través de lógicas como la anterior en auto-conciencia de la mercancía, particularmente de la mercancía-fuerza de trabajo, donde mejor hizo nicho la noción ontologizada de trabajo como un dato trans-histórico, configurando así al materialismo histórico, y luego dialéctico, como disciplinas empeñadas a la interpretación afirmativa de «leyes objetivas» del desarrollo histórico con un carácter independiente (metafísico) de la sociedad. El trabajador (manual e/o intelectual) que se veía a sí mismo en la mercancía-fuerza de trabajo, partiendo de allí, se volvió incapaz de ver más allá de la lógica mercantil del capital. Es por eso que las visiones de revolución durante la mayor parte del siglo XX en casi cualquier contienda que se asumiera emancipatoria habían sustituido el pensamiento crítico por imágenes ideológicas que proyectaban formas más profundas y difusas de alienación en lugar de romper con las categorías fetichistas que esta última lleva por sustento.

En dicho tenor fue que la disputa sostenida desde la perspectiva tradicional de la lucha de clases llegó a hacer su punto de referencia y su propio campo de batalla el terreno del plusvalor, y aspectos como el salario, la distribución social de la masa de riqueza socialmente producida y el tiempo de trabajo se han vuelto las zonas de conflicto. No obstante, en ningún momento hay una puesta en tensión de ninguno de estos elementos ni de sus categorías de base, como lo son el valor, el dinero, la mercancía o el capital, sólo su acumulación. Allí la forma que adquiere la riqueza, el modo en que se produce, las dinámicas que lo sustentan y los procesos que integran el mundo del capital sólo fueron vistos desde la perspectiva apologética del trabajo, nunca más allá de éste. Así el edificio del capitalismo moderno prevalece intacto, lo único que se realiza son tentativas por un reacomodo menor de su interior, esperando que algo cambie sustancialmente sin trastocar nada a profundidad.

Por su parte, el anarquismo en su generalidad y vertientes alternas del movimiento obrero como el autonomismo, el obrerismo o el consejismo tampoco lograron transitar en rutas distintas en cuanto al problema del trabajo. Gran parte de la lucha anarquista, por ejemplo, se aferró a un anti-estatismo sin más bajo el pretexto de dismantelar el poder y la autoridad estatales, allí destiló una propuesta en la que el poder quedaba disperso y difuminado en diversos niveles de organización sin realmente abolirlo, incluso se llegaba a pensar que mientras se tratara de una gestión directa del poder por los trabajadores autónoma y horizontalmente organizados no habría problema con su presencia, y sucedía lo mismo, aunque inadvertidamente, con el capital, el trabajo y las formas de dominio y explotación respectivas de la sociedad productora de mercancías. Al modo del marxismo tradicional y tal como lo harían el autonomismo, el obrerismo y el consejismo, las figuras-agentes del valor que encarnaban los propietarios capitalistas de los medios de producción fueron consideradas como el problema a resolver y desde allí se plantearon diversas plataformas táctico-organizativas que pudieran extirpar la clase dominante y dejar en las manos de los trabajadores el timón de la producción mercantil.

Esto último llegó a convertirse en el núcleo de los debates en cuanto al contenido de una «sociedad emancipada», es decir, en cuanto a lo que habría de constituir la circunstancia a alcanzar una vez liberado el trabajo del yugo capitalista que todavía acumulaba en la propiedad privada tanto los medios de producción como el plusvalor que extraía del esfuerzo ajeno de la clase trabajadora y a costa del cual esta última existe en condiciones precarias en notoria asimetría con los sectores socio-económicos integrados por los estratos elevados. En dicho tenor, el conjunto de programas que integraban el espectro de las revoluciones con una perspectiva ontológica del trabajo se debatía entre la reducción al mínimo posible del tiempo de trabajo, posicionando el «tiempo libre» del ocio como lo opuesto al tiempo de trabajo, ya que este contexto quedaba designado a las actividades «elevadas» que impulsaban el resto de las áreas del *espiritú*.

Allí, por ejemplo, la premisa de una producción mecanicista y automatizada se hacía lugar entre el fetiche de la técnica y la ideología del progreso, deduciendo de tesis clásicas en la teoría del proletariado tradicional como la del desarrollo de los medios productivos como una palanca que a la postre dejaría atrás las constricciones capitalistas que les impedía alcanzar a éstos un estadio en el cual la humanidad trabajase el mínimo necesario para poder satisfacer las necesidades que requerían de aquel momento de la producción

y que, una vez cumplido este deber, pudiera continuarse con las actividades disociadas de aquel «mal necesario» que es el trabajo.

Por otro lado aunque en el mismo canal en torno a la maximización intensiva del ocio frente a la disminución al mínimo de las jornadas de trabajo se encuentra la propuesta de reconfiguración del contenido del trabajo y, por ende, el «contenido del socialismo» tal como lo plantearon organizaciones como Socialismo o barbarie (SoB), en donde, entre la crítica a la separación de una clase dirigente y una ejecutante como aquella que se dio en el régimen social de la Rusia soviética³³ se pugnaba por otorgar un sentido autónomo al trabajo basado en los criterios de una organización autogestionada por los trabajadores que no proviniera del principio autoritario, desarrollista, utilitario e híper-burocratizado como el de la Unión Soviética para crear así las posibilidades de que el trabajo mismo llegara a ser no solamente una actividad productora de valores de uso y de cambio, sino a su vez una actividad «po(i)ética»³⁴, donde más que mera producción también hubiera espacio y tiempo para la creación, la creatividad y la imaginación.

Pero como expondrían en su momento los situacionistas³⁵ y, a su modo, autores de la Escuela de Frankfurt como Adorno y Horkheimer,³⁶ la conquista del ocio no llega a ser más que la gestión directa de la otra cara del trabajo, y la separación de la actividad social de tal modo no supera el dominio del tiempo de trabajo sobre el tiempo de ocio. En términos llanos, los primeros establecieron que el ocio era la prolongación del tiempo de trabajo en su fase de consumo, se trata inclusive del consumo del tiempo que se adquiere al haber atravesado cierto periodo trabajando, y además de uno que reproduce la necesidad del trabajo y permite en él al trabajador reproducirse como trabajador.

Asimismo, pese a la parcial ausencia de trabajo en el contexto del ocio, las ya mencionadas actividades «elevadas» que en él se supone que ocupan espacio (mismo históricamente ha sido tomado por la esfera de la cultura y las artes) no deja de estar elaborado a partir de la misma materia prima que el resto de la vida cotidiana. El imaginario cultural y sus diversas formulaciones están restringidas a no ser más que lo que ya son, una dimensión colonizada por la mercancía. A pesar de lo que Adorno³⁷ hubiera preferido que sucediera, la relativa autonomía de la esfera cultural ha sido rebasada, y esa independencia en la cual él vio la posibilidad de erigir un contrafuego terminó tan recuperada como el resto, ya que incluso en la cultura las propuestas difícilmente escapan a lo posible en la realidad tal cual es y se instalan como un mero espejo del mundo del trabajo del cual se suponían autónomas. La propia producción cultural gravita en torno a la valorización del valor, pues ella misma depende de cómo logre mantener los medios para reproducirse en el laboratorio de especulación que es el mercado de los bienes culturales.

MÁS TRABAJO NO ES LA SOLUCIÓN, PERO MENOS TAMPOCO

Es casi una voluntad universal en todo el espectro de las agendas políticas y los programas revolucionarios el buscar ampliar la demanda de fuerza de trabajo. Aumentar la creación de empleos es prácticamente una pieza que por norma aparece entre los compromisos de campaña de cualquier candidato a formar parte de la política profesional y en las consignas y demandas de los exponentes de una amplia tradición «revolucionaria». En el fondo hay una veta común que reconcilia a los «críticos» del sistema que enarbolan la bandera del trabajo con sus más recalcitrantes defensores más de lo que cualquier bando aceptaría admitir. Todas estas perspectivas se conciertan cuando se trata de verse a sí mismos en el trabajo, pues la crítica truncada que ejercen como feligreses del dinero les lleva al callejón sin salida que es asumir

³³ CASTORIADIS, C (2005). "El régimen social del Rusia", en: Los dominios del hombre. Gedisa, Barcelona, pp. 29-49.

³⁴ Como menciona Jappe, para SoB: «Reducir el tiempo de trabajo no es remedio suficiente si el trabajo continúa siendo servidumbre», véase: JAPPE, A (1998). Guy Debord. Anagrama, Barcelona, p. 106.

³⁵ IS (1999). Internacional Situacionista Vol. 1. Literatura Gris, Madrid, pp. 99-100.

³⁶ ADORNO, T (2007). Dialéctica de la ilustración, Akal, Madrid.

³⁷ ADORNO, T (2004). Teoría estética. Akal, Madrid.

su presencia con fatalidad, lo cual les obliga a olvidar que incluso cuando depende de él, el capitalismo mina las bases para su propia reproducción ampliada (en intensidad y en extensión).

La crisis de la sociedad basada en el trabajo es una tendencia permanente que queda cotejada en el progresivo aumento del excedente humano de la producción y las tendencias de la precarización del trabajo a las que inducen la productividad, la rentabilidad, la competencia y la demanda excesiva de participar de la generación una masa de valor que merma a cada ciclo. Ni el paradigma de las políticas públicas que pretende producir artificios para holgar esta tendencia propia del desarrollo del capitalismo ni la solidaridad obrera o el federalismo y la democracia directa son una salida a algo que es en sí mismo una crisis. El capitalismo se sostiene en sus propios antagonismos, no a costa de ellos, sin embargo, sus miras hacia lo infinito no lo hacen infinito, y menos aún a quienes y lo que lo sostienen. Y aun así, por la propia lógica de su movimiento, éste continuará arrastrándolo todo en esa dirección. Y sin embargo todavía se busca que haya una automatización de la producción, jornadas diminutas e inclusión de los cuidados y afectos en el régimen salarial esperando que eso se corresponda con la intimación de trabajo abstracto que hace proceso de valorización y que se trate de algo subversivo o revolucionario.

A la luz de todo esto, los esfuerzos de las luchas sociales que a lo largo de la historia contemporánea han buscado trastocar sustancialmente la realidad tal cual ha venido siendo tienden a consumirse a sí mismos en la búsqueda por liberarse de las problemáticas de las cuales son a la vez víctimas y victimarios, buscando sacar por la ventana lo que se mete por la puerta. Colonizados por el realismo capitalista³⁸, los llamados «movimientos sociales» no pueden ver otra cosa que la prolongación de este mundo y un futuro que se cancela a cada paso dado, primero por la imagen prefigurada de lo posible en lo que está-siendo y segundo por la devastación real de un planeta que debe transformarse para que cualquier futuro pueda siquiera aspirar a ser.

Esto lleva a la urgencia por parte de la crítica que hoy más que nunca exige el abandono de las posturas de corto y mediano alcance para la transformación de la vida cotidiana y la existencia social de las personas. Dinamitar las profecías, los refranes sedimentados y las respuestas que simplifican la naturaleza de aquello que hoy somete a la realidad social de la humanidad a un movimiento autodestructivo es una necesidad acuciante. Se ha visto ya que no hay solución política a la economía, pues la economía y la política en cuanto tales, es decir, como esferas separadas de la totalidad de lo social, existen a partir de y para la realidad fragmentaria de la sociedad de clases del capital y su patriarcado racista productor de mercancías.³⁹

La crítica del trabajo permanece siendo un elemento marginal entre los esfuerzos por cuestionar el orden de lo real bajo el capitalismo, y esto no es gratuito, pues su presencia demanda necesariamente deshacer ciertas bases sobre las cuales durante mucho tiempo se ha sentido segura la visión de una nueva forma de vida liberada de éste (tome el nombre que tome) dado que satisface la avidez de instantaneidad que exigen las agendas políticas ciudadanas de los movimientos sociales en cuanto al crítica teórica y la práctica crítica. Superar el trabajo requiere de hilvanar la crítica con las fibras más sensibles que constituyen la realidad tal cual viene siendo desde que el capital erigió su sociedad y su relación social devino en el vínculo entre los sujetos. Su presencia exige seguir avanzando en el cepillar a contrapelo de las categorías a través de las cuales se produce, conduce y reproduce la realidad en la cual la humanidad está inmersa en la actualidad que es la crítica categorial.

De querer abolir la sociedad de clases capitalista y su régimen patriarcal y racista productor de mercancías hay que abolir las categorías que le dan sustento, y ello implica también abolir la manera en que se existe como sujetos. Las categorías como las de clase, raza y género sólo pueden ser desmanteladas si

³⁸ FISHER, M (2016). Realismo capitalista. Caja negra, Buenos Aires.

³⁹ En torno a este aspecto a partir de la experiencia de la izquierda comunista germano-holandesa Dauvé menciona lo siguiente: «...a pesar de la completa democracia obrera política y económica, el trabajo en tanto tal, como algo distinto del resto de la vida, no desaparece. Tampoco desaparece la economía como sistema social que eternamente opone y reconcilia los recursos y las necesidades. [...] la economía no es lo mismo que la producción: la economía es la dominación de la producción (para el valor) sobre la sociedad». Véase: DAUVÉ, G (2019). *Op. cit.*

sus pilares categoriales como lo son el trabajo, el valor, la mercancía, la identidad (racial, étnica, cultural y de género), la familia (patriarcal) y todos aquellos nodos que integran el circuito por el cual la experiencia humana se conduce hacia la afirmación de este mundo son destruidos. Una alteridad radical en la realidad tiene cabida sólo si emplea otros medios, si parte desde otros lugares y hacia otros horizontes. El trabajo es una categoría histórica del mundo del capital, y para salir de sus marcos no hay que ampliarlo, reducirlo o redistribuirlo, sino abolirlo.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, T. (2004). *Teoría estética*. Akal, Madrid.

ADORNO, T. (2007). *Dialéctica de la ilustración*, Akal, Madrid.

CAMATTE, J. (2017). "Errancia de la humanidad", en: *Anarquía y comunismo*. Disponible: <https://anarquiaycomunismo.noblogs.org/post/2017/09/16/errancia-de-la-humanidad-jaques-camatte-1973/>, (16/septiembre/2017).

CASTORIADIS, C. (2005). "El régimen social del Rusia", en: *Los dominios del hombre*. Gedisa, Barcelona

COROMINAS, J. (1973). *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. Gredos, Madrid.

DAUVÉ, G. (2019). "Valor, tiempo de trabajo y comunismo: una relectura de Marx", en: *Antiforma*. Disponible: <https://reentry.co/valortiempo?fbclid=IwAR1HKBKuWYuTU0WpYOXUE8ryFxQIEG0U2oxmXDFDdTwtvPAiPt2CE7h1E> (26/diciembre/2019).

DEBORD, G. (2008). *La sociedad del espectáculo*. La marca, Buenos Aires.

FEDERICI, S. (2010). *Calibán y la bruja*. Traficantes de sueños, Madrid.

FEDERICI, S. (2013). *Revolución en punto cero*, Traficantes de sueños, Madrid.

FISHER, M. (2016). *Realismo capitalista*. Caja negra, Buenos Aires.

INTERNACIONAL SITUACIONISTA (1999). *Internacional Situacionista Vol. 1*. Literatura Gris, Madrid

JAPPE, A. (1998). *Guy Debord*. Anagrama, Barcelona.

JAPPE, A. (2016). *Las aventuras de la mercancía*. Pepitas de calabaza, Logroño.

KURZ, R. (s/f). "Gris es el árbol dorado de la vida, verde es la teoría", en: *Obeco-online.org*. Disponible: http://www.obeco-online.org/rkurz_es288.htm.

MARX, C. & ENGELS, F. (1974). *La ideología alemana*. Grijalbo/Pueblos Unidos, Barcelona.

MARX, C. (2004). *Crítica del programa de Gotha*. Fundación Federico Engels, Madrid.

MARX, C. (2014). *El capital*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

OYEWÙMÍ, O. (2017). *La invención de las mujeres*. Editorial en la frontera, Bogotá.

POSTONE, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. Marcial Pons, Madrid

SIMMEL, G. (2013). *Filosofía del dinero*. Capitán Swing, Madrid.

SCHOLZ, R. (2000). "¡Fuera holgazanas!", en: *obeco.planetaclix.pt*. Disponible: <http://obeco.planetaclix.pt/rst.htm>, (abril/2000).

SCHOLZ, R. (2013). "El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género", *Constelaciones* n° 5, pp. 44-60.

VINCENT, J-M. (1995). "La légende du travail", en: *La liberté du travail*. Colección Le Présent Avenir. Éditions Syllepse, París. pp. 71-82.

WEBER, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

BIODATA

Iván FLORES FERNÁNDEZ: Licenciado en Sociología. Escribió la tesis "La negación del sujeto y el sujeto negativo en el capitalismo contemporáneo. El lugar de la negación en la historia del capitalismo moderno y el empuje hacia la destrucción creadora".



NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 264-281
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Investigación y formación nacional e internacional para la paz transformadora en la Universidad Nacional Autónoma de Honduras

*National and International Research and Education for Transformative Peace at the National Autonomous
University of Honduras*

Esteban A. RAMOS MUSLERA

<http://orcid.org/0000-0002-4458-6731>

esteban.ramos@gmail.com

Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Honduras

Iving ZELAYA

<http://orcid.org/0000-0002-7122-2992>

ivingzelaya@gmail.com

Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Honduras

Manuel MONTAÑÉS SERRANO

<http://orcid.org/0000-0002-3107-8818>

investigaciónparticipativa@gmail.com

Universidad de Valladolid, España

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872576>

RESUMEN

El presente trabajo da cuenta de los resultados derivados de la investigación realizada para el diseño del programa académico "Área de Paz" del Instituto Universitario en Democracia, Paz y Seguridad (IUDPAS) de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH). Específicamente, se presentan las necesidades y demandas formativas, de investigación y vinculación (extensión) que las organizaciones de la sociedad civil hondureña y la comunidad académica de la UNAH consideraron relevantes para el diseño de dicho programa enmarcado en la disciplina de los Estudios de la Paz y el Conflicto. Asimismo, se da cuenta de los principales aspectos considerados favorecedores y limitantes del desarrollo del proyecto, teniendo en cuenta las debilidades, amenazas, fortalezas y oportunidades de la UNAH, y el contexto hondureño caracterizado por las elevadas violencias directas, estructurales y culturales.

Palabras clave: Educación; Paz; Educación para la Paz; Participación; Práxis; Producción participativa de conocimiento.

ABSTRACT

This article reports on the results of the research conducted for the design of the academic program "Peace Area" of the University Institute for Democracy, Peace and Security (IUDPAS) of the National Autonomous University of Honduras (UNAH). Specifically, it presents the needs and demands for education, research and extension that Honduran civil society organizations and the academic community of UNAH considered relevant to the design of this program within the discipline of Peace and Conflict Studies. The main aspects considered favorable and limiting to the development of the project, taking into account UNAH's weaknesses, threats, strengths and opportunities, and the Honduran context characterized by high levels of direct, structural and cultural violence, are also taken into account.

Keywords: Education; Peace; Education for Peace; Participation; Praxis; Participatory Knowledge Production.

Recibido: 14-02-2020 • Aceptado: 22-04-2020



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 Instituto Universitario en Democracia Paz y Seguridad (IUDPAS), fundado en el año 2008, tiene como propósito desarrollar las funciones de investigación, de formación y de vinculación (extensión) Universidad-Sociedad, en los temas de “democracia”, “paz”, y “seguridad”. Entre el año 2014 y el año 2015, la dirección del IUDPAS puso en marcha un proyecto de investigación con la intención de utilizar sus resultados para diseñar y poner en marcha el “Área de Paz IUDPAS-UNAH” como el programa académico destinado a desarrollar el tema de “paz”, en sintonía con lo señalado en el Oficio número CT-UNAH-126 correspondiente a su mandato fundacional: “un instituto dedicado al estudio de la cultura de paz puede desarrollar las bases conceptuales al contexto nacional que abone a una buena convivencia social y contribuya a la consolidación de una cultura de paz en el país [mediante el desarrollo de] la educación para la paz [como] una estrategia o instrumento enfocado a resolver los conflictos a través de la utilización de diversas técnicas [contribuyentes a] la superación de la violencia buscando sus raíces profundas tanto en el plano más visible (violencia directa) como en los más ocultos (violencia cultural y violencia estructural)”.

La investigación desarrollada tenía como finalidad contribuir al diseño del enfoque y de los componentes del programa académico “Área de Paz IUDPAS-UNAH” observando las necesidades y demandas que los principales actores de la sociedad civil y la propia comunidad académica de la UNAH consideraran oportunos relativos a la formación, la investigación, y la vinculación Universidad-sociedad en aras de propiciar la construcción de paz y de cultura de paz en un contexto caracterizado por la presencia de profundas violencias directas, estructurales y culturales (Galtung: 1985), y la inexistencia de programas de educación superior relacionados con la disciplina de los Estudios de la Paz y el Conflicto.

1. Violencias directas, estructurales y culturales en Honduras 2014-2016: Contexto situacional

Los datos que arroja el Observatorio de la Violencia del IUDPAS permiten dar cuenta de la situación de violencia directa que durante los últimos 10 años ha azotado Honduras, convirtiéndolo en uno de los países más violentos del mundo. Las siguientes cifras son ilustrativas de ello (IUDPAS: 2015, pp. 1-5): la Tasa Nacional de homicidios fue en el año 2014 de 68 por cada 100,000 habitantes. Se cometieron 5,936 homicidios, lo que implicó una media de 495 homicidios al mes y 16 víctimas al día. En 2015 la Tasa se situó en un 60.0 por cada 100,000 habitantes (IUDPAS: 2016). El descenso de la Tasa de homicidios observado respecto a 2011, 2012 y 2013 (que se situó en el 86.5 por 100,000, el 85.5 por 100,000, y el 79 por cada 100,000, respectivamente) no fue suficiente para frenar la escalada de violencia que desde el año 2004 ha supuesto en Honduras el homicidio de más de 60,000 personas. Contribuye a ello que de todos los homicidios perpetrados desde entonces, en torno al 50% de los casos, se desconoce el móvil y las razones de la comisión del delito, lo que refleja la escasa y deficiente investigación criminal en Honduras (IUDPAS: 2015).

En dichos años, más del 75% de las víctimas mortales fueron por arma de fuego, afectando, especialmente, a la población juvenil: aproximadamente el 50% de las muertes violentas que suceden en Honduras afectan a jóvenes de entre 15 y 30 años de edad.

Las violencias estructurales que inciden directamente en la cristalización de modelos convivenciales violadores o inhibidores de la atención de las necesidades de la población hondureña (Montañés y Ramos: 2012) se manifiestan en las inequidades económicas (acceso a empleo digno e ingresos suficientes), sociales (acceso a instrucción educativa de calidad, servicios de salud y protección), y en el acceso a la justicia y la gestión política del sistema en su totalidad; mismas que han sido ampliamente estudiadas en el Informe de Desarrollo Humano Honduras 2011 realizado por el PNUD. Algunos datos y conclusiones de dicho informe son suficientes para ilustrar la situación: de acuerdo con el índice Gini, Honduras es uno de los países más desiguales de América Latina, con un coeficiente de 0.537 en el año 2013, 0.504 en 2014, y 0.496 en 2015 (Banco Mundial: 2016). Las inequidades en la concentración del ingreso según el decil de ingreso son muy significativas. El primer decil (la población más pobre) únicamente percibe el 0.7% del ingreso nacional, mientras que el décimo decil percibe el 40.6% de los ingresos. “El 10% más rico de la población tiene un nivel de ingreso similar a lo que percibe el 80% de la población” (PNUD: 2012, p. 49). La coronilla de los datos no es otra que la situación de pobreza relativa que sufre el 65% de la población, o la situación de extrema pobreza en la que a duras penas sobrevive cerca del 46% de la misma: el número de habitantes en nivel de extrema

pobreza asciende a un total de 4,213,746 (INE: 2013).

Entre las causas de estas inequidades económicas, el informe de PNUD (2012, pp. 65-75) cita: a) la inequidad en la distribución del capital educativo y los ingresos del mercado de trabajo, b) la concentración de la tierra en pocas manos, c) la concentración del capital en pocas manos, d) la inequidad en el acceso al crédito, y e) la inequidad en la distribución de las cargas impositivas.

Las inequidades sociales del sistema hondureño son especialmente agresivas en términos de acceso a la formación. La diferencia en el acceso al tercer ciclo de formación básica para estudiantes pertenecientes a familias de los quintiles con menores ingresos y los pertenecientes a familias con mayores ingresos es de 38.5% a favor de los segundos. En educación media, la brecha es de 35.6% y en educación superior es de 22.1% (PNUD: 2012).

En relación a la violencia cultural revela el Informe de Desarrollo Humano Honduras 2011 del PNUD (2012) que dada la situación de altos niveles de impunidad, la dificultad para acceder al sistema de justicia y el deterioro de la confianza en el sistema jurídico del Estado, el 23.8% de los encuestados estaba de acuerdo o muy de acuerdo en tomarse la justicia por la propia mano. En los casos de violaciones sexuales a familiares, el porcentaje se eleva a un 36.8% de los encuestados. En casos de amenaza el porcentaje es del 28.6, en caso de invasión o daño de propiedades un 20.6%, y si no comparte una posición ideológica o política un 6.6% (PNUD: 2012, p. 164).

El estudio realizado por Salomón (2005) permite observar que en la sociedad hondureña coexisten tres percepciones diferentes en cuanto al porte de armas, dos de las cuales, legitiman su porte y uso. A saber: "a) útil para la defensa contra la delincuencia, b) necesario para resolver problemas personales o familiares y c) peligroso, porque alguien puede resultar herido o muerto" (Salomón: 2005, p. 11). Si bien hasta la fecha de elaboración de la citada investigación, el discurso mayoritario era el que entendía el porte de armas ligeras como "peligroso" ("c"), lo cierto es que discursos como el de la utilidad del porte de armas para la defensa contra la delincuencia ("a") ha ido extendiéndose desde el ámbito rural al urbano, y asumiéndose transversalmente por las diferentes clases sociales. La conversión de este posicionamiento discursivo "se percibe con mayor claridad en los años noventa, luego del impacto social del ajuste estructural a la economía y de la finalización del control autoritario sobre el Estado y la sociedad, vinculado a la guerra fría y la crisis centroamericana. Antes de ese momento, el significado de las armas ligeras asociado con la defensa contra la delincuencia era muy reducido y/o tenía muy poca visibilidad" (Salomón: 2005, p. 11).

La migración del campo a la ciudad, la crisis económica y la debilidad de la institucionalidad del sistema de justicia propiciaron la proliferación de una delincuencia menor asociada a la propiedad; "situación que fue empeorando por la incorporación de otros factores clave como la desarticulación de los viejos órganos policiales, que arrojó al desempleo a muchos ex militares (...), la intensificación del uso y comercio de drogas y la proliferación de actividades del crimen organizado" (Salomón: 2005, p. 12). Este conjunto de factores impulsó el desarrollo del discurso de legitimación de la tenencia y uso de las armas ligeras, a la par que sirvió como caldo de cultivo para la proliferación de este tipo de armas.

La relación que se establece entre la legitimación de la tenencia y uso de armas como mecanismo de defensa frente a la delincuencia, y el discurso que legitima el uso de las armas ligeras para resolver problemas personales o familiares, unido a los datos que arroja el Informe de Desarrollo Humano del PNUD Honduras 2011 (un 23.8% de los encuestados se mostraba proclive a tomarse la justicia por la propia mano), son buena muestra de la situación de amplia legitimidad de la violencia directa en Honduras.

Pese a la escasez de investigaciones específicas que hayan tratado a profundidad la aceptación de las violencias estructurales en el país, es posible recurrir a los datos del Informe de Desarrollo Humano del PNUD (2012), en los que se apunta: el 47.8% de los encuestados para la elaboración del informe considera que "la desigualdad es beneficiosa porque motiva a los que tienen menos a superarse", aun considerando un 76.4% que "las desigualdades son injustas". El 9.7% sostiene que las desigualdades son porque "Dios así lo quiere" (PNUD: 2012, p. 44).

1.1. Oferta académica relacionada a con la disciplina de los Estudios de la Paz y el Conflicto en Honduras 2014-2016

En el contexto de violencias descrito, con afectación especial a la juventud hondureña, llama la atención la no existencia de programas formativos integralmente diseñados en torno a la disciplina de los Estudios de la Paz y el Conflicto, aunque la oferta académica de grado y posgrado en Honduras incluya asignaturas de diferentes carreras y estudios de posgrado que abordan temas de relevancia para dicha disciplina : en la carrera de Derecho de la UNAH, se imparten asignaturas y módulos de especialización en “Derechos Humanos”, “Derecho Internacional Público”, “Derecho Ambiental”, o “Derecho de la Niñez y la Juventud”. En las carreras de grado de Trabajo Social, Sociología y Psicología de la UNAH se imparten asignaturas tales como “Teoría del Desarrollo”, “Psicología Social”, “Trabajo Social”, “Movimientos Sociales”, “Planificación Social”, “Desarrollo Local”, “Sociología del Desarrollo”, “Antropología Social”, “Sociología Política”, “Sociología Rural”, o “Sociología Urbana”. Asimismo, la UNAH oferta asignaturas optativas de grado para todas las carreras como “Cátedra de la Mujer” o “Cátedra de Derechos Humanos”. Por su parte, la Universidad Católica de Honduras (UNICAH), oferta asignaturas y módulos tales como “Problemas Sociales Internacionales” y “Solución de Controversias Internacionales” en la carrera de Relaciones Internacionales. De igual modo, la Universidad Tecnológica de Honduras (UNITEC) ofrece asignaturas como “Negociación” y “Gestión de Conflictos Internacionales”; mientras que la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), oferta Maestrías tales como “Estudios de Género y Educación”, y “Educación en Derechos Humanos”. La Universidad Metropolitana de Honduras (UMH), oferta la carrera en Gerencia y Desarrollo Social.

En la siguiente tabla (Tabla 1), se numeran los estudios que a nivel de grado y posgrado son impartidos por los diferentes centros educativos, y que abordan materias de –mayor o menor- relevancia para la disciplina de los Estudios de la Paz y el Conflicto.

Tabla. 1. Estudios de educación superior ofertados en Honduras que abordan temáticas relacionadas con la disciplina de los Estudios de la Paz y el Conflicto

Disciplina – Estudios	Nivel de instrucción académica				
	Técnico	Licenciatura	Especialidad	Maestría	Doctorado
Formación del docente (en diversos estudios)	5	20	-	7	-
Ciencias de la Educación (en diversos estudios)	1	3	1	9	1
Religión y Teología	1	3	-	2	1
Historia	-	1	-	-	-
Filosofía	-	1	-	-	-
Antropología	-	1	-	-	-
Derechos Humanos	-	-	-	1	-
Psicología	-	1	-	-	-
Demografía y Desarrollo	-	-	-	1	-
Desarrollo e intervención social	1	-	-	-	-
Desarrollo municipal	1	-	-	-	-
Desarrollo rural	1	-	-	-	-
Educación social	1	-	-	-	-
Educación para la gestión y desarrollo local	1	-	-	-	-
Sociología	-	1	-	-	-
Gerencia y desarrollo social	-	1	-	-	-
Gestión social urbana	-	-	-	1	-

Desarrollo humano local y cooperación internacional	-	-	1	-	-
Ciencias sociales en gestión del desarrollo	-	-	-	-	1
Ciencia política y gestión estatal	-	-	-	1	-
Economía	-	1	-	-	-
Economía agrícola	-	1	-	-	-
Economía y planificación del desarrollo	-	-	-	1	-
Metodologías de investigación económica y social	-	-	-	1	-
Ciencias de la comunicación	-	1	-	-	-
Periodismo	-	1	-	-	-
Comunicación social y pública	-	1	-	-	-
Relaciones internacionales	-	1	-	-	-
Relaciones públicas	-	1	-	-	-
Administración pública	-	1	-	-	-
Administración de proyectos	-	-	-	1	-
Gestión de empresas cooperativas	-	-	-	1	-
Ciencias administrativas	-	-	-	-	1
Derecho	-	1	1	5	-
Ordenamiento y gestión del territorio	-	-	-	1	-
Ingeniería en desarrollo socioeconómico y ambiente	-	1	-	-	-
Recursos naturales y ambiente	-	1	-	-	-
Trabajo social en gestión del desarrollo	-	-	-	1	-
Ingeniería ambiental	-	1	-	-	-
Desarrollo local y turismo	-	-	-	1	-
Turismo y gestión ambiental	-	-	-	1	-
Gestión del riesgo y manejo de desastres naturales	-	-	-	1	-
Investigación criminal	-	1	-	-	-
Seguridad humana	-	-	-	1	-
Políticas públicas y gestión de la seguridad	-	-	-	1	-

Fuente: Ramos: 2016, p. 213.

Tal como es posible observar en la tabla anterior, en las cinco titulaciones de grado superior (Técnico universitario, Licenciatura, Especialidad, Maestría y Doctorado) ofertadas por los 20 centros de educación superior de Honduras (15 universidades, 2 escuelas, 1 instituto, 1 seminario y 1 centro) no existe recorrido pedagógico alguno diseñado desde una perspectiva interdisciplinaria que aborde la Teoría de la Paz, del Conflicto, o las Metodologías para la Paz y la Transformación de Conflictos, como ejes centrales. Esta es una de las conclusiones que se extraen del Informe de Investigación "Oferta y Demanda de Profesionales de Educación Superior en Honduras", elaborado por la Universidad Nacional Autónoma de Honduras: "en la disciplina de las ciencias sociales y del comportamiento, no existe ninguna oferta de nivel educativo superior en (...) estudios de paz y conflictos. En el caso de los derechos humanos, solamente existe una carrera a nivel de maestría, lo mismo sucede con las ciencias políticas" (UNAH: 2015, p. 112). En el mismo documento, se explicita que en Honduras son necesarios estudios profesionales en disciplinas como Antropología Cultural, Etnografía, Derechos Humanos, Migración, Cambio y Desarrollo Social, Cooperación y Desarrollo, Ciencia

Política, Ciencia de la Comunicación, Educación Social, Educación No Formal, Planificación Comunitaria, Urbanismo, o, Medio Ambiente (UNAH: 2015, pp. 81-104), entre otras materias relacionadas con el universo temático de los Estudios de la Paz y el Conflicto.

La dispersión de contenidos en forma de diferentes asignaturas de grado y módulos de postgrado correspondientes a distintos programas y universidades, sin relación entre sí, diseñados e impartidos con enfoques divergentes e incluso contrapuestos, y la no existencia de un programa específico en la disciplina de los Estudios de la Paz y el Conflicto en el violento contexto hondureño, revela la necesidad de diseñar y poner en marcha el "Área de Paz IUDPAS-UNAH".

2. METODOLOGÍA

La investigación desarrollada fue mixta, de tipo no experimental, transversal y descriptiva y tuvo como finalidad: servir al diseño del programa académico "Área de Paz IUDPAS-UNAH". El objetivo general de la investigación fue el de conocer las necesidades de formación especializada, de investigación y vinculación relacionadas con la disciplina de los Estudios de la Paz y el Conflicto que existen en Honduras según la comunidad académica de la UNAH y las organizaciones de la sociedad civil con programas y proyectos relativos a la construcción de paz, la defensa de los derechos humanos, la regulación de conflictos y la prevención de la violencia. Los objetivos específicos cognitivos de la investigación fueron los siguientes:

1. Conocer las necesidades y demandas formativas que las organizaciones de la sociedad civil hondureña que trabajan temáticas vinculadas a la construcción de paz, la defensa de los derechos humanos, la regulación de conflictos y la prevención de la violencia tienen en relación con la disciplina de los Estudios de la Paz y el Conflicto.
2. Determinar cuáles son las necesidades y demandas formativas de grado superior que según la comunidad académica de la UNAH existen en Honduras.
3. Conocer las necesidades de investigación para la paz que de acuerdo con la comunidad académica de la UNAH y las organizaciones de la sociedad civil existen en Honduras.
4. Conocer las necesidades relativas a posibles proyectos de vinculación que tienen las organizaciones de la sociedad civil.
5. Identificar los elementos sobre los que apoyar la construcción del "Área de Paz IUDPAS-UNAH" y aquellos que potencialmente podrían dificultar su desarrollo.

La información primaria de carácter cuantitativo se obtuvo mediante la aplicación de un cuestionario no representativo estadísticamente pero de utilidad para conocer las demandas y necesidades de las organizaciones de la sociedad civil. Mientras que la información cualitativa se obtuvo con entrevistas grupales desarrolladas mediante una dinámica no directiva propia del grupo de discusión, y mediante la aplicación de un cuestionario abierto dirigido a la comunidad académica de la UNAH: autoridades universitarias, profesorado y estudiantado, tanto de Ciudad Universitaria, como de los diversos Centros Regionales de la UNAH. En total, se desarrollaron tres entrevistas grupales, y se aplicaron sendos cuestionarios tal como se detalla seguidamente:

- Grupo de Discusión 1 : docentes y autoridades de gobierno de la UNAH y el IUDPAS (tabulación: GD1).
- Grupo de Discusión 2: estudiantes de la UNAH, Ciudad Universitaria (tabulación: GD2).
- Grupo de Discusión 3: directores y responsables de programas y proyectos de organizaciones de la sociedad civil (tabulación: GD3).
- Cuestionario Abierto: directores, docentes y estudiantes de Centros Regionales de la UNAH (tabulación: CA). Este cuestionario abierto fue respondido por 20 personas.
- Cuestionario aplicado a directores y responsables de programas y proyectos de organizaciones de la sociedad civil (tabulación: E). Este cuestionario fue respondido por 12 ONGs con proyectos relevantes relacionados con la construcción de paz, los derechos humanos, la gestión de conflictos y la prevención de la violencia.

El análisis de la materia prima discursiva fue realizado de modo artesanal teniendo en cuenta los objetivos específicos cognitivos definidos y tomando como referencia metodológica a Montañés (2009). De este modo, el análisis se estructuró en tres momentos: preparación del material, consistente en la transcripción del flujo discursivo recogido en cada entrevista grupal; organización, codificación y categorización de párrafos, frases y palabras registradas; y, por último, inferencia discursiva en la que exegéticamente se interpreta el sentido de los textos y a la par se legitima dicha interpretación recurriendo al contexto lingüístico y al extralingüístico de los participantes.

La investigación se desarrolló en las siguientes fases. A saber:

Fase 1. Recolección de información secundaria: en esta fase se hizo acopio de datos contextuales socioeconómicos y demográficos relacionados con las violencias en el país. Asimismo, se recogieron datos relativos a la oferta educativa de grado superior en Honduras, y se revisó la normativa institucional para el desarrollo de programas académicos en la UNAH.

Fase 2. Recolección y análisis de información primaria: en esta fase se recogió, sistematizó y analizó la información cuantitativa y cualitativa derivada de la aplicación y tabulación de los cuestionarios y del desarrollo de los grupos de discusión.

Fase 3. Diseño del "Área de Paz IUDPAS-UNAH": en esta fase, a partir de los resultados y conclusiones derivadas del proceso de investigación, se desarrolló se definieron los principales componentes a desarrollar en el programa académico "Área de Paz" a la luz del enfoque teórico epistemológico de la Paz Transformadora (Ramos: 2015).

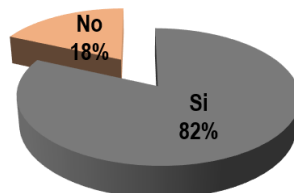
3. RESULTADOS

Seguidamente se da cuenta de los principales resultados alcanzados por la investigación, estructurados en 3 bloques: a) Necesidades y demandas formativas en relación con la disciplina de los Estudios de la Paz y el Conflicto (correspondientes a los objetivos cognitivos 1 y 2); b) Necesidades de investigación y posibles proyectos de vinculación para la paz (correspondientes a los objetivos cognitivo 3 y 4); y c) Aspectos favorecedores y desfavorecedores del desarrollo y la implementación del Área de Paz (correspondientes al objetivo cognitivo 5).

3.1. Necesidades y demandas formativas en relación con la disciplina de los Estudios de la Paz y el Conflicto

Tal como muestra el siguiente gráfico (Gráfico 1), el 82% de las organizaciones de la sociedad civil consultadas consideran que existen puestos de trabajo internos que requerirían formación en materia de construcción de paz, transformación de conflictos y cultura de paz. El 92% de éstas estarían dispuestas a facilitar que su propio personal, equipo técnico o beneficiarios de los proyectos, participaran en eventuales procesos formativos de ciclo superior relacionados con la disciplina de los Estudios de la Paz y el Conflicto que pudieran ser ofertados.

Gráfico 1. Organizaciones de la sociedad civil con necesidades formativas en materias relacionadas con la disciplina de los Estudios de la Paz y el Conflicto



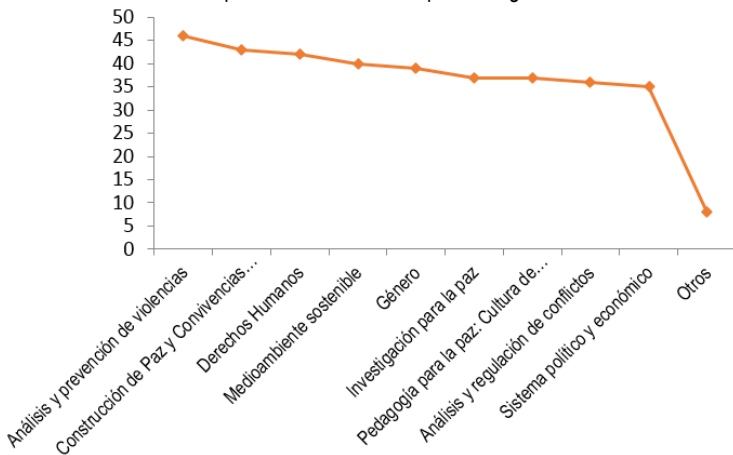
Fuente: elaboración propia.

Las necesidades formativas comprenden tanto aspectos teóricos y conceptuales, como aspectos metodológicos relativos a la construcción de paz, la regulación de conflictos, o la defensa de los Derechos Humanos y la prevención de la violencia:

"Necesitamos formación porque muchas veces trabajamos en el terreno con diferentes concepciones o enfoques de paz, incluso dentro de la misma organización" (GD 3).

Entre las áreas temáticas y conocimientos específicos requeridos, los resultados arrojados por la investigación reflejan que cuestiones relativas al "análisis y prevención de violencias", "construcción de paz y convivencias pacíficas" y "Derechos Humanos" son considerados como las más relevantes, tal y como puede observarse en el gráfico 2 (Gráfico 2). Las cuestiones relativas a "medioambiente sostenible", "género", "investigación para la paz", "pedagogía para la paz" y "análisis y regulación de conflictos" también son temas considerados importantes:

Gráfico 2. Contenidos formativos específicos demandados por las organizaciones de la sociedad civil



Fuente: elaboración propia.

En relación con las destrezas y habilidades sociales que los profesionales de las organizaciones de la sociedad civil debieran atesorar para el correcto desempeño de las actividades relacionadas con los procesos de construcción de paz, la regulación de conflictos, o la defensa de los Derechos Humanos y la prevención de la violencia, se consideraron especialmente relevantes las siguientes:

- Capacidad de diálogo, conciliación y resolución de conflictos.
- Capacidad analítica para identificar situaciones que puedan desembocar en conflictos violentos.
- Independencia de criterios.
- Habilidad en la gestión de procesos comunitarios.
- Habilidad en el relacionamiento comunitario.
- Facilidad de expresión verbal y escrita.
- Trabajo en equipo.
- Humildad.
- Entusiasmo.
- Creatividad.
- Flexibilidad.

- Autocontrol.
- Pensamiento Crítico.
- Empatía.
- Escucha activa.
- Influencia y liderazgo social.

La “regulación y análisis de conflictos sociales”, el “diseño de políticas” y la puesta en marcha de procesos de “formación para la paz” constituyen las acciones que las organizaciones de la sociedad civil consultadas consideran más importantes desarrollar; siendo para ello necesario que su personal profundice en los siguientes conocimientos:

- Conocimientos técnicos para el análisis de conflictos.
- Conocimientos técnicos en prevención de la violencia.
- Conocimiento de técnicas y metodologías de manejo alternativo de conflictos como negociación, mediación, conciliación o arbitraje comunitario.
- Conocimiento de metodologías participativas para el desarrollo local, la transformación de conflictos y la construcción de convivencias pacíficas a partir de la participación comunitaria.
- Conocimiento de metodologías participativas de educación.
- Conocimientos en mapeo y análisis de redes y actores.
- Conocimientos teóricos en materia de Cultura de Paz y modelos de prevención de la violencia.
- Conocimiento en materia de Derechos Humanos y enfoque basado en Derechos.
- Conocimiento del enfoque de género.
- Conocimiento en materia de normativa legal laboral, penal, civil y de políticas públicas y tributarias.
- Conocimiento de culturas locales.
- Conocimiento de los contextos estructurales generadores de violencias.
- Conocimiento de experiencias, proyectos, programas y políticas públicas en materia de construcción de paz desarrolladas por sociedad civil, estado y organismos internacionales.
- Conocimiento de herramientas de comunicación para el diseño de campañas.
- Conocimiento de los procesos de reforma agraria.
- Planificación, monitoreo y evaluación de proyectos.

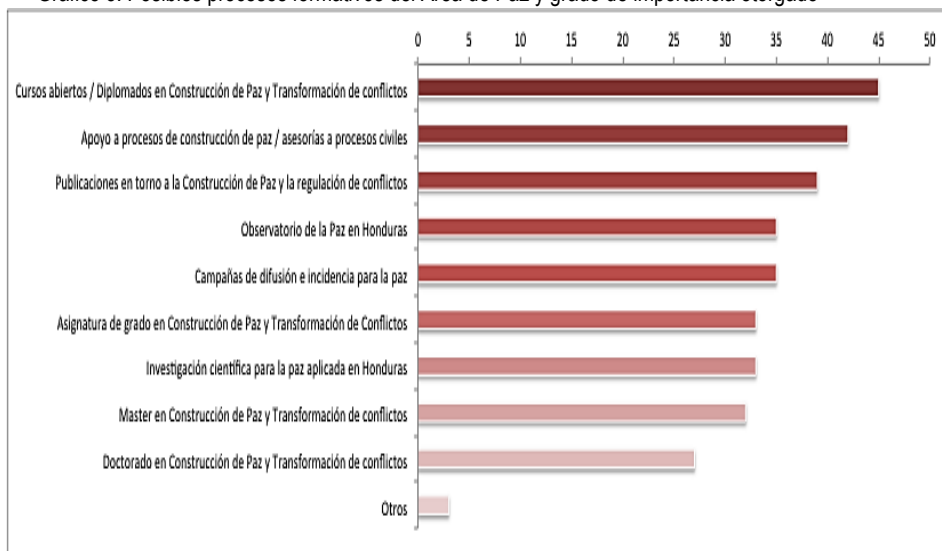
De acuerdo con lo manifestado por las organizaciones de la sociedad civil y la comunidad académica de la UNAH, el componente formativo del “Área de Paz” debiera abordar el diseño y desarrollo de diferentes recorridos pedagógicos: desde formación básica a nivel de grado en torno a la paz y los conflictos, hasta formación de posgrado, e incluso prácticas profesionales:

“La formación tiene que ir desde lo básico, como una asignatura, que en mi opinión debería ser obligatoria, hasta el nivel de posgrado” (GD 3).

“Debe resaltar la acción de formación. Una acción de formación especial en una o varias asignaturas especiales generales, diplomados y posgrados. Presentando las respectivas propuestas curriculares” (OF)

En este sentido, las organizaciones encuestadas manifestaron que sería de vital importancia plantear “Cursos abiertos y Diplomados no formales en Construcción de Paz, Transformación de Conflictos y Cultura de Paz”, así como propiciar “Apoyos a procesos de Construcción de Paz o Asesorías a Procesos Civiles”. Las organizaciones consultadas también consideraron relevante desarrollar “Publicaciones en materia de Paz”, “Campañas de Difusión e Incidencia para la Paz”, un “Observatorio de Paz” e “Investigaciones científicas para la Paz”, además de una “Asignatura de Grado” y, en ligera menor medida, un “Máster en Construcción de Paz y Transformación de Conflictos”. No consideraron especialmente relevante desarrollar un programa de “Doctorado”. En el gráfico 3 (Gráfico 3), se da cuenta de las opciones planteadas en el Cuestionario aplicado a organizaciones de la sociedad civil y la valoración que sobre éstas se realizaron ordenadas por nivel de importancia otorgada.

Gráfico 3. Posibles procesos formativos del Área de Paz y grado de importancia otorgado



Fuente: elaboración propia

3.2. Necesidades de investigación y posibles proyectos de vinculación Universidad-sociedad para la paz

La importancia del componente de investigación del “Área de Paz” se manifestó reiteradamente a lo largo de la investigación:

“La investigación para la paz toca múltiples temáticas que deben estudiarse interdisciplinariamente. Por ejemplo, desde la ingeniería y la arquitectura pueden estudiarse cómo gestionar los espacios, juntamente con sociólogos. Este componente tiene que vincular a psicólogos, sociólogos, filósofos, trabajadores sociales, gestores culturales, antropólogos, historiadores, abogados, expertos en desarrollo, pedagogos, entre otros” (GD 1).

Entre los temas específicos que se podrían abordar como parte del mencionado componente de investigación del “Área de Paz”, destacaron las siguientes propuestas:

El estudio de las causas e impactos de las violencias (directas, estructurales y culturales):

“Los impactos psicosociales de la violencia, por ejemplo, no están siendo analizados a profundidad ni tampoco atendidos pertinentemente (GD 3).

“La violencia que sufrimos tiene importantes efectos e impactos sociales, políticos y económicos. Sería interesante abrir líneas de investigación en ese sentido. Por ejemplo, ¿cuál es el impacto de la violencia en los costos de sistema de salud?” (DG 3).

“También es importante estudiar el negocio de la violencia. Quiénes se benefician de ésta, cómo y porqué. El ejército, la policía, los empresarios y ciertos grupos de poder están involucrados” (GD 3).

El análisis de experiencias exitosas de construcción de paz:

“Hay experiencias muy interesantes de construcción de paz que se deberían estudiar para rescatar lecciones aprendidas” (GD 3).

El estudio de la vulnerabilidad y conflictividad social en sus múltiples dimensiones (pobreza, exclusión), sus causas y sus consecuencias:

“Las comunidades indígenas están en una situación de vulnerabilidad enorme. Sobreviven como pueden, porque no hay políticas públicas más allá del asistencialismo puntual. El Área debe ser sensible a las necesidades y problemáticas que afectan a la ciudadanía, especialmente, a las minorías” (DG 1).

“El desempleo, la economía informal también son factores que contribuyen a la exclusión” (GD 1).

“Realizar estudios sobre conflictos que se generan en la población” (CA).

El análisis de las problemáticas socio-político-económicas y la cristalización de modelos productores de violencias estructurales (inequidades sociales, políticas y económicas):

“Pienso que debería estudiarse historia de la paz en Honduras y la región. Cómo los sistemas políticos y económicos han afectado a la convivencia y son responsables de la situación de guerra que vivimos” (GD 3).

“Es necesario analizar la evolución histórica que ha conducido a la situación que vivimos: la trata de personas y el narcotráfico, por ejemplo, son problemáticas muy profundas” (GD 1).

El estudio teórico de la paz y el conflicto como una herramienta capaz de orientar esfuerzos colectivos para la paz:

“Es necesario un marco teórico conceptual de la paz. Realizar un trabajo académico que oriente la perspectiva común” (GD 1).

El quehacer relativo al componente de vinculación Universidad-sociedad en aspectos relacionados con la paz fue también objeto de análisis. Al respecto, se dio cuenta de la necesidad de potenciar la UNAH como agente relacionado a las organizaciones de la sociedad civil en el marco de acciones orientadas a la construcción de paz y la transformación de los conflictos:

“El Área podría funcionar formando redes, haciendo seguimientos y agrupando conceptos y líneas de acción con organizaciones de la sociedad civil. Podría constituirse como agente que permita propiciar la articulación de la sociedad civil para la paz” (GD 3).

“La Universidad debe ser capaz de conceptualizar la paz desde la acción. La construcción del Área es un reto para la UNAH que debe articular a docentes y estudiantes para definir el concepto y tener un uso de él que permita asumir a la sociedad civil con ideas y procesos en un trabajo colectivo para la paz” (GD 1).

Entre las propuestas realizadas para dotar de contenido la vinculación entre el “Área de Paz” y la sociedad civil, las Organizaciones Internacionales o las instancias administrativas y de gobierno, destacaron las siguientes propuestas:

Que el “Área de Paz” se relacione con sociedad civil y aborde cuestiones de paz propiciando el desarrollo de la educación no formal, el apoyo a procesos de paz de la sociedad civil y el diseño y ejecución directa de iniciativas, proyectos y programas para la paz:

“Es preciso diseñar un programa de vinculación que tenga un componente de educación no formal, que abarque desde gremios y sectores de la sociedad civil, hasta diferentes actores y grupos sociales, con escuelas, con foros, diplomados, y distintos programas” (DG 1).

“También debe propiciarse la acción y la vinculación a procesos de paz. Es necesario acercar a los actores de la sociedad civil por la paz. Se debe contemplar el trabajo de formación en valores, proyectos y acciones colectivas para la recuperación de colonias” (DG 1).

“Cambiar las mentalidades no se consigue sólo con seminarios o formación, es necesario la acción vinculando la Universidad a las Iglesias, organizaciones de Derechos Humanos, organizaciones sociales de todo tipo... además nosotros los estudiantes vivimos en los barrios. Desde ahí podemos actuar” (GD 2).

“Una de las claves podría ser la formación de líderes comunitarios, pero no políticos. Tienen que ser desvinculados de los partidos para que puedan apoyar la gestión y la regulación de los conflictos en las colonias” (GD 3).

Que el “Área de Paz” asuma un trabajo de reflexión y de acción en el ámbito rural, con acompañamiento a las minorías étnicas y sociales, y preocupado y ocupado de las problemáticas que afectan estructuralmente al país:

“Hay que trabajar cuestiones relacionadas con los problemas estructurales del país, desde el desempleo o la economía informal, la vulnerabilidad, la violación de Derechos Humanos, hasta cuestiones relacionadas con la minería, por ejemplo. ¿Quién actúa para evitar las afectaciones a la población rural, indígena o afro de la minería? (GD 1).

Que se desarrollen campañas de comunicación y divulgación desde el “Área de Paz”:

“Crear campañas sobre construcción de paz” (CA).

Que la acción del “Área de Paz” también se vincule a la incidencia en las políticas públicas y la acción del Estado:

“El problema de fondo en relación a la violencia es que se produce desde la punta del triángulo. Son los grandes poderes quienes se benefician de esta situación y de algún modo se hace necesario presionar o trabajar en ese ámbito” (GD 3).

Que el “Área de Paz” asuma el principio de trabajo colectivo entre estudiantes, docentes y sociedad civil:

“Se podría propiciar el desarrollo de un Plan Estratégico del Área de Paz que capacite en valores tanto a estudiantes, como docentes, como miembros de administración. Todos” (GD 1).

“Generar talleres, foros, seminarios sobre la paz, además de clases que hablen sobre la construcción de paz. Organizar grupos de estudiantes universitarios para promover la paz” (CA).

Que el “Área de Paz” realice labores de seguimiento a víctimas y apoyos jurídicos y psicosociales:

“Las víctimas están completamente desatendidas, y sería interesante que el Área pudiera vincularse haciendo seguimientos psicosociales a las víctimas de la violencia, mujeres que han perdido el esposo, niños sin padres, discapacitados, lisiados... también apoyos jurídicos para proceder legalmente en caso de ser preciso. La experiencia del consultorio podría extenderse a víctimas de la violencia, por ejemplo” (GD 3)

Que el “Área de Paz” participe en redes de organismos no gubernamentales y movimientos sociales en materia de paz:

“En la vinculación con organismos no gubernamentales u otras instituciones se pueden intercambiar las investigaciones académicas acerca de la paz además de que las ONGs pueden contribuir con información y con preparación académica referente a la paz para catedráticos en el extranjero o traer personas al país calificadas en el tema para capacitar” (CA).

3.3. Aspectos favorecedores y desfavorecedores del desarrollo y la implementación del “Área de Paz”

Entre los aspectos considerados favorecedores que podrían facilitar el desarrollo del “Área de Paz”, fueron destacados los siguientes:

- La experiencia de la UNAH: la Universidad ha realizado algunos proyectos relevantes en áreas relacionadas con la paz.
 - Las relaciones de la UNAH: las relaciones propiciadas desde diferentes instancias de la UNAH y los numerosos convenios suscritos.
 - El prestigio de la UNAH y el IUDPAS: la trayectoria y el reconocido prestigio de la Universidad y el Instituto, gracias a la labor realizada por el Observatorio de la Violencia se consideran factores que facilitarían el desempeño de labores relacionadas con los componentes de vinculación e investigación del Área de Paz.
 - El sentido de pertenencia del estudiantado a la UNAH: se considera que este sentimiento propicia el desarrollo de vínculos que permiten la puesta en marcha de acciones encaminadas a la construcción de paz y la regulación de conflictos.
 - La diversidad existente en la UNAH y la existencia del voluntariado estudiantil: estudiantes de todas las clases sociales y de todos los municipios de Honduras y voluntarios estudiantiles son factores considerados favorecedores de la reflexión y la difusión de conocimientos y valores de paz.
 - La gran cantidad de población estudiantil y docente motivada para la acción en pro de la paz.
 - La voluntad política de la dirección de la UNAH: el apoyo de las autoridades universitarias a la iniciativa es factor destacado como favorecedor de su desarrollo.
 - Las prácticas profesionales y el trabajo comunitario: son consideradas opciones a tener en cuenta para el desarrollo de proyectos de vinculación relacionados al Área de Paz.
 - La posibilidad de establecer vínculos y espacios de coordinación y acción colectiva entre el “Área de Paz” y las organizaciones de la sociedad civil: actuar colectivamente en procesos de paz se considera una oportunidad para impactar de forma más contundente en la realidad del país.
- Entre los aspectos considerados obstaculizadores del desarrollo del “Área de Paz” (o de alguno de sus posibles componentes), se destacaron los siguientes:
- Situación contextual: las violencias directas, estructurales y culturales de Honduras, unido al miedo y la inseguridad que siente la población y el control que ejercen grupos al margen de la ley en ciertos espacios y sectores, se entienden, por un lado, como un factor al que hacer frente mediante el desarrollo del “Área”, pero, por otro lado, se consideran una limitante para poder desarrollar acciones de vinculación en determinados territorios.
 - Desarticulación de la sociedad civil: desde el golpe de Estado de 2009, los procesos y movimientos sociales han perdido espacios de articulación y confluencia, y se ha agudizado la persecución a líderes sociales.
 - Estructura administrativa de la UNAH: la inexistencia de normativa específica de funcionamiento y estructura para el desarrollo de programas académicos que ejecutan coordinadamente los componentes de formación, investigación y vinculación.
 - Desmotivación, falta de experiencia, disposición e interés y ciertas actitudes de algunos docentes (y estudiantes): estos factores son considerados negativos para el desarrollo de cualquier proceso pedagógico, especialmente uno relacionado con la paz y el conflicto.
 - La burocracia interna: la dificultad en la tramitación administrativa formal de una iniciativa novedosa es considerada un riesgo que puede dilatar hasta la extenuación la puesta en marcha.
 - La falta de un marco conceptual de la paz en la Universidad: este hecho, unido a la falta de reflexión sistemática en la materia y la excesiva vinculación del concepto paz al de violencia, se considera una dificultad a la hora de propiciar un trabajo colectivo de construcción de paz y transformación de conflictos. Si bien, también es considerada una necesidad en la UNAH potenciar la construcción de un marco teórico de la paz aplicado a Honduras que permita desarrollar el conjunto de componentes del “Área de Paz”.
 - El vacío en el componente de investigación en temas de paz y conflicto: la falta de experiencia en

el ámbito de la investigación sobre paz en Honduras se considera una dificultad.

– La falta de conocimientos y práctica participativa en los docentes e investigadores para poder desarrollar proyectos formativos y de investigación participativos en el marco de la construcción de paz y la transformación de conflictos.

4. DISCUSIÓN. LA ASUNCIÓN DE UN MODELO PARTICIPATIVO DE FORMACIÓN, INVESTIGACIÓN Y ACCIÓN PARA LA PAZ

La investigación realizada puso de manifiesto la necesidad de construir una oferta formativa de ciclo superior relativa a los Estudios de la Paz y el Conflicto, en diferentes niveles (grado y posgrado), que debería enfocarse en propiciar el desarrollo de promotores y promotoras de paz capaces de liderar procesos de construcción de paz y transformación no violenta de conflictos en el país.

Para ello, sería preciso considerar que el diseño curricular de las posibles asignaturas, diplomados y programas de posgrado tuvieran en cuenta tanto aspectos teóricos como aspectos metodológicos de carácter práctico y aplicable. Al respecto, la investigación reveló la existencia de una posición discursiva preponderante entre el colectivo estudiantil según la cual se considera clave que los procesos formativos a ofertar desarrollen los contenidos haciendo uso de una metodología de enseñanza-aprendizaje participativa, capaz de facilitar el debate, la reflexión colectiva y la aplicación práctica de los conocimientos potencialmente construidos. En este sentido, se hizo énfasis en que la oferta formativa del “Área de Paz” debía:

“[Contar] con profesores motivados, expertos en la materia y con experiencia en trabajo comunitario, utilizando metodologías participativas que nos permitan reflexionar o poner en práctica lo aprendido - y no tanto memorizar conceptos- pues de lo contrario, la clase perdería su interés y sentido” (GD 2).
“Sería muy interesante que se ofertara una asignatura de grado. Eso sí, no puede ser una asignatura normal. Tiene que ser una asignatura eminentemente práctica, y que nos haga reflexionar y no memorizar, planteada con metodologías participativas e impartida con profesores motivados. Los profesores tendrían que tener experiencia y estar involucrados con la sociedad civil” (DG 2)

Apostar por la sustitución de los principios pedagógicos que legitiman el procedimiento de repetición y memorización de contenidos –al más puro estilo de “educación bancaria” (Freire: 1971)- por un proceder basado en el fomento de la reflexión individual y grupal a partir de un constante diálogo de saberes entre facilitador y educando (y entre educandos -y facilitadores- asimismo), supone actuar en beneficio de una Educación para la Paz desde la promoción de una “actitud crítica y transformadora de quienes estudian” (Cabezudo: 2015, p. 136). En este sentido, se presentarían como posibilidades teóricas orientadoras de la actividad formativa del “Área de Paz” los dos modelos de Educación para la Paz inspirados en la concepción positiva de la paz (Galtung: 1985) que Jares (1999) identifica (el modelo hermenéutico-interpretativo y el modelo socio-crítico), e, igualmente, el planteamiento que desde la perspectiva epistemológica de la Paz Transformadora (Montañés y Ramos: 2012; Ramos: 2015; 2016) se realiza.

El modelo hermenéutico-interpretativo se centra “en la interdependencia de los fenómenos y de las personas y en la subjetividad” (Jares: 1999, p. 121) y el proceso de enseñanza-aprendizaje se estructura de acuerdo con un enfoque cognoscivista y afectivo que da especial relevancia a los procesos comunicativos entre las personas y sus relaciones; siendo el papel del profesorado el de coordinar las interacciones y aprendizajes escolares y el papel del estudiantado activo en el proceso (Abarca: 2014). El modelo sociocrítico, se orienta al desarrollo de fórmulas capaces de regular y promover el conflicto social al objeto de contribuir a la eliminación de las violencias estructurales. Este modelo plantea una metodología teórico-práctica capaz de integrar conocimientos, acciones y valores que propicie la emancipación y la liberación del ser humano, cuestione la estructura política, social y económica impuesta, y promueva la participación y el compromiso con el cambio de todos los actores del proceso de enseñanza-aprendizaje, mediante la autorreflexión, la toma de decisiones consensuadas y la corresponsabilidad (Popkewitz: 1998, citado Cerdas: 2013, p. 197). Ello implica concebir la Educación para la Paz como un proceso transformador individual y social, promotor de “soluciones ante las realidades injustas y violentas” (Cerdas: 2013, p. 190), cuyo fin es el de “alcanzar la triple armonía del hombre

consigo mismo, con los demás y con la naturaleza” (Rodríguez: 1995, p. 33).

Partiendo del modelo sociocrítico, el enfoque de educación en y para la paz concebido desde la sociopráctica perspectiva de la Paz Transformadora plantea la necesidad de comprender el proceso de enseñanza-aprendizaje como un proceso de construcción de Paz Transformadora, en sí mismo. Esto es, como un proceso que permita la atención sinérgica de las necesidades del conjunto de actores vinculados al mismo. Ello implica potenciar la emergencia de un espacio dialógico convivencial, libre y afectivo, a partir de la estimulación del “sentipensamiento en flujo” (Morales y de la Torre: 2002); clave para la construcción colectiva del conocimiento y el impulso a la acción reflexiva. Asumir la activa e implicativa participación de los sujetos – entendidos como sistemas abiertos (Bertalanffy: 1978), prácticos y autopoieticos (Maturana y Varela: 1990), reflexivos (Montañés: 2006), y no triviales (Foerster: 1991)- en el diseño y desarrollo del proceso de enseñanza-aprendizaje supone la apuesta por una fórmula de construcción colectiva superadora del binomio educador-educando, y, asimismo, estimuladora de la acción-reflexión-acción en y para la paz.

Ajustándose a los planteamientos referidos, los recorridos formativos a ofertar por el “Área de Paz” deberían contemplar una asignatura de grado en “Cultura de Paz”, y diversas carreras de posgrado, entre las cuales se considera relevante la realización de un “Máster en Construcción de Paz y Transformación de Conflictos” que profundizara en las temáticas priorizadas (“análisis y prevención de violencias”, “construcción de paz y convivencias pacíficas”, “Derechos Humanos”, “medioambiente sostenible”, “género”, “investigación para la paz”, “pedagogía para la paz” y “análisis y regulación de conflictos”), propiciando el desarrollo de prácticas reales tuteladas para construcción de paz y la transformación de conflictos.

La investigación realizada puso de manifiesto, asimismo, la necesidad de desarrollar a profundidad la función de investigación en el “Área de Paz” orientada a un doble propósito: a) servir a la construcción de conocimiento académico que pueda ser utilizado como guía de la acción para la paz (en dimensiones como la incidencia, la difusión, la construcción de políticas públicas, o/y la generación de debate y reflexión académica); y, b) propiciar la efectiva transformación de conflictos, contribuyendo a la construcción de convivencias pacíficas desde múltiples perspectivas.

Este planteamiento de partida implicaría decantarse por un enfoque crítico-transformador de la investigación científica, frente a las clásicas líneas adaptativas-conservadoras y educativas-reformadoras (Villasante, Martín y Hernández: 2003). En tal sentido, el diseño del componente de investigación debería asumir un enfoque metodológico participativo e implicativo capaz de propiciar transformaciones efectivas –y no centrarse en la mera descripción- de una determinada realidad sociocultural, a partir de la participación y vinculación de los sujetos de estudio y acción. Por ello, la investigación debería concebirse en estrecha relación al componente de vinculación universidad-sociedad, sirviendo como base orientadora de la promoción de convivencias pacíficas en los ámbitos socioculturales donde hacer efectiva la labor (incluyendo la propia comunidad académica de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras).

En este sentido, los resultados de la investigación hacen referencia a la necesidad de diseñar proyectos de vinculación destinados a potenciar el desarrollo de redes por la paz, asesorías y acompañamientos a organizaciones de la sociedad civil vinculadas al ejercicio de procesos de construcción de paz y prevención de la violencia, campañas de comunicación y sensibilización, así como publicaciones y foros de divulgación que propicien la acción colectiva universidad-sociedad para la paz. De igual modo, acometer procesos formativos de carácter no-formal abiertos al conjunto de la población. Este planteamiento supondría asumir el desarrollo de procesos participativos dialógicos de construcción de paz, en sintonía con los principios y la metodología de la Construcción Participada de Convivencias Pacíficas (Ramos: 2015).

CONCLUSIONES

Tal como se ha podido constatar gracias a la investigación realizada, existe en Honduras una demanda formativa que ninguna universidad del país atiende, al no ofertarse asignaturas específicas, ni maestrías, especializaciones o doctorados dedicados a la disciplina de los Estudios de la Paz y el Conflicto. Esto, unido a la magnitud de la violencia directa, estructural y cultural que se ha vivenciado durante los últimos años en Honduras, pone de manifiesto la necesidad de diseñar y poner en marcha el proyecto “Área de Paz”, concebido:

1. Como un programa académico de ciclo superior que se proyecte como un espacio activo y propositivo, abierto y transdisciplinar, de reflexión y de acción para la paz, la transformación noviolenta de conflictos, la minimización de las violencias (directas, estructurales y culturales) y la promoción de una cultura de paz para Honduras y la región.

2. Como un programa dotado de las siguientes tres estrategias encaminadas a la construcción de paz y la transformación de conflictos (“formación para la paz”, “investigación para la paz”, y “vinculación- universidad-sociedad” para la acción de paz) a partir de los planteamientos del modelo sociocrítico de Educación para la Paz y el enfoque teórico de la Paz Transformadora. Ello, al objeto de: a) vincular al estudiantado como sujeto de los procesos formativos para la paz mediante una estrategia metodológica participativa sentipensante que parta del análisis de las realidades concretas y estimule la acción-reflexión-acción en beneficio de la construcción de convivencias pacíficas; b) promover la investigación científica para la paz siguiendo principios y metodologías participativas capaces de propiciar transformaciones efectivas y no sólo documentos analíticos o descriptivos; y, c) vincular a la ciudadanía en los programas de extensión universidad-Sociedad como sujetos de la acción colectiva partiendo de las necesidades y demandas sentidas por la población.

BIBLIOGRAFÍA

ABARCA OBREGÓN, G. (2014). “Los docentes como constructores de prácticas de paz”, Revista Ra-Ximhai, Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa, Volumen 10, No. 2, pp. 95-112.

ARENAL, C. del (1987). “La investigación sobre la paz: Pasado, Presente y Futuro”, Congreso Internacional sobre la Paz, Tomo II, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 549-586. Recuperado de: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/1/249/2.pdf>

BANCO MUNDIAL (2016). Estadísticas índice GINI para Honduras. Recuperado de: https://datos.bancomundial.org/indicador/SI.POV.GINI?locations=HN&name_desc=false (Consultado el 1-6-2016).

BERTALANFFY, L. (1978). Tendencias en la Teoría General de Sistemas. Alianza, Madrid.

CABEZUDO, A. (2015). “Educación para la Paz y los Derechos Humanos: desafío pedagógico actual en América Latina”, en: SERRANO, S., OSWALD, Ú., y DE LA RÚA, D., (Coords.), América Latina en el camino hacia una paz sustentable: herramientas y aportes. Respuesta para la Paz – FLACSO– CLAIP – CRIM-UNAM, Guatemala. pp. 131-142.

CERDAS AGÜERO, E. (2013). “Educación para la paz: fundamentos teóricos, epistemológicos y axiológicos”, Revista Latinoamericana de Derechos Humanos, Universidad Nacional de Costa Rica, Volumen 24 (1-2), I-II Semestre, pp. 189-201. Recuperado de: <https://bit.ly/2XZckY1> (Consultado el 5-7-2016).

FOERSTER, H. (1991). Las Semillas de la Cibernética. Gedisa, Barcelona.

FREIRE, P. (1971). Pedagogía del oprimido. Siglo XXI, Buenos Aires.

GALTUNG, J. (1985). Sobre la Paz. Fontamara, Barcelona.

INE (2013). Serie de Pobreza de Población. Instituto Nacional de Estadística, Tegucigalpa.

IUDPAS (2015). Boletín Nacional de Muertes Violentas del Observatorio de la Violencia. Edición número 36, enero-diciembre 2014. IUDPAS-UNAH, Tegucigalpa. Recuperado de: <https://iudpas.unah.edu.hn/dmsdocument/2218-boletin-nacional-enero-a-diciembre-2014-ed-no-36> (Consultado el 4-7-2015).

- IUDPAS (2016). Boletín Nacional de Muertes Violentas del Observatorio de la Violencia. Edición número 40, enero-diciembre 2015. IUDPAS-UNAH, Tegucigalpa. Recuperado de: <https://iudpas.unah.edu.hn/dmsdocument/2217-boletin-nacional-enero-a-diciembre-2015-ed-no-40> (Consultado el 11-8-2016).
- JARES, X. (1999). *Educación para la paz, su teoría y su práctica* (segunda edición). Editorial Popular, Madrid.
- JIMÉNEZ, F. (2009). "Hacia un Paradigma Pacífico: la Paz Neutra", *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*. Número Especial, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 141-190.
- MATURANA, H. y VARELA, F. (1990). *El árbol del Conocimiento*. Debate, Madrid.
- MONTAÑÉS, M. (2006). *Práxis Participativa Conversacional de la Producción de Conocimientos Sociocultural*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- MONTAÑÉS, M. y RAMOS MUSLERA, E.A. (2012). "La paz transformadora: una propuesta para la construcción participativa de paz y la gestión de conflictos desde una perspectiva sociopráctica", *Revista de Ciencias Sociales Obets*. Vol. 7, No. 2, Universidad de Alicante, pp. 241-270. DOI: 10.14198/OBETS2012.7.2.04
- MORAES, M. y DE LA TORRE, S. (2002). "Sentipensar bajo la mirada autopoiética o cómo reencantar creativamente la educación", *Revista Creatividad y Sociedad*. No. 2, Asociación para la Creatividad, pp. 41-56. Recuperado de: <https://bit.ly/2JZGu3w> (Consultado el 9-10-2018).
- MUÑOZ, F. (2001). "La paz imperfecta ante un universo en conflicto", en: MUÑOZ, F. (Ed.) *La Paz Imperfecta*. Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada, pp. 21-66. Recuperado de: <http://www.ugr.es/~eirene/eirene/Imperfecta.pdf> (Consultado el 20-1-2015).
- PNUD (2012). *Informe sobre Desarrollo Humano Honduras 2011. Reducir la inequidad: un desafío impostergable*. INDH-PNUD, Tegucigalpa.
- RAMOS MUSLERA, EA. (2015). *Paz Transformadora (y Participativa): teoría y método de la paz y el conflicto desde la perspectiva sociopráctica*. IUDPAS-UNAH, Tegucigalpa. Recuperado de: <https://bit.ly/2JIsZGC> (Consultado el 2-4-2016).
- RAMOS MUSLERA, EA. (2016). "El proceso de construcción de paz colombiano más allá de la negociación: una propuesta desde la Paz Transformadora y Participativa", *Revista el Ágora USB*, Vol., 16, No. 2, Universidad San Buenaventura, pp. 513-532. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=407755354009> (Consultado el 5-4-2016).
- RODRÍGUEZ, M. (1995). *La educación para la paz y el interculturalismo como tema transversal*. Oikos-tau, Barcelona.
- SALOMÓN, L. (2005). *La propensión cultural al uso de las armas ligeras. Percepción, impacto, distribución y capacidad de intervención en el uso de armas ligeras*. PNUD, Tegucigalpa.
- UNAH (2015). *Informe de Investigación: Oferta y Demanda de Profesionales de Educación Superior en Honduras*. UNAH, Tegucigalpa.
- VILLASANTE, T.; MARTÍN, P.; y HERNÁNDEZ, D. (2003). "Estilos y coherencias en las metodologías creativas" en: VILLASANTE, T. y GARRIDO, J. (Coords.) *Metodologías y Presupuestos Participativos*. ICARIA-CIMAS, Madrid, pp. 17-42.

BIODATA

Esteban RAMOS MUSLERA: Licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense de Madrid, Magister en Investigación Participativa para el Desarrollo Local por la misma universidad y Doctor en Ciencias Políticas por la Universidad de Valladolid. Actualmente, es Coordinador del Área de Paz del Instituto Universitario en Democracia, Paz y Seguridad (IUDPAS) de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), Director de la Revista Latinoamericana Estudios de la Paz y el Conflicto, miembro de Consejo de la International Peace Research Association (IPRA) y Co-Secretario General del Consejo Latinoamericano de Investigación para la Paz (CLAIP). Entre sus últimas publicaciones científicas destacan "Práxis participativa de la paz transformadora: teoría y método" en el libro *Pax Crítica. Aportes teóricos a las perspectivas de paz posliberal* (2019) Madrid: Tecnos. 425-471 bajo la coordinación de Pérez de Armiño, y Zirió; la Guía de Capacitación en Paz y Violencia recientemente publicada en Tegucigalpa por el IUDPAS-UNAH, que facilita el desarrollo de procesos formativos de Educación para la Paz Transformadora; y el artículo "La participación del estudiantado en el diseño curricular de la Educación para la Paz Transformadora" (2019), *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 14 (2), 437-470. doi: 10.14198/OBETS2019.14.2.06. Orcid ID: 0000-0002-4458-6731, e-mail: esteban.ramos@unah.edu.hn, esteban.ramos@gmail.com.

IVING ZELAYA PERDOMO: Licenciada en Administración Industrial y de Negocios por la Universidad Tecnológica Centroamericana (UNITEC), Magister en Investigación Participativa para el Desarrollo Local por la Universidad Complutense de Madrid, y Doctoranda de la Universidad de Valladolid, España. Actualmente es profesora titular de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras en la Dirección del Sistema de Estudios de Posgrado. Entre sus últimas publicaciones se encuentra el artículo "La brecha Norte-Sur en Investigación Científica" (2018), *Revista Ciencia y Tecnología* (No. 22), de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras, y "Los grupos de investigación en la UNAH: unidades fundamentales para la producción de conocimiento y formación de relevo científico" (2015) *Portal de la Ciencia* (No. 6), UNAH. Orcid ID: 0000-0002-7122-2992. e-mail: ivingzelaya@gmail.com

MANUEL MONTAÑÉS SERRANO: Licenciado y doctor en Ciencias Políticas y Sociología. Profesor en la Universidad de Valladolid. Sus publicaciones más recientes son las siguientes: "Perfiles psicosociales de los usuarios de los entornos virtuales según sus dimensiones motivacionales, características conductuales y consecuencias", *Universitas Psychologica*, Vol. 18, no 3, 1-14, 2019; y, "Teoría, metodología y práctica de la producción de posiciones discursivas. (Un ejemplo: El caso de los discursos de la infancia sobre el mundo adulto)", *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, N. 43, 89-115, 2019. Orcid ID: 0000-0002-3107-8818. e-mail: investigacionparticipada@gmail.com

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 282-285
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Transmodernidad latinoamericana. Oriente y Occidente en el pensamiento del poeta

Latin American Transmodernity. East and West in the Poet's Thought

Graciela MATURO

gmatur@gmail.com

Universidad de Buenos Aires / Universidad del Salvador, Buenos aires. Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3872578>

RESUMEN

En los tiempos actuales, ante la avasallante "globalización" tecno-económica y comunicacional que parece uniformar a los pueblos en desarrollo sobre un patrón nivelador, muchos consideran agotado o al menos inoportuno todo planteo sobre las identidades culturales. Por mi parte pienso que, por el contrario, es un momento oportuno para hacerlo. Al apreciar esa identidad, se está ante la doble posibilidad de postular, en un extremo, el sujeto como lo siempre repetido e inamovible, idéntico a sí mismo en un sentido formal. En el otro extremo, estaríamos ante la infinita tensión hacia una alteridad inalcanzable que llegaría a producir, como algunos teóricos afirman, la aniquilación del sujeto como "ilusión sustancialista". Por mi parte me inclino a admitir, tanto para lo personal como para las identidades comunitarias, la noción de **sujeto en crecimiento**, que admite, sobre la base genética de su conformación, sucesivas modificaciones (*alterizaciones*) parciales en el desenvolvimiento de una reconocible identidad.

Palabras clave: Latinoamérica, oriente, occidente, transmodernidad, pensamiento del poeta.

ABSTRACT

In the current times, in the face of the overwhelming techno-economic and communicational "globalization" that seems to standardize developing peoples on a leveling pattern, many consider exhausted or at least inopportune all questions about cultural identities. For my part, I think that, on the contrary, it is an opportune moment to do it. In appreciating this identity, one is faced with the double possibility of postulating, at one extreme, the subject as always repeated and immovable, identical to itself in a formal sense. At the other extreme, we would be faced with the infinite tension towards an unattainable alterity that would, as some theorists claim, produce the annihilation of the subject as a "substantialist illusion." For my part, I am inclined to admit, both personally and for identities. community, the notion of a growing subject, which admits, on the genetic basis of its conformation, successive partial modifications (*alterizations*) in the development of a recognizable identity.

Keywords: Latin America, east, west, transmodernity, poet's thought.

Recibido: 04-02-2020 • Aceptado: 20-04-2020



INTRODUCCIÓN

Una obra de Ramiro Podetti (2009- 2016) puntualiza, precisamente, el tema de la **alteridad** como una nota inexcusable del *ethos* americano en el camino de la construcción del *nomos* universal. Las comunidades no pueden ser pensadas como abstracción sino como conjunto viviente y actuante en un tramo del tiempo, en un tiempoespacio. Los hombres se reconocen como parte de una **comunidad intersubjetiva** que les es familiar por el idioma, las vivencias comunes, el espacio-tiempo compartido, la memoria, la aspiración a un destino común. En nuestro caso, las identidades nacionales son trascendidas por una identidad supranacional, en este caso la hispanoamericana. Esa identidad no borra los matices y diferencias de etnias y naciones constituyentes. Recordemos que en las culturas se dan distintos grados de relación entre lo fundante y lo evolutivo, que nos permiten reconocer **culturas arcaicas**, apegadas a su principio o *arjé*, y **culturas históricas**, movidas por el dinamismo de la permanente renovación, como lo asentara Paul Ricoeur en su polémica con Claude Lévi-Strauss. Ambos tipos de sociedad han constituido la sociedad mixta latinoamericana.

En relación con esos grados y ritmos de libertad se muestran las denominaciones simbólicas **Oriente** y **Occidente**, que como ya hemos dicho remiten por un lado a culturas de evolución más lenta, asentada en los principios - aunque algunas de ellas construyeron grandes civilizaciones- y por otro a un complejo cultural cuyo destino ha sido singularmente dinámico y expansivo.

En suma, debemos aceptar que **no somos individuos abstractos y aislados sino miembros de una cultura que se desarrolla en el tiempo**; aún los mayores gestos de libertad individual se enmarcan en el seno de la cultura propia. La **comunidad** construye su carácter en torno a ciertas pautas y modos de vida que vinculan a una suma de individuos en una relación de co-pertenencia. Los relaciona fundamentalmente su lenguaje, y su arraigo en un paisaje de la tierra, una región, que justifica la denominación **geocultura** aplicada por Rodolfo Kusch. Es un concepto interesante aunque no podamos aceptarlo de modo excluyente. Estamos hoy en un momento de inflexión, ante la instalación urbana de un tipo de **sociedad fragmentada**, con un estilo de vida internacional, ajeno a las culturas particulares; si atendemos a la sociedad ciudadana, influida por la acción mediática, sólo podemos verificar el avance de una modalidad niveladora que borra los particularismos culturales sin conducir a un auténtico universalismo. El poeta latinoamericano se sitúa críticamente frente a esa sociedad.

TRANSMODERNIDAD DE AMÉRICA LATINA

Cuando María Zambrano pensaba en la identidad de España, constataba la persistencia de un perfil humanista, místico, introspectivo, poético, un tanto refractario a la cultura de los objetos y las innovaciones técnicas. Algo similar puede afirmarse de la América hispánica, pese a su parcial aceptación de la modernidad. El poeta bilbaíno Juan Larrea llamó "**rendición de Espíritu**", a la transmisión cultural (propuesta o inconsciente) de España a las "nuevas Españas" que creó más allá del Océano; sin embargo, no se trataba de la transmisión lisa y llana de una cultura, sino de un nuevo ciclo inclusivo de otras culturas.

Al cabo de cinco siglos los pueblos hispanoamericanos, como otros pueblos del mundo, recibieron el reto de la globalización. Venía paradójicamente acompañado de una atmósfera de fin de los tiempos. Francis Fukuyama enunció en 1989 una frase muy repetida en los medios intelectuales: *La Historia ha terminado*. Más allá de su evidente parcialidad, que no hace justicia a la tenacidad humana sobre la tierra, es indudable que expresaba cierta verdad aplicable al proyecto europeo, pese a la continuidad de la invención tecno-científica. Existe, innegablemente, una generalizada conciencia sobre el cambio de época, reforzado por la convicción filosófica del fin de la modernidad. Se ha declarado el límite del proyecto moderno, asentado en el conocimiento científico, el dominio de la naturaleza y el sometimiento de buena parte del mundo al poder central.

La Modernidad, ciertamente admirable por muchos aspectos, ha culminado en la "**utopía tecnológica**", que desplazó en los últimos tiempos a la utopía social. Hoy nos hallamos ante la soterrada implosión del sistema capitalista, último eslabón del proyecto político occidental. La nueva revolución, signada por la cibernética, se introduce en la vida de los latinoamericanos aproximadamente a partir de 1990, por dar una cifra aproximada que afecta a toda la región. La revolución cibernética engendra y acompaña el proceso de la globalización tecno- económica, que afecta y cuestiona las identidades de los pueblos. Es evidente que en las naciones en desarrollo, se ha ahondado cada vez más la brecha entre minorías que algunos sociólogos llaman "feudos tecnológicos", dependientes de los centros de poder, y grandes masas que no sólo carecen de esos bienes sino que no han completado el ciclo de satisfacción de sus necesidades básicas. El problema es la transnacionalización del poder en manos de las grandes corporaciones económicas y financieras, que hoy en vez de recurrir a las ocupaciones militares (aunque hay excepciones), apelan a conducir las conciencias y doblegar toda forma de resistencia a través del pensamiento único, uniformizador.

Señalábamos que, a lo largo de la historia latinoamericana, transmoderna, muchas ideas y productos fueron aceptados o reformulados por una América que iba afirmando su propia identidad. Con la revolución cibernética se produjo una inflexión: sus productos son aceptados en general por la parte de la población que tiene acceso a ellos, pero su ideología es criticada por deshumanizante por muchos pensadores y educadores. Desde los años setenta en adelante, y con el apoyo de gobiernos militares, fue sofocado el americanismo del Tercer Mundo y paulatinamente reemplazado, en especial para las clases medias y los grupos universitarios, por los esquemas de la intelectualidad francesa o alemana: se desplazó el concepto de identidad por el de **construcción de ciudadanía**; en sustitución de la temática de la identidad se impuso hablar de la "**sociedad fragmentada**"; más que de justicia social se habló de los **derechos humanos**, se importó el debate sobre la **multiculturalidad**, la **cuestión del género**, la **exaltación de las minorías**, etc. Me atrevo a pensar que esa problemática no expresa las tensiones del mundo latinoamericano en el que son vigentes los *grandes relatos* que en otros espacios se dieron por abolidos. Resurgen la poesía, la búsqueda de la belleza, la fe, la esperanza en el *kairós* o *tiempo profético* que conecta las utopías con el tiempo concreto de los hombres. Este es el ámbito en que se mueve la intuición del poeta, siempre ajena a la mecanización de la vida, la robotización, las tendencias masificantes.

El decadentismo europeo alcanza a proyectarse sobre parte de nuestras naciones, asentando modelos sociales y políticos que no expresan del todo el *ethos* latinoamericano- Por supuesto en la propia Europa han surgido críticos de esa mentalidad, como lo son Cornelius Castoriadis, Pierre Clastres o Marcel Gauchet, quienes han atacado el pseudo-universalismo globalizado, y la *social-democracia* que pretende imponerse como nuevo modelo social.

La globalización que hoy se expande movilizadora por la revolución técnica no es en modo alguno el universalismo soñado por los utopistas, ya que se trata de la acentuación compulsiva de modalidades originadas en un sector de la humanidad, alejado ya del humanismo que presidió su evolución. Si se me permite, diría que **la cultura post-industrial de la globalización, lejos de ser universalista, es provinciana y unilateral, pobre en ideas y propuestas**. No se hace cargo de las culturas, del aporte histórico de los pueblos, ni de su propia tradición en totalidad: impone un modelo de hombre *light*, descomprometido, olvidado de su destino trascendente y seducido por los objetos, tal como lo han señalado europeos y americanos. Entre los argentinos que expresaron su preocupación por este modelo de humanidad que ha pretendido imponerse, se cuentan Ernesto Sábato, Héctor Murena, Rodolfo Kusch, Fermín Chávez, Eduardo A. Azcuy.

Los poetas son adversarios naturales de las tendencias deshumanizantes, cosificantes. Muchos de ellos, en América, asumen este momento como un desafío intelectual, cultural, político y social. De sus obras surge el perfil de una humanidad nueva, la que sobrevivirá al desastre mundial ya en curso.

Vemos perfilarse el rol de América como conjunto de naciones que emerge a su protagonismo histórico. No será sin duda una mera continuación de Occidente, pero tampoco puede ser su enemiga. Su condición discipular le impone la prudencia de no convertirse en un nuevo Islam, anti-moderno. Si Occidente ha jugado el papel de antagonista, - y es visto por pueblos periféricos a su poder como el Mal, la etapa de la destrucción de las culturas, - igualmente debería estar presente en la construcción de la nueva sociedad. Así nos lo aconsejan por un

lado la cultura popular americana, - siempre incluyente- por otro la corriente del Pensamiento complejo, nacida en el seno de la propia ciencia física. En ambos casos se apunta a la confluencia de los opuestos.

CONCLUSIÓN

Oriente y Occidente nos constituyen, y su integración marca un destino singular a nuestras naciones. En esta encrucijada última, la palabra la tienen los poetas, heraldos de un pensamiento nuevo.

BIODATA

Graciela MATURO: (Santa Fe, Argentina, 1928). Doctora en Letras, profesora universitaria, Investigadora Principal del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) y Directora de la Biblioteca Del Ministerio de Educación. Escritora, fundadora del Centro de Estudios Latinoamericanos "Rodolfo Kusch" y de otros centros y grupos de estudios. Su obra publicada abarca la poesía, el ensayo y trabajos de investigación filosófica y literaria. Su teoría cultural y literaria, paralela a las orientaciones lingüísticas y semiológica, abre caminos a la Razón Vital, Poética o Entera proveniente de la Fenomenología y la Hermenéutica. Tuvo un rico diálogo con poetas y filósofos venezolanos como Juan Liscano y el profesor Álvaro Márquez- Fernández, y fue Jurado del Premio "Rómulo Gallegos". En su país ha recibido diversas distinciones, la última de ellas "Premio a la personalidad sobresaliente", 2019, por la Academia Argentina de Letras. Se mencionan algunos de sus títulos: : *Hacia una crítica literaria latinoamericana*, 1976; *La literatura latinoamericana: de la Utopía al Paraíso*, 1983, *Fenomenología, creación y crítica*, 1989; *Leopoldo Marechal: el camino de la Belleza*, 1999; *El humanismo en la Argentina indiana*, 2010; *La poesía, un pensamiento auroral*, 2014.



NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 286-289
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Anarquismo del Tercer Mundo

Third World Anarchism

Ruymán RODRÍGUEZ

anarquistasgc@gmail.com

Federación Anarquista de Gran Canaria, España

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872581>

RESUMEN

El término «Tercer Mundo» hoy huele muy fuerte a xenofobia, etnocentrismo, clasismo o como poco a paternalismo. Hasta en los barrios más pobres del hemisferio norte se habla de «condiciones tercermundistas» cuando el equipamiento urbano, sanitario, laboral o educativo es deficitario. Vivir o provenir de un territorio «tercermundista» provoca un estigma social inmediato desde la perspectiva eurocéntrica. «Tercer Mundo» implica *subdesarrollo*, y subdesarrollo, bajo un modelo económico que confunde *desarrollo* con *bienestar*, progreso industrial con progreso cultural, no puede ser más que una descalificación económica, política y demográfica.

Palabras clave: Anarquismo, tercermundista, eurocentrismo, subdesarrollo.

ABSTRACT

The term «Third World» today smells very strongly of xenophobia, ethnocentrism, classism or at least paternalism. Even in the poorer neighborhoods of the northern hemisphere there is talk of "third-world conditions" when urban, health, labor or educational facilities are deficient. Living or coming from a "third world" territory causes an immediate social stigma from the Eurocentric perspective. "Third World" implies underdevelopment, and underdevelopment, under an economic model that confuses development with well-being, industrial progress with cultural progress, can only be an economic, political and demographic disqualification.

Keywords: Anarchism, Third World, Eurocentrism, Underdevelopment.

Recibido: 13-02-2020 • Aceptado: 15-04-2020



El concepto fue acuñado por el economista francés Alfred Sauvy (1898-1990) en su artículo de 1952 «Tres mundos, un planeta».¹ Aunque Sauvy relaciona desde el principio el término con el «subdesarrollo económico», hace referencia literalmente a los países «ignorados, explotados, despreciados», por el Primer Mundo (el bloque occidental capitalista) y el Segundo Mundo (el bloque oriental comunista). La analogía de Sauvy alude a los estamentos feudales, relacionando al capitalismo con la *nobleza*, al comunismo de Estado con el *clero* y al Tercer Mundo con la *plebe*, con el Tercer Estado, usando las palabras de Sieyès.² Aunque el término de Sauvy es claramente anacrónico después de terminada la Guerra Fría y de que el Segundo Mundo se haya integrado en el Primero, y a pesar de que detrás del artículo puede encontrarse una advertencia burguesa que no es necesariamente inofensiva,³ no tenía entonces las connotaciones peyorativas que iría adquiriendo con el tiempo. La clasificación de Sauvy, con la que intentaba llamar la atención sobre la importancia emergente de los países no alineados con ningún bloque, es hoy, inequívocamente, una descalificación.

Sin embargo, también ha sido una constante en los movimientos contestatarios reivindicar los epítetos con los que ha tratado de denigrárselos a través del tiempo. La autodenominación de *anarquista* surge de esta vindicación, y lo mismo han hecho también los movimientos LGTBI, afrodescendientes o de prostitutas con los descalificativos de *maricón* y *bollera*, *negro* o *puta*. El Tercer Mundo sirve bien para definir la realidad, más cruda que poética, que ya enunciaba Paul Éluard: «hay otros mundos, pero están en éste».⁴ Hay Tercer Mundo en todos aquellos países cuya descolonización ha sido una farsa. Países que se dotaron de *instituciones políticas libres* durante el siglo XIX o después de la II Guerra Mundial, pero cuya economía sigue completamente intervenida por las antiguas metrópolis y cuya población sigue siendo esclava de los imperios de antaño, convertidos hoy en transnacionales, y de sus colaboracionistas internos, que son los que manejan esas figuradas instituciones autónomas. Hay Tercer Mundo en el Primer Mundo, en los arrabales y periferias de las potencias megaindustrializadas, en barrios enteros donde grandes carteles anuncian la presencia cercana de un McDonald's mientras sus habitantes no pueden pagar la luz eléctrica y se ven obligados a «pincharla» del alumbrado público. El Tercer Mundo es un espacio geográfico y económico, pero hoy abarca muchas más zonas socialmente colonizadas de las que recogen los meros formalismos políticos.

Canarias, el lugar desde el que escribo, es una zona geográfica y económicamente totalmente vinculada al Tercer Mundo, aunque su marco político y jurídico sea el europeo. Pocas personas de las islas lo admitirían así, por chovinismo o por ceguera ante la realidad social que les rodea. Somos un territorio sin otra actividad económica que recibir turismo, con una de las tasas de desempleo y pobreza (sobre todo infantil) más altas del Estado (muy superiores a las del ratio europeo), con uno de los salarios más bajos y uno de los precios del alquiler (en gran parte gracias a la turistificación) más altos. El «Estado del bienestar», completamente involucionado, es un mito que sólo se sostiene como garante del orden: si el Estado rompiera el cordón umbilical que le vincula con el cuarto de millón de desempleados y los más de dos tercios de personas pobres que tenemos en Canarias, si los subsidios que permiten a este sector de la población prolongar su existencia y la de los suyos unos meses o años más desaparecieran, las calles arderían. Las ayudas sociales no se mantienen por motivos humanitarios o éticos; lo hacen para poder mantener la paz social. En este contexto, o los anarquistas elaboramos un discurso y una práctica que interpele directamente a la gran mayoría de la población, que vive esa situación de explotación y miseria económica crónica (siendo un territorio, como todos los del Tercer Mundo, rico en recursos), o mantenemos esa ficción colectiva de que somos Primer Mundo

¹ A. Sauvy, «Trois mondes, une planète», en *L'Observateur*, 14 de agosto, 1952, n° 118, p. 14.

² El conde Emmanuel-Joseph Sieyès (1748-1836) fue uno de los ideólogos de la Revolución Francesa (1789), famoso por su obra *¿Qué es el Tercer Estado?* (1789) donde se recoge su célebre razonamiento. «¿qué es el Tercer Estado? Todo. ¿Qué ha sido hasta el presente en el orden político? Nada. ¿Cuáles son sus exigencias? Llegar a ser algo».

³ Sauvy alude al hecho de que la población del Tercer Mundo mantiene unos índices de natalidad del s. XIX mientras la introducción de avances médicos ha estabilizado su mortalidad (una ingenuidad) y aunque no comenta directamente el fenómeno migratorio, sus palabras toman el cariz de advertencia demográfica.

⁴ En Luciano Rincón, *Cartas cruzadas entre Paul Eluard y Teofrasto Bombasto de Hohenheim llamado Paracelso*, Ed. Los libros de la frontera, 1976, p. 15.

que emana del *establishment* hacia abajo a través de su aplastante propaganda. Y lo mismo vale para cualquier territorio, especialmente si ni siquiera se ha construido la ficción del «Estado del bienestar»: o tocamos suelo y construimos un anarquismo desde abajo o estamos condenados a desaparecer como una escuela ideológica que no sobrevivió al siglo xx.

Pero para que esto suceda es imperativo llegar a la gente de nuestros barrios, a nuestros vecinos y que sean ellos quienes articulen este anarquismo de barrio, de calle, de arrabal, de Tercer Mundo, o como quiera definírselo. Es cierto que el monopolio de la producción teórica siempre lo tuvieron intelectuales provenientes de clases privilegiadas (con interesantes excepciones en el ambiente libertario, de Proudhon⁵ a los anarcosindicalistas españoles), pero la mayoría de ellos, al menos en el espectro anarquista, eran personas que descendían de la torre de marfil donde les había situado su nacimiento, pisaban las mismas calles empedradas de la clase obrera y se limitaban a traducir sus reivindicaciones, a darle un formato teórico a las ideas y los hechos que surgían del suburbio y la barricada. También, sin necesidad de estos «intérpretes», se han dado y dan movimientos populares –algunos de ellos de tendencia libertaria– en los puntos más empobrecidos del planeta, de Latinoamérica a Asia y también, aunque en menor medida, en el continente africano. Son pocos, esporádicos, trufas explosivas que han ido surgiendo desde hace 200 años, pero que sin embargo existen. La perspectiva del anarquista europeo medio (que no necesariamente tiene por qué vivir en Europa) es la de acercarse a estos procesos como espectador, a veces como *fan* y a veces como turista, pero no la de analizar su propio contexto para sondear las posibilidades de adaptar y replicar el fenómeno. De hecho, cuando la revuelta se produce en su entorno inmediato no es raro que abandone el papel de *admirador* para asumir el de *crítico*. El objetivo es el de mantenerse como un sujeto pasivo, no implicarse en acontecimientos que no comprende y que probablemente pongan a prueba sus certezas y, como poco, su estabilidad ideológica.

Y es que lo que abunda es un anarquismo culturalmente eurocéntrico, económicamente ligado de forma inconsciente a las preocupaciones de la burguesía y totalmente ajeno a la realidad cotidiana de las clases populares. El vocero del programa anarquista no es hoy el marginado económico, el excluido social, el pobre; pero tampoco es su receptor. Las demandas que recoge el «anarquismo de Primer Mundo» son las de gente con sus necesidades básicas cubiertas, que pueden enredarse en divagar y en no abordar cuestiones que excedan de la moral y la filosofía. Si se reproduce un discurso de clase media (exista ésta o no), desde la clase media, sólo se puede atraer a clase media. Cuando se organiza una campaña de apostasía, ¿a qué sector de la población se dirige? A uno que evidentemente no tiene otras urgencias, está previamente concienciado y puede preocuparse de esas cuestiones. Si quieres llegar a la gente que tiene motivos materiales para necesitar un cambio de sistema, a la gente que lo está pasando verdaderamente mal, tendrás que poner sobre la mesa cuestiones como el techo o el alimento, como la autodefensa en los barrios, cuestiones que hablen de ellos. Puede que estas personas no sean las que más saben de revolución, pero sí son las que más la necesitan.

Pero para llegar ahí hay que dar un importante giro de timón programático. Y eso no puede hacerse abordando los problemas con ópticas sobreideologizadas. Sirvanos el siguiente ejemplo, real, para ilustrarlo: los impulsores de cierto proyecto pedagógico libertario ubicado en el sur de Europa se preocupaban porque toda una generación de jóvenes educados en su escuela, al llegar a la edad adulta, había rechazado el anarquismo y usado las herramientas sociales aprendidas en dicha escuela para medrar en el mundo capitalista y la empresa privada. Achacaron su fracaso a una cuestión de metodología y creyeron que sustituyendo la «educación neutra» (sin dirigir ideológicamente al niño) por una «estrictamente anarquista», se invertirían los resultados... Aún están en ello. La realidad es que es más fácil reducir el problema a una cuestión de método que a uno de estructura. Si un proyecto de pedagogía libertaria funciona como una escuela privada y requiere grandes aportaciones económicas para que los padres interesados puedan

⁵ Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), obrero manual, socialista francés y primer pensador en autodefinirse como anarquista en su obra *¿Qué es la propiedad?* (1984).

ingresar a sus hijos en él, ese proyecto está destinado a un sector de la población muy determinado y exclusivo. Las personas que pueden pagar una educación privada a sus hijos no abandonan su clase social por ser ideológicamente anarquistas; tampoco lo hará sus hijos por ser educados «de forma anarquista». En una minoría de los alumnos podrán despertarse inquietudes libertarias (lo que ocurre cuando la individualidad se abre paso), pero lo lógico es que una gran parte mantenga su lealtad de clase y usen todo lo aprendido para competir en el mundo que les es propio cuando dejan la escuela. El proyecto genera tiburones capitalistas por su sesgo de clase, no por su modelo pedagógico.

Cuanto más se aleja el anarquismo de esa necesidad de repensar programas y prioridades, más terreno dejan libres a las corrientes reaccionarias que hace casi 100 años descubrieron en el populismo y el falso obrerismo la mejor manera de crecer y vaciar de contenido a sus enemigos. Los desinformados buscan, sin encontrarlo, el auge del fascismo. Los sobreinformados (personas igualmente ignorantes pero casi siempre dotadas de algún certificado académico con el que creen tener preferencia a la hora de emitir opinión y escribir libros), por el contrario, creen encontrar sus causas en cualquier parte (el feminismo, los movimientos antirracistas y de liberación sexual específicos, el ecologismo, el animalismo, el independentismo, el desapego juvenil hacia las profecías de Marx, etc.) menos en su origen real: la izquierda (sea lo que sea hoy), incluyendo a un gran espectro del anarquismo, lleva décadas enredada en sus cazas de brujas y en eternos debates metafísicos sobre cómo «despertar a un pueblo» del que ya no forma parte.

La reacción, y su emanación fascista, irrumpen en el tablado histórico cuando los fracasos revolucionarios ponen en guardia al capitalismo y también cuando dichos fracasos alejan a las organizaciones revolucionarias del pueblo y las envían al «rincón de pensar». Allí lamen sus heridas e invierten los años venideros en cismas, excomuniones y buenas dosis de reflexión introspectiva de tipo monacal; o, en su defecto, se dedican a explorar la vía electoral, donde esperan encontrar bolsas de estabilidad laboral dentro de las instituciones para sus cuadros superiores. Esa ha sido la dinámica y el ciclo constante. El fascismo toma las urnas y las instituciones porque previamente ya ha tomado las calles. No surge el fascismo de la nada, ni lo provoca gratuitamente la ignorancia popular (que no suele ser más que un baremo de la ignorancia de los intelectuales profesionales). Pueden llevar razón los que hablan de que es culpa de las «desviaciones de la izquierda», pero se equivocan a la hora de señalar cuáles son esas «desviaciones». La única desviación que impulsa al pueblo a buscar soluciones fáciles en las simplificaciones fascistas y en su retahíla de prejuicios, chivos expiatorios y mistificaciones pretéritas, es el elitismo que ha absorbido a la izquierda. Un elitismo que marca hoy su programa –o su ausencia de él–, que determina su espacio de desarrollo, su actitud, sus aspiraciones y también a quienes se escoge como emisores y receptores de su discurso. En esta coyuntura el anarquismo, concretamente, tiene que plantearse si está dispuesto a elaborar un anarquismo para el Tercer Mundo... Y si no lo está, nos enfrentamos, sin alternativas, a una realidad aplastante y duradera: un fascismo para el Tercer Mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- PROUDHON, P. J. (1984). *¿Qué es la propiedad?*. Ciudad de México: Antorcha.
- RINCÓN, L. (1976). *Cartas cruzadas entre Paul Eluard y Teofrasto Bombasto de Hohenheim llamado Paracelso*, Ed. Los libros de la frontera. España.
- SAUVY, A. (1952). «Trois mondes, une planète», en *L'Observateur*, 14 de agosto, 1952, n°. 118, p. 14.
- SIEYÈS, E.-J. (2012). *¿Qué es el Tercer Estado?* Alianza Editorial. España.

BIODATA

Ruymán RODRÍGUEZ: Es militante de la Federación Anarquista de Gran Canaria, España.

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 290-301
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Colonialidad y rexistencia

Coloniality and Rexistence

Bianca Annette ARIAS CASTRO

bianca_arias_@hotmail.com

Universidad de Guadalajara, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872584>

RESUMEN

La consciencia es un primer paso. Debemos ser conscientes de cómo funcionan estas estructuras de poder y cuál es nuestra ubicación en las estructuras jerárquicas del poder en el sistema del mundo moderno colonial para poder a partir de ahí, crear posibilidades de existencia, de luchas que verdaderamente nos liberen de este monstruo de poder multiforme y multivariado.

Palabras clave: Colonialismo, Lenguaje, Modernidad, Racialización

ABSTRACT

Consciousness is a first step. We must be aware of how the power structures works and where we are located on the hierarchical structures of power in this modern colonial system world to be able to create, from there, create possibilities of existence, of struggles that truly liberate us from this monster. of multiform and multivariate power.

Keywords: Colonialism, Language, Modernity, Racialization

Recibido: 28-09-2019 • Aceptado: 25-10-2019



Hablar de decolonialidad y desde la decolonialidad es hablar desde el olor a sangre fresca de las venas abiertas de los pueblos subalternizados y deshumanizados.... es hablar desde los ojos de mirada perdida de los cadáveres... es hablar desde el dolor insoportable de los pies cansados de las personas encerradas en las comunidades de la vergüenza del mundo que permite todo lo que está pasando.

El pensamiento y el habla tienen una potencia que permite leer la construcción o configuración de la modernidad desde la experiencia del proceso de conquista de colonización. El pensamiento que lleva un proceso decolonial sigue abriendo un monólogo o planteando un monólogo o un intento de diálogo desde la co-constitución de la modernidad europea y occidental que se toma como la primera periferia global y así, al recuperar el pensamiento poscolonial, se abre la grieta para posibilitar que este pensamiento también sea recuperado por otras construcciones de las periferias como es el caso de esta otra periferia de las lenguas indígenas. La perspectiva colonial producida por pensadoras y pensadores de nuestra región se concentran en la mutua racionalidad y co-constitución entre lo occidental colonial y la periferia global que es nuestra América. No es otra cosa que la apuesta arquitectónica en donde se edifica un espacio para una especie de circo romano dirigido y controlado, en donde las armas no son otra cosa que las retóricas, y en donde las retóricas siempre tienden a favorecer a quienes cuenten con las mejores armas, que son en realidad simples y dos: dinero y tecnología. Aquí las de vencer la tiene siempre el discurso dominante, que no es otra cosa que la capacidad de hacer verdadero aquello que se presente como adecuado a un conjunto general de creencias funcionales. Lo que se realiza aquí es una colosal tarea de pulido y plastificado de cerebros: primero se los lima, se le quita la "mugre", las imperfecciones, las aristas, las diferencias, y luego se los plastifica, a imagen y semejanza de las tarjetas de crédito, para que sean luego más fáciles de limpiar y más caminables, menos ajables al paso de los que por nuestras cabezas caminan, y por los hombros de todos.

La lengua es un factor del poder colonial puesto que subyace a partir de estructuras de poder coloniales que tiene más de 500 años de existencia. Porque surge el despliegue de lo que Grosfoguel llama el sistema-mundo-moderno-colonial-capitalista-patriarcal-cristianocéntrico-occidentalocéntrico-blanco-militar. Existe una fobia hacia las lenguas indígenas y estas fobias se nutren de discursos que van a surgir y que van a estar alrededor de una acotación epistémica existencial espacio-temporal estética y podríamos ir complejizando y complejizando este concepto y añadiéndole otras estructuras para tener un panorama claro de lo que significa. Este sistema mundo en el que estamos insertas e insertos, esto que nos presenta el sistema mundo moderno colonial va a hacer referencia a un espacio que va a ser muy amplio. Va a ser un espacio muy holgado, porque va a permitir una amplia heterogeneidad a su interior, pero en última instancia, va a ser una cárcel porque tiene paredes que se construyeron, además, de una forma muy violenta y que van a limitar las formas de imaginar, de pensar, de hablar, de sentir, de ser y de estar en el mundo. Nos presenta quién puede hablar, cómo se puede hablar y sobre qué temas se puede hablar en concreto. Encontramos discursos como el desarrollo, encontramos discursos que van a adoptar en la mayoría de las ocasiones marcos binarios y antitéticos: identidad-alteridad, desarrollados-subdesarrollados; históricamente: los civilizados-bárbaros, metrópoli-colonia, democráticos-oscurantistas, terroristas y todos estos discursos se van a articular muy complejamente entorno al mercado capitalista global, a la idea de raza, al sistema de sexo y género. Van a generar toda una serie de jerarquías globales de sexo y género, jerarquías económicas, jerarquías lingüísticas, jerarquías epistémicas, jerarquías filosóficas, etc. Concretamente, dos de los discursos binarios más importantes a la hora de construir la fobia son los de tradición-modernidad y religión-secularización; pero hay otros discursos que también son importantes en la generación de esta fobia. En 1949, como nos describe Arturo Escobar en su invención del tercer mundo, de golpe dos mil millones de personas se van a convertir en seres subdesarrollados. El discurso de investidura del presidente Truman que va a dar entrada a la era del desarrollo, que va a acabar con la era del colonialismo; es decir, ya no vamos a hablar de metrópoli-colonia; civilizados-bárbaros, sino que ahora vamos a hablar de desarrollado-subdesarrollado y, por lo tanto, se van a transformar las formas político-administrativas-discursivas, pero se van a seguir manteniéndolas mismas estructuras jerárquicas de dominación y de colonización. Van a seguir

perpetuándose esas mismas formas y van a surgir esos discursos del desarrollo. Vamos a asistir al nacimiento de los discursos de pueblos indígenas y desarrollo; el indígena prototípico llamado del tercer mundo que va a reducir, va a simplificar y va a construir las realidades heterogéneas y complejas de todo ese llamado tercer mundo, de esas dos terceras partes de la humanidad y, las va a reducir a esa imagen prototípica de una persona indígena pobre, retrasada, analfabeta, subdesarrollada. Eduard Said es poscolonial, no decolonial, significa que Eduard Said va a concebir el colonialismo y la colonialidad; van a ser una CONSECUENCIA de la modernidad. En contraposición, estoy diciendo, que la colonialidad es intrínseca a la modernidad. Es su otra cara y, por lo tanto, es insalvable la modernidad y tenemos que trascenderla.

Antes de la colonización de lo que hoy llamamos América no quiere decir que viviéramos relaciones armónicas, pero sí cabe señalar que ocurrió un nuevo orden que no se había dado hasta ese entonces y ese nuevo orden que unos le llaman colonial marcó nuevas lógicas raciales que no habían tenido precedentes y una de esas lógicas raciales tienen que ver con la diferenciación entre personas indígenas y no indígenas. Parte de esas diferenciaciones raciales se dan por el lugar de donde venía cada quién, la apariencia, el fenotipo y por la lengua. Las instituciones de educación imponen un modelo de valoración del conocimiento que es colonial y eurocentrista, donde la literacidad occidentalizada tiene más poder que otros tipos de literacidad. Uno de los primeros puentes que tuvieron que tejer fue el aprender el español; quienes se veían obligados a aprender español eran las élites, lo que fue en su momento las élites indígenas porque tenían que relacionarse con los españoles por una cuestión de sobrevivencia. Otra cosa de las importantes que tenemos que saber cuándo queremos entender el tema del fenómeno del racismo lingüístico es que los indígenas accedieron en su momento a los seminarios sobre lenguas indoamericanas o seminarios sobre lenguas así como los franciscanos aprendieron lenguas indígenas con el motivo de la evangelización; el fenómeno de indígenas letrados o de indígenas que accedían a estudios especializados no es nuevo. Sin embargo, los indígenas rechazaban contundentemente estos estudios especializados en español o en latín; había indígenas letrados que querían acceder a estos seminarios en lenguas indoamericanas o en latín, pero porque sostenían que accediendo al castellano podrían recuperar parte de lo que les habían quitado los españoles. Es un dato para analizar el fascismo lingüístico. Pasan décadas, siglos después del proceso de colonización cuando comienza lo que hoy conocemos como el Estado-Nación en el siglo XIX donde se da el momento de la pérdida de lenguas indígenas. La generación del Estado-Nación generó políticas claras para lo que entendía como ciudadanos o pueblo van a ser palabras que se van a usar con mayor frecuencia pero que van a estar relacionadas con la educación y esta educación va a ser impartida en español y para la gente que habla español. Eso es un factor para la disminución de hablantes de lenguas indígenas. Otro factor es que, si bien no existían políticas de castellanización, sí hubo prácticas de desplazamiento, re-colonización, blanqueamiento y genocidio. Bajo discursos como ciudadanía, equidad, se genera un paraguas discursivo para esconder, muchas dinámicas de desigualdad racial. Para el siglo XX el proyecto nacional Post-revolucionario se ven políticas de castellanización muy claras como la castellanización total, el bilingüismo y luego la interculturalidad. No te daban trabajo si hablabas una lengua indígena, se castellanizaba a los niños en las primarias y el bilingüismo se veía como mera transición para llegar a la castellanización. En el presente persiste el rechazo a las lenguas indígenas que no es otra cosa más que racismo lingüístico y que es una de las características anti-indígenas aquí en México. Las lenguas indígenas no se consideran lenguas institucionales, por ejemplo. Estas dinámicas tienen un fundamento colonialista y no escapan a la lógica de dominación en la producción de conocimiento impuesta desde la colonización de América y que sigue vigente a través de la colonialidad del poder y del saber. Como defiende Quijano (2000), con la modernidad se inventa la raza y con ella se reestructura el poder, a nivel mundial, con base en relaciones de superioridad/inferioridad justificadas por la superioridad racial y el patriarcado. Al fundarse como centro del poder mundial, Europa no domina a los otros continentes del mundo materialmente sino también coloniza las subjetividades, la sexualidad, la lengua, la producción de conocimiento y la racionalidad. Las relaciones de poder, desde entonces, se estructuran con base en diferencias jerárquicas representadas por los siguientes binomios: hombre/mujer, blanco/no blanco, europeo/indígena, moderno/tradicional, racional/irracional. Eso es posible

debido a la legitimación e imposición de la racionalidad eurocéntrica como hegemónica de la modernidad. En ese sentido vale la pena aclarar que el eurocentrismo no es especificidad de los europeos sino de aquellos que fueron educados bajo las lógicas del capitalismo mundial y lo reproducen. Como afirma Seth (2009), la ciencia es una construcción moderna, y colonial, que históricamente se ha apropiado de conocimientos construidos en diversas partes del mundo y los ha ubicado en el desarrollo de una manera muy específica de racionalidad eurocéntrica.

Actualmente esas relaciones de poder son más complejas y esas posiciones no son fijas; el norte global no necesariamente es una zona ubicada geográficamente, sino que tiene una resignificación geopolítica, y estas relaciones de poder dieron lugar a gente menos privilegiada, violentando epistémicamente al ignorar saberes y proponiendo conocimientos acerca de ellas que tenían como base un desarrollo histórico cuyo futuro está en las "conquistas políticas" del Norte/Occidente.

Los colonizados en general (y los indígenas en particular) se hayan ausentes. Encerrados entre pasados inexistentes y presentes y futuros sustraídos. Convertidos en ecos huecos de las voces que nos gobiernan, nos oprimen, nos invisibilizan, subalternizan y colonizan. Enredados en la espiral de violencia y muerte que sacude todo nuestro ser y nos ahoga en la más profunda inconsciencia... Cómo olvidar el olvido, el genocidio, el epistemicidio, si es la única realidad que hoy vivimos.

La autonomía de las miradas nos lleva a la autonomía de las voces, y en ese sentido las propuestas de Kaltmeier (2012) y Rufer (2012) nos dan pistas acerca del problema de la autoridad científica. Kaltmeier propone, para resolver las jerarquías, que se trabajen con un modelo dinámico de interacciones en constelaciones en donde se posicionen a los actores con relación a los otros y Rufer escribe sobre la importancia de que las hablas de todos los participantes, y no sólo de los investigadores, sean legitimadas como discurso. Propone, así, un ejercicio de escucha que va más allá de la organicidad: es un ejercicio político que tiene como perspectiva la horizontalidad discursiva a través de la actualización de los discursos que en las relaciones entre saber y poder son pronunciados por sujetos subalternizados. Kaltmeier también apunta la importancia de descolonizar la centralidad de la autoridad científica moderno-colonial y abrir espacios a otros discursos y otras formas de hacer los textos científicos. En su trabajo con campesinos indígenas en el cantón Saquisilí (Ecuador), hizo un texto polifónico y usó elementos narrativos y de escritura heterogéneos para producir un texto que pudiera ser interesante tanto para el contexto académico como para las y los indígenas con quienes trabajó. Sin embargo, el problema de la autoridad no estuvo resultado porque las reglas del contexto académico todavía funcionan bajo la autoría individual de los investigadores. Este impase aún no tiene solución debido a que los textos académicos son escritos para personas que están al interior de los centros universitarios y deben seguir ciertos estándares para garantizar validez. Sin embargo, el autor propone que en los trabajos discutamos la cuestión de la escritura y de la autoridad, siendo parte importante de los métodos horizontales.

La sociedad basada en principios oceánicos en donde el pez más grande se come al más pequeño, sistema a través del cual los evolucionistas se justifican y hasta el mejoramiento de las especies, y por supuesto, la grandeza natural del sistema capitalista, se incomoda únicamente cuando debe comprender que existen otras formas de supervivencia iguales o mejores para determinadas especies en su conjunto. Para esta ideología no existe la "clase" o el "conjunto", sino que todos los organismos vivos deberían seguir tal inercia de la naturaleza pues es lo mejor que pueden hacer por su "gloria" de supervivencia; en esta coordinada, lo más útil es abrir bien la boca y tragarse al más pequeño, sin preocuparse por que la boca del más grande se avecine y nos trague. Mi pregunta es ¿Quién realmente será quien sea favorecido por esta ideología? Seguramente aquel pez que se siente tan grande que ya no tenga temor alguno de estar en el medio siquiera de la cadena: es decir, esta ideología es la promoverán los poderosos como forma existencial más propicia para SU SUPERVIVENCIA. Pero la realidad muestra otros detalles, algunos inclusive naturales: especies como las hormigas, verdaderos triunfos de la lucha por la supervivencia, justifican su existencia con base en otros principios, que no son justamente los del individualismo descarnado, ellas trabajan en conjunto

haciendo que la suma de sus pequeñeces terminen siendo un duro escollo para cualquier animal más grande (salvo quizás para el oso hormiguero que se sirve de ellas), pero el caso es el siguiente: ningún pez por más grande o bocarrón que se presente, podrá comer tranquilamente si un conjunto de otros peces, más pequeño y supuestamente destinados a comer a otros más pequeños y ser comidos por los más grandes TOMARA LA DECISIÓN DE ENFRENTARSE A SUS CAZADORES Y EVALUARA LAS CONDICIONES DESDE SU PROPIA PERSPECTIVA. Esto simplemente no cambiaría quizás las naturalezas, pero si las condiciones y debería frenar el avance de ciertas ideologías que solo intentan convencer que está en la naturaleza este tipo de principio, y desde ese momento, este "principio natural" debería ser refutado.

Los conocimientos del otro, adaptados al aparato científico-colonial lo que se conoce actualmente por "Occidente" se fundó como detentor de un patrón de racionalidad y producción de conocimiento distinto y superior. De ahí, la urgencia, aún vigente, de pensar métodos que rompan con este patrón, que sigue dominando el contexto académico y de producción tecnológica. Quienes no se adaptan a esta lógica o no pertenecen a la cultura Occidental fueron contruidos por la "ausencia" de conocimiento.

Quizá sería necesario repasar algunas cuestiones relacionadas a las distintas interpretaciones que los pensadores más agudos de nuestro tiempo (o retóricamente más talentosos, o simplemente MAS CANONIZADOS POR LOS MECANISMOS DE PODER) hacen en torno al estado actual de nuestra sociedad, como también, conservar la suficiente perspicacia para, como proponía Walter Benjamin, "pasar el cepillo a contrapelo", pero ya no a la "Historia", sino a la distintas historias, por más actualizadas que se nos presenten, que hacen referencia a aquella, es decir, aquel ejercicio del que tanto de jactaba Nietzsche de "mirar las manos (intenciones ocultas) de los filósofos", o lo que es lo mismo, prestar atención al puño cerrado que suele acompañar al "dedito que señala la luna". Estoy convencida que casi siempre no se ocultan malas intenciones personales en las producciones intelectuales, pero sí graves errores forzados que hacen referencia a malas intenciones ajenas que, a fuerza de la inercia del poder, han logrado enajenar la producción intelectual.

Habitualmente la cuestión de las mujeres y el feminismo se ha tratado desde una lógica binomial, antitética y los discursos han rondado sobre sobre la cuestión de si es compatible o incompatible. Lo que yo quiero aquí es romper esta lógica dicotómica a través de la cual se ha tratado el tema habitualmente por parte de numerosas académicas, pero también de las propias feministas ya que tanto unos como otros, de maneras muy diferentes, obviamente, y partiendo de puntos de vista muy diferentes; tanto los discursos de la compatibilidad como los discursos de la incompatibilidad acaban por homogeneizar y encarcelar los discursos en unos conceptos y en unos marcos que tienen efectos coloniales perversos. Y como dicen Gimeno y Monreal, se ha caído en la trampa de ir de lo subalterno contrahegemónico y de ahí a lo resistente. El panorama es muy complejo, muy heterogéneo, han caído en la práctica de homogenizar un panorama de movimientos de mujeres y feminismos que son sumamente diversos; hay que estudiar caso por caso; hay que localizar y hay que concretizar para poder ver. Normalmente en todo movimiento que parte desde la cosmovisión y del proceso de descolonización como un movimiento de liberación profunda en sí mismo para liberar a todos los seres humanos. a partir de estos movimientos de liberación se pueden diseñar estrategias de liberación entorno a diversas variantes como es el sexo y el género. Normalmente en todos estos discursos ha habido dos dicotomías que son sumamente problemáticas y que a veces las propias mujeres han asumido estas categorías.

Yo quiero presentar o quiero proponer una manera radicalmente diferente de acercarnos al tema de las mujeres del feminismo porque, desde mi punto de vista, no podemos tratar el tema de feminismo, de las mujeres sin ser conscientes de que estamos todas y todos en los discursos que se generan hoy en día están insertos en el contexto de lo que ya había mencionado Ramón Grosfoguel llama "e sistema-mundo-moderno-colonial-capitalista-patriarcal-sexista-racista-blanco-militar-cristianocéntrico-occidentalocéntrico". Con esta palabrota me estoy refiriendo al sistema global que se despliega a partir de los siglos XV y XVI con el genocidio de las Américas y el genocidio de los musulmanes de Al-Ándalus. A partir de ahí, Europa se va a apropiarse de las rutas internacionales de comercio y contra el mito occidental que habla de Grecia como el

centro del mundo y esa versión lineal de la historia, por primera vez Europa será centro del mundo. A partir de ahí, vamos a tener la base para que se dé la modernidad en el siglo XVIII y que tendrá otra cara que va a ser la de la colonialidad como algo intrínseco a la modernidad y no como una consecuencia de la modernidad. Entonces me estoy refiriendo al sistema global que instituye e institucionaliza la sustracción y transferencia sistemáticas de los recursos materiales, culturales, espirituales y humanos de dos terceras partes de la humanidad hacia una tercera parte de la humanidad y este sistema está basado en una serie de discursos que toman marcos binarios y antitéticos (identidad-alteridad; nosotros-los otros; tradición-modernidad; desarrollados-subdesarrollados; democráticos-retrógradas, etc.) y que van a enredar entre ellos, que van a generar toda una serie de jerarquías etno-raciales, sexuales de sexo-género, de clase, económicas, lingüísticas, etc., y que se van a articular entorno a tres ejes: el sistema capitalista global, el sistema de sexo y género y la idea de raza. Este sistema se basa en una doble dictadura, en una forma de gubernamentalidad: una visible y otra invisible. Porque el pensamiento occidental como bien señala Boaventura de Sousa Santos y como mucho antes identificado por Frantz Fanon, es un pensamiento que se basa en la formación de líneas abismales donde entorno a la línea de lo humano se van a generar una serie de jerarquías, se va a construir el "ser" en contraposición a un "no ser" que va a ser invisible. Los conflictos en la zona del "ser" se van a solucionar mediante técnicas de regulación y emancipación. Sin embargo, en la zona del "no ser", las técnicas de solución de conflictos van a ser la violencia directa, el realismo político y esto lo estamos viendo: nos manifestamos aquí y pueden, a lo mejor venir unos policías como en muchos en un caso donde hay un escándalo pegar a alguien, reprimir de algún modo; pero si nos manifestamos por algo que realmente les roce, perpetúan genocidio. En la zona del "no ser" está permitida todo tipo de violencia porque los sujetos coloniales están contruidos como infrahumanos. No son, en realidad sujetos, sino objetos coloniales. En este contexto, ¿Cuáles son las posibilidades de existencia de los feminismos, de los discursos de los feminismos? Los medios de comunicación han tenido papel muy importante en la proliferación y desarrollo de estos discursos, la academia también ha desarrollado estos debates, internet, las redes sociales, etc., pero existen dos estructuras que son básicas para identificar cuáles han sido las condiciones de posibilidad de existencia de los feminismos y las propias feministas hablan de que sus discursos se articulan como lucha en contra de la fobia y del patriarcado. Yo voy a hablar desde una perspectiva diferente.

El Estado es un proyecto colonizador que no coincide con el proyecto de las autonomías y de la restauración del tejido comunitario.

Lo que sucede con los discursos coloniales desarrollistas, feministas, democratizantes, etc., es que son una forma de violencia directa, pero al no tener una relación directa, o sea, que es una forma de violencia brutal, pero al no tener una relación directa, no se ve la relación de que esos discursos producen y justifican la muerte y aniquilación física y material de seres vivos y personas reales como todos nosotros. La fobia se produce a través de la invención, de la creación de un objeto colonial pasivo de intervención. Inserta también lo que llamo la cárcel epistemológica existencial. Es un calabozo que impone el sistema mundo moderno colonial en el que se impone quién puede hablar, cómo se puede hablar y sobre qué temas se puede hablar, quién tiene un lugar de enunciación desde el cual poder hablar. A través de qué términos y discursos es posible ejercer la enunciación y también sobre qué perspectivas y ángulos vamos a hablar: hablamos desde la opresión, desde la guerra en los términos que se impone que debemos hablarlo. Creo que esta perspectiva, este proceso de descolonización de los conceptos es muy útil porque va a lograr trascender el debate sobre si es un fenómeno nuevo o si es un fenómeno viejo y yo pienso que todo esto es una momia con vestido nuevo. Una momia tan terrorífica porque tiene estructuras, subyacen a ellas estructuras de dominación y de poder que van desde los siglos XV y XVI y lleva vestido nuevo porque los discursos coloniales se han ido transformando a lo largo de la historia. Primero eran gente sin alma, luego gente con el falso dios, luego eran gente que se tenían que liberalizar, luego se tenían que democratizar, luego se tenían que desarrollar, hasta llegar al día de hoy.

Ponerle cuerpo no sólo a los investigados como también a las y los investigadores es una cuestión que me preocupa en las producciones de las Ciencias Sociales en espacios universitarios porque definitivamente, nuestro cuerpo, nuestra subjetividad y nuestro género influyen en nuestro trabajo y en cómo somos percibidos y leídos por los otros. Además, es necesario también criticar la autoría como un constructo universal exclusivamente masculino en las Ciencias Sociales. La ciencia moderna, lo que actualmente entendemos como tal disciplina, es la puesta en práctica de una cosmovisión nacida en el preciso momento en el que el humano asume la actitud burguesa y colonial ante el mundo, el humano capitalista, el moderno, el cartesiano o el empirista, coinciden en representar al mundo como aquello externo, material (y entiéndase "materia" en el sentido aristotélico como aquello que está presto a ser moldeado y recibir la "forma") que debe ser "formado" a voluntad del "sujeto", fundamento de todo lo existente; pero esas formas que proyecta el hombre de la modernidad, son las formas que asume el hombre burgués, el héroe del capitalismo. El "mundo", en el que se incluye a los otros hombres, que a la vista del propio Descartes se le presentan como máquinas carnales, pasa a ser en potencia una enorme mercancía, el valor de las cosas se mide por la capacidad de ser compradas o vendidas, tal el caso de la reaparición en gran escala del tráfico de esclavos como meros instrumentos productivos, de inmediato se percibe que lo importante es la manipulación de la naturaleza y de los humanos, el esfuerzo por perfeccionar la herramienta de dominación, la ciencia, es el esfuerzo por dominar el entorno y convertirlo en mercancía. Es por ello que la ciencia descansa en esta idiosincrasia, no puede negarse a ser el instrumento por excelencia del hombre del capitalismo, deberá servir para lo que ha nacido, deberá aplicarse denodadamente en descubrir los modos de afectar las cosas para generar de ellas ganancias materiales; si se aplica a la medicina será para satisfacer una necesidad de lucro en base a esta, si se aplica a la física será para obtener la clave no de las cosas, sino de la fabricación de los instrumentos, a Edison y a Tesla les importaba menos las luces en las casas que los dólares en sus cuentas; si la ciencia se aplica a la psicología, no será para descubrir la profundidad de la existencia humana, sino para descubrir los modos de dominar las conductas: a ningún lacayo científico del capitalismo le interesará como hacer a los hombres más libres, esto no entra en los planes de dominación de la "materia". Pero ¿está la ciencia afectada terminalmente por esta idiosincrasia? Supongo que sí mientras deba nutrirse de los capitales para su existencia, se convierte en un parásito que existe únicamente a costa de engordar las arcas de los capitales. Esa ciencia social se constituyó con base en una supuesta objetividad y neutralidad que trae como punto ciego las desigualdades entre hombres y mujeres y, más profundamente aún, la dominación de las segundas por los primeros. En las últimas cinco décadas, aproximadamente, los estudios sociales del género se han constituido en las universidades a través de una gran cantidad de trabajos de campo y de investigaciones teóricas y epistemológicas. De esta manera, a través de la confrontación de trabajos empíricos y de un proceso de institucionalización multiforme, los estudios de género franceses se insertaron en los cursos universitarios. (Chabaud-Rychter et al., 2010)

Para recuperar un ejemplo que rompe con las teorizaciones occidentales-coloniales que, al separar lo teórico de lo empírico, homogenizan a los indígenas bajo presupuestos occidentales en contextos cuyas historias fueron borradas por la dominación también epistémica de las colonizaciones y del imperialismo en el nuevo orden mundial, la subalterna no ha sido inscrita desde los términos racionales/racionalizadores de la ficción eurocéntrica que colonizó la narrativa histórica bajo sus términos y visiones de mundo, borrando las otras historias y relegándolas a un apartado de su "progreso". La racionalidad eurocéntrica se ha valido de los binarismos hombre/mujer, blanco/indio, racional/emocional, para deslegitimar a los sujetos que no pertenecen a las primeras categorías de la narrativa histórica y relegándolos (pese a toda su heterogeneidad) a las segundas. En este sentido, ha relegado también su heterogeneidad misma. Spivak (2010), en la relectura de su conocido texto "Can the subaltern speak?", complejiza, a través del análisis del "sati" en la India (práctica de autoinmolación realizada por las viudas), la posición "subalterna" que, más allá de ser esencializada en la figura de lo "indio" o "mujer" u "otro con relación a lo 'occidental/europeo/macho/adulto/blanco', es heterogénea. En esta heterogeneidad la autora problematiza

las esencializaciones de términos como raza, clase y género, aunque los analice como centrales en la comprensión de las posiciones subalternas resultadas del colonialismo y del imperialismo pos-colonial.

El texto de Spivak tiene una doble respuesta, aparentemente contradictoria_ el subalterno no puede hablar/ la subalterna no puede hablar; pero, sí, la subalterna puede hablar/el subalterno puede hablar, y puede hablar, por ejemplo, en su texto, cuando trae el acto del habla de mujeres que tuvieron sus discursos y vidas borradas de la inscripción histórica. La cuestión no es que la subalterna no hable, sino que no es escuchada.

La propuesta de los métodos horizontales formulada por Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier (2012) tiene como preocupación central la violencia epistémica que la ciencia moderno-colonial ha reiterado durante siglos al estudiar pueblos que son *otrficados* por la razón occidental y que, por ende, tienen saberes y horizontes históricos distintos. Una de las preocupaciones centrales, asimismo, es la representación que las Ciencias Sociales (principalmente la Antropología) hizo de culturas distintas a las Occidentales, y retoman, en ese sentido, la crítica de autorxs poscoloniales (entre ellos Edward Said, Gayatri Spivak y Ranajit Guha). Esta discusión ha surgido a partir de que representantes de la cultura occidental han creado una representación “exótica” de lo Oriental, que no considera la auto-representación. Critican, en este sentido, la disparidad en las relaciones de poder entre las perspectivas científico-occidentales y los saberes que circulan en culturas cuyos estándares de producción de conocimiento responden a lógicas divergentes de racionalidad. La científico-occidental es una entre tantas otras maneras de construir conocimiento. En la lógica de representación clásica de la Antropología y de otras ciencias sociales, la autoridad científica ha sido sobrevalorada y las y los investigadores, en este sentido, hacen una fuerte crítica a la idea de “objetividad”, por un lado, y a la ausencia de planteamientos dialógicos donde los puntos de vista y representaciones de investigadoras e investigados, así como sus teorizaciones, estén presentes en términos de igualdad discursiva.

El cuerpo colonial es una clave para leer los cuerpos, basada en un mapa cognitivo, que se significa a través de la imbricación sexo/raza, categorías históricas que no son hechos biológicos sin construcciones sociales naturalizadas en características fenotípicas y morfológicas que cambian contextual e históricamente. Pese a que la “sexualización” y “racialización” de los cuerpos existían en contextos anteriores a la conquista de América (Shohat & Stam, 2006, Federici, 2004; Segato, 2015), ambos procesos se imbricaron y no son posibles de ser leídos uno sin el otro desde que se instauró, con la conquista de América y con el capitalismo, la modernidad colonial.

El mapa cognitivo del cuerpo colonial enmarca la lectura de la materialidad de los cuerpos y los clasifica a través de procesos mutuos e inseparables de sexualización y racialización. En la construcción escritural de este cuerpo, el Estado legitima el cuerpo de los hombres considerados blancos como el cuerpo universal, suponiendo que estos no han pasado por procesos de racialización y sexualización (ser blanco y hombre, por ejemplo, es ser racializado y sexualizado, pero dicha racialización y sexualización se invisibiliza). El cuerpo colonial no es sólo aquel cuerpo que es considerado oprimido desde una estereotipia histórica, como cuerpos morenos, negros, mestizos, indígenas, mujeres, homosexuales, trans y/o bisexuales, sino también los cuerpos que se legitiman por las instituciones como universales, los cuerpos blancos de hombres, heterosexuales, que son también categorías de procesos de sexualización y racialización y representan particularidades, en este sentido. Su universalidad no es real: es construida y, por lo tanto, imaginaria.

Las desigualdades epistémicas obedecen también a una cuestión lingüística que permea la idea de “cuerpo colonial”. Aquellos cuerpos que son sexualizados a la par que racializados y representan la “universalidad” en términos de poder, que son los hombres blancos, están vinculados históricamente, a nivel global, al dominio de un lenguaje, legitimado por las instituciones educativas oficiales y por los estados-nación y, aunque cambien contextualmente, coinciden en la superioridad científica de los métodos de producción de conocimiento que usan el texto escrito, con determinados léxicos a depender las disciplinas.

Aprender con el cuerpo y aprender con libros son dos modalidades distintas que no pueden ser relacionados en términos jerárquicos. La inteligencia de lo letrado no es superior a la inteligencia del cuerpo, aunque haya una relación de poder colonial que jerarquiza estas dos formas de conocimiento.

Para hablar de sexismo/racismo epistémico, retomo algunas discusiones acerca del "racismo institucional", ya que esta parece ser la estructura que avala la reproducción de poder a través de mecanismos lingüísticos que desembocan en desigualdades epistémicas entre las ciencias asociadas históricamente a distintas ciencias.

Sexo y raza en la modernidad colonial que vivimos hoy y ayer, están imbricados. Debido a ello, haré una revisión de algunas discusiones sobre racismo y racismo institucional para desarrollar una perspectiva donde sexismo y racismo son parte de un mismo proceso institucional: resultados de la racialización y sexualización de todos los cuerpos que participan en las tramas de instituciones oficializadas por el Estado, entre ellas la institución médica, cuya corporación además tiene enorme prestigio globalmente. Se ha sufrido un proceso de colonización y ese proceso de colonización también ha colonizado sus estructuras de poder y el patriarcado que se tiene ahora es un engendro patriarcal que ha surgido de esa colonización. ¿Qué significa esto? Significa que no podemos hablar de patriarcado si no podemos hablar de colonización y significa que no podemos hablar de las diferentes estructuras de poder si no las observamos desde la interseccionalidad que también nos han enseñado las feministas negras y las postcoloniales, las y los indígenas. Porque no es lo mismo el patriarcado que el patriarcado+raza; no es lo mismo el patriarcado+raza que el patriarcado+colonización+... qué se yo. Tenemos que estudiar cómo funciona el poder en cada caso concreto. No podemos concebir estrategias de lucha globales unificadas cuando los contextos son diferentes y el poder funciona de maneras diferentes en los diferentes contextos. Tenemos que ver cómo el poder ha dominado, subyugado y ha subalternizado a las personas para, a partir de una consciencia de cómo funciona ese poder, concebir luchas, concebir estrategias de liberación que sean efectivas y que no nos reinserten una y otra vez en la colonialidad del sistema mundo moderno colonial. Creo que necesitamos una revolución, otra revolución. Una revolución que tiene que ser simultáneamente, decolonial, una revolución anticolonial, antipatriarcal, antisexista antirracista y anticlasista y una revolución que tenemos que concebir desde nuestros propios conceptos.

El pensamiento contemporáneo está preso en lo que yo denomino la colonialidad de la religión y con colonialidad de la religión me refiero a la religión como un aparato de poder occidentalocéntrico y cristianoocéntrico a través del cual se han colonizado todas las demás formas de espiritualidad posibles en otras civilizaciones, no las formas otras posibles de ser y estar en el mundo a través del epistemicidio, porque esas epistemologías otras se han silenciado, se han invisibilizado; entonces existe un nuevo reformulamiento del pensamiento de acuerdo a unas categorías que son las de la modernidad occidentalocéntrica y cómo todo ello ha afectado posteriormente a la formación de los estados nacionales y a la apropiación e instrumentalización de los regimenes dictatoriales que se apoderaron de las comunidades indígenas. También hablo de la imposibilidad de un diálogo porque estamos utilizando las categorías cristiano-céntricas y occidentalocéntricas para entender otras formas de ser y de estar. Otro sistema de valores completamente diferente según esas categorías, según una experiencia local y concreta que se ha elevado al rango de universal. Cuando esto no es así.

La fobia a lo indígena como un aparato de poder colonial es una fobia que es triplemente generalizada en el sentido de: quién genera la fobia hacia lo indígena, que es el sistema global que es intrínsecamente patriarcal; a través de cómo se genera la fobia, que es a través de lo que yo denomino un objeto colonial que sería algo como esas otras mujeres del "tercer mundo" de las que hablaba Mohanty, que sería un objeto (objeto en tanto el sistema le posee la potencialidad de poder ser y estar en el mundo) colonial, pasivo, de intervención, sumiso, subyugado, analfabeto, retrógrado, etc. a través del cual se va a representar la realidad de la más mil ochocientos de personas a lo largo y ancho del mundo y se va la realidad personas y se va a crear un área cultural. Si bien la descolonización de la mirada de los y las investigadoras es un problema

común a muchos contextos, debido a que la colonialidad del poder opera a nivel global, no habría una receta única: la manera en cómo las diversas categorías inciden en las relaciones de poder en la construcción de los saberes es necesariamente local. Local porque, por un lado, la relación entre los conocimientos científicos y los conocimientos científicos y los pueblos en donde la Ciencia no es la forma privilegiada de saber cambia contextualmente, y porque, por otro lado, la manera en cómo cada contexto en donde la Ciencia es la forma privilegiada de saber retoma los elementos de la estructura de poder global-científico-moderno-colonial es específica.

Cuando hablamos de la fobia indígena resignificándolo como un aparato de poder colonial que está ligado a la producción de poder por el sistema global en el que estamos insertos todos, las estrategias que vamos a poder pensar para luchar contra esa fobia tienen que ser estrategias que partan desde una convicción y una lucha profundamente anticapitalista, anticolonialista, anti patriarcal, anti clasista y pensando que todas esas estructuras de poder que están atadas y enredadas unas con otras. Entonces estamos hablando en realidad de algo bastante grande, porque no es nada fácil luchar contra un sistema que está profundamente arraigado, incluso en nuestras formas de identificar-nos. Hablamos de microcolonialidades en nuestras formas de hablar, de ser, de pensar y de saber, pero todo empieza por la consciencia.

Uno de los pocos pensadores occidentales que ha adoptado la visión decolonial es Boaventura de Sousa Santos, creo que por ahí está el camino. Creo debemos descolonizarnos y debemos repensar los discursos que han violentado contra todos los otros porque los discursos feministas, hegemónicos, desarrollistas, democratizadores, de liberación, han supuesto unos aparatos de poder y dominación salvajes que han sido la coartada para la colonización del resto del mundo.

El pensamiento indígena contemporáneo a diferencia de lo que la mayoría de los pensadoras y pensadores identifican y están perdidos en debates, completamente desubicados desde mi punto de vista; la profunda crisis que vivimos, a diferencia de lo que se ha identificado como una lucha para ubicarlos y por comprender cómo van a encargar eso llamado tradición con eso llamado modernidad. a diferencia de eso, yo pienso que la crisis del pensamiento indígena contemporáneo se halla precisamente en esa ecuación binomial de la tradición y la modernidad y ahí entonces me estoy situando en lo que llamo "la colonialidad espacio-temporal", porque ni la tradición es la tradición, ni la modernidad es la modernidad. Porque la tradición de la que se habla no es sino un engendro de la modernidad occidentalocéntrica, de la modernización occidentalocéntrica del pensamiento indígena y la modernidad de la que se habla es una modernidad local y concreta occidentalocéntrica y cristianocéntrica que se ha elevado a lo universal y que se violenta contra el resto de epistemologías, de culturas y de seres en el mundo. Eso por un lado, por otro lado, y hay una cuestión esencial y es que este pensamiento a partir del siglo XVIII y XIX con los procesos de descolonización, los discursos del reformismo que si bien proporcionaron muchas cosas buenas a las sociedades como la perspectiva de acción social, como acción política y social dentro de las sociedades, cometieron errores que en su momento era la mejor manera de producir esos discursos, porque en su momento la situación que se vivía y de crisis profunda, se veía como que lo occidental era el modelo a seguir, era la cumbre y entonces todos los discursos que se produjeron, se produjeron respondiendo a esos marcos occidentalocéntricos, donde la modernidad occidentalocéntrica se situaba en el objetivo a lograr. Eso proporcionó la base posterior de los Estados Nacionales, donde las élites dictatoriales, gubernamentales que luego se van a hacer con el poder y que la colonización dejó, esas élites van a instrumentalizar y van a cristianizar produciendo la colonialidad de la religión. A partir de ahí se van a adoptar unos códigos de familia. Un monólogo ciego y sordo porque cada uno habla de cosas diferentes, nadie sabe lo que está hablando el otro, nadie entiende al otro. El pensamiento colonizado que llega hasta el día de hoy creo que esa revolución de la que estoy hablando debe partir de cuestionar y de visibilizar todo lo que se esconde detrás de él y pienso, porque muchas veces me han preguntado: "Ante la colonialidad, ¿qué podemos hacer?" pensando en todos estos mecanismos microscópicos microcoloniales que se han metido en nuestro ser, en nuestra forma de saber, en nuestra forma de pensar, en nuestra forma de desear, en nuestra forma identificarnos, en

nuestra forma de tratar con la naturaleza, con la materia, con todo... En el contexto en el que estamos hoy, la consciencia es el primer paso. Creo que debemos concienciarnos de cuál es nuestro lugar en las estructuras de poder del sistema-mundo, porque si no somos conscientes de cuál es nuestra ubicación en esas estructuras de poder, no vamos a hacer nada y a partir de una primera consciencia de nuestra ubicación en el "no ser", en nuestra ubicación como infrahumanos, en nuestra ubicación como sujetos dominados, vamos a poder entonces, a partir de ese momento, crear las posibilidades de existencia de una verdadera estrategia de liberación.

Nunca hay que olvidar que somos cuerpo, a enseñarnos y representarnos como sujetos que producimos ciencia, en nuestros contextos, de formas diferentes, rompiendo, en parte, el estereotipo de que sólo los hombres blancos hacen teorías (principalmente las consideradas "generales", algo imposible de ser porque ningún cuerpo es capaz de tener una perspectiva general sobre nada). No rompemos, con este texto, obviamente, las estructuras que nos siguen estereotipando y marginando de la producción científica en espacios que mueven mucho capital (cultural, político, económico), pero fisuramos el orden, reexistimos, cotidianamente, entre interacciones-textos que por lo menos nos avalan con relación a nuestro alrededor.

Todo trabajo científico es empírico en el sentido de que todo texto es una producción corporal. El texto se enuncia en el cuerpo, desde las teorías-prácticas junto a otros cuerpos; mi texto escrito aquí enuncia, en su cuerpo, lo que fue escrito con todo mi cuerpo, a partir del contacto con otros cuerpos. Mi perspectiva es limitada por mi experiencia y por la imposibilidad de captar en la totalidad las experiencias de afección. Hay afecciones que se vuelven experiencias; hay otras que no, debido a nuestra limitación humana para aprehender partes de cosas y no su totalidad: mi definición de ser un cuerpo.

Quizás sea redundante, pero es importante decir que algo como "conocimiento objetivo" no existe. El conocimiento y su producción es siempre un resultado de interacción entre cuerpos, donde juega más la subjetividad de los participantes que una supuesta "objetividad" universal. De hecho, la universalidad surge de una especie de "desracialización" y "dessexualización" tramposas del sujeto blanco-hombre: los cuerpos que históricamente fueron racializados y sexualizados como hombres blancos, para diferenciarse de otros cuerpos también racializados, como negros e indígenas, y sexualizados, como mujeres y personas no-heterosexuales, durante la modernidad, fueron ocultando su racialización y sexualización del discurso de las instituciones oficiales, para proponerse como sujeto universal. Sin embargo, la objetividad es ella también resultado de los procesos de racialización/sexualización, desde que en general no se critica como "subjetivas" las producciones académicas de los sujetos que son leídos como hombres blancos.

La única forma de hacer ciencia es siendo un cuerpo (y todos los cuerpos aprenden entre aciertos y equívocos, en el caso de las ciencias médicas, a cómo cuidar otros cuerpos). Tienen, también, perspectivas distintas a las de otros cuerpos. Hay cuerpos que se dedican específicamente a cuidar a otros cuerpos como vocación de oficio: y esos cuerpos son también limitados, ellas y ellos, a aprender con las personas a quienes atienden y con teorías emanadas tanto de cuerpo-escrituras como de escritura-cuerpos.

Las ciencias son un trabajo cotidiano, hecho por cuerpos, y no dependen de una inteligencia amorfa para hacerse. De hecho, tal inteligencia amorfa no existe (y, por lo tanto, nadie es capaz de ser objetivo). Nadie es receptor inmediato de todo lo que se ha escrito sobre un tema. El "nombre propio" del conocimiento reconocido por las instituciones gubernamentales no es resultado de la producción de conocimiento en soledad, sino de la posibilidad de volver muchos conocimientos un texto escrito, avalado por una institución. Sin embargo, la lectura de los cuerpos coloniales ha ido dibujando, en un proceso de larga duración, que sólo ciertas formas de sexualización y racialización (blanquedad, heterosexualidad, masculinidad) están directamente asociadas a la producción de un conocimiento científico validado por las instituciones. Todas las otras formas de sexualización/racialización, aunque permeen el espacio universitario oficial, están en desventaja, si leemos las relaciones de poder bajo la clave del cuerpo colonial.

BIBLIOGRAFÍA

- CHABAUD-RYCHTER, D.; DESCOUITURES V.; DEVREUX, A.-M. & VARIKAS, E. (2010). *Sous les sciences sociales, le genre. Relectures critiques de Max Weber a Bruno Latour*. La Decouvert.
- CORONA BERKIN, S. (2007). *Entre voces. Fragmentos de educación entrecultural*. Universidad de Guadalajara.
- CORONA BERKIN, S. (2012^a) "La intervención como artefacto de investigación horizontal" en Daniel, P., & Sartorello, M. R. *Horizontalidad, diálogo y reciprocidad en los métodos de investigación social y cultural* (No. 300.01 H6).
- CORONA BERKIN, S. (2012b). "Notas para construir metodologías horizontales" en Corona Berkin, S. y Kaltmeier, O. *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Gedisa, España. Pp. 85-109.
- CORONA BERKIN, S. & Kaltmeier, O. (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Gedisa, España.
- FEDERICI, S. (2004). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.
- KALCKMANN, S.; Santos, C. G. D.; Batista, L. E. & Cruz, V. M. D. (2007). Racismo institucional_ um desafio para e equidade no SUS? *Saude e sociedade*, 16, 146-155.
- MOHANTY, C. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial. L. Suárez Navaz y A. Hernández (editoras). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, 112-161.
- QUIJANO, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Clacso. Pp. 201-245.
- RUFER, M. (2012). "El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial", en Corona Berkin y Kaltmeier, *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*, Gedisa, Barcelona, 2012, pp. 55-85.
- SEGATO, R. L. (2007), *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires, Prometeo Libros.
- SPIVAK, G. (2010). "Historia" en *Crítica de la razón poscolonial*. Madrid: Akal, pp. 201-301.

BIODATA

Bianca Annette ARIAS CASTRO: Egresada de la licenciatura en Antropología por la Universidad de Guadalajara.

LIBRARIUS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 302-312
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3929181>

TRAVERSO Enzo. (2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. México. Fondo de Cultura Económica. 412pp.

Amelia ABUD LÓPEZ

ameliasaraibud@gmail.com

Estudiante de la Maestría en Ciencias Sociales
Universidad Veracruzana, México

¿Qué es la melancolía de izquierda? Un sentimiento que nos ata al pasado de las derrotas y el recuerdo de las utopías no realizadas, o la memoria de las luchas revolucionarias y sus causas aún vigentes. A través de este texto, Enzo Traverso hace una remembranza al sentimiento melancólico como un constante en la izquierda mundial, una necesidad ante la opresión de las luchas y la resistencia, y en ocasiones una necesidad vital; es la melancolía lo que mantenía la esperanza de los revolucionarios franceses, que unía a los integrantes de la Comuna, despertó la última resistencia en el gueto de Varsovia, y ayudaba a los judíos oprimidos en los campos de concentración a enfrentar las humillaciones.

No es sino hasta la caída del muro de Berlín en 1989, que el mundo de la izquierda quedó "espiritualmente a la intemperie", tras un siglo de luchas, este acontecimiento representaba una derrota al socialismo y dejaba ver el pasado como un "paisaje en ruinas". Las utopías sobre una sociedad diferente que durante casi dos siglos impulsaron los movimientos libertarios, se derrumbaron junto con la Unión Soviética, lo que el autor llama un *espíritu prometeico*, o una

justificación consoladora, desapareció con la incertidumbre del futuro y el amargo paso del totalitarismo soviético; "en lugar de liberar nuevas energías revolucionarias, el derrumbe del socialismo de Estado parecía haber agotado la trayectoria histórica del propio socialismo."¹ La utopía de un cambio se transformó en un "recurso espiritual agotado", la izquierda desapareció y la melancolía que nació ante esta derrota, no pudo encontrar un nuevo camino que la trascendiera, quedando sola ante una nueva política neoliberal que ganó campo en la sociedad.

Enzo Traverso hace alusión constantemente de este suceso, el capitalismo neoliberal "tan individualista como cínico" dice, creció cuando el socialismo derrumbado dejó el espacio político en libertad, el escenario que crearía es el de "una ideología hegemónica global generalizada" que controlaría el panorama actual. Así, la gente comprendió rápidamente, que lo que había caído con el muro, era "la representación del siglo xx", el presente sigue estando cargado de memoria, pero es incapaz de conectarla con el futuro. "La historia misma, se muestra como un paisaje en ruinas, un legado viviente de dolor."² La trayectoria de la izquierda y en especial la del comunismo soviético, con sus asensos al poder y sus derrotas al final de la segunda guerra mundial, marcaron notablemente la historia y el inicio del siglo XXI.

Es en este sentido, que el autor nos introduce a la *melancolía de izquierda*, una sociedad que se enfrenta al futuro sin un desenlace previsible, y con el recuerdo de las luchas como la única manera de sobrellevar un duelo por las experiencias de derrota.

¹ Enzo Traverso, *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2018), 25.

² *Ibid*, 34.



La actualidad es un mundo vacío de utopías, pero lleno de memoria, es la aparición de esta memoria melancólica que llena ahora los espacios públicos y el imaginario de las sociedades occidentales. A manera de argumento principal, el pasado de las luchas dejó de inspirar los movimientos libertarios, y se convirtió en lo que él denomina “rememoración de las víctimas”, una fuerte defensa de los derechos humanos que invade la cultura occidental. En este caso es la experiencia del holocausto que permite la “sacralización” de los valores fundacionales de las democracias liberales; “dentro de la Unión Europea, el holocausto procura crear la ilusión de una comunidad supranacional basada en valores éticos que oculta el enorme vacío democrático de una institución fundada en la economía de mercado, y en la cual la única soberanía supranacional concreta es la encarnada por el banco central.”³ La rememoración de las víctimas y no de las luchas antifascistas, hace que la sociedad se envuelva en una especie de luto permanente, y no motivada a nuevas resistencias. Los fantasmas que hoy recorren Europa, menciona Traverso, no son ya las revoluciones del futuro, sino las revoluciones derrotadas del pasado.

En este sentido, Enzo Traverso, apunta a la escritura e investigación no historicista de la historia. Citando a Walter Benjamín, el autor sugiere que no considera la escritura de la historia como un “trabajo de reconstrucción abstracta”, sino como una dimensión intelectual que puede tener un gran impacto en el presente; la historia es *un tiempo abierto*, contraria al historicismo. La rememoración del pasado mediante la melancolía se transforma en un camino para que la memoria no abandone el presente, así permanece con nosotros y “puede reactivarse”. A propósito de esto, el autor cita a Benjamín para expresar que se necesita escribir la historia desde el punto de vista de los oprimidos, rescatar las luchas antifascistas y no solo la memoria de las víctimas, “el conocimiento histórico es un acto revolucionario que no puede confundirse con la mera erudición.”⁴

Así, Traverso identifica que lo que existe en la memoria general de occidente es una “cultura de la

derrota”, la historia se hizo “de encuentros fallidos y oportunidades perdidas” para la izquierda, la cual dejó un sabor amargo; la melancolía. En este sentido, el autor examina a los principales teóricos clásicos y modernos de la izquierda, centrándose en Marx, contrasta su visión con el de los intelectuales que le siguieron desde su propio tiempo, los tintes melancólicos y previsoires de las derrotas y las utopías fallidas de las resistencias.

Traverso rescata a diversos intelectuales que aceptan una derrota del comunismo (ante todo la historia de las revoluciones es una historia hecha de derrotas), sin embargo, no están de acuerdo en que la lucha fuese equivocada ni inútil. El autor ahora junta sus ideas con palabras de Hobsbawm; “si la historia del capitalismo está hecha de tragedias y sufrimientos humanos; ¿por qué debería ser diferente la historia del socialismo?”⁵ Marx tenía una interpretación correcta del futuro revolucionario y la Comuna, el cual no difiere mucho de sus actores, (como Jules Vallès, representante de la bohemia socialista de París quién hizo el mismo pronóstico que Marx sobre la Comuna y la aparición del socialismo), o Rosa Luxemburgo, quién aun sabiendo el destino trágico que le esperaba, destacaba que; “el socialismo siempre resurge sobre bases más fuertes y amplias”. Una contrariedad surge, cuando el autor contrasta el sentimiento melancólico de la derrota, pues según Wendy Brown, este puede devenir en una conciencia conservadora que impide el avance de un “nuevo espíritu crítico y visionario”.

No obstante, la melancolía es una realidad que se manifiesta de diversas maneras. Traverso utiliza una metodología de análisis de fuentes archivísticas, fotográficas, filmicas e incluso musicales para demostrarlo. Desde el análisis de Pablo Milanés con su composición: *Yo pisaré las calles nuevamente*, el análisis de las colecciones fotográficas (como el acervo fotográfico de la muerte del Che Guevara, al que le asigna una intención casi religiosa) hasta las producciones cinematográficas neorrealistas, el autor resalta la consigna sobre la derrota: “no siempre tiene un significado fatalista, y no merece compasión sino rebelión”. Considera

³ *Ibid.*, 47.

⁴ *Ibid.*, 381.

⁵ *Ibid.*, 73.

igualmente, que el arte es un camino para la reflexión de la memoria y la resistencia, como bien lo manifiesta Gustave Courbet en sus pinturas donde presentaba al proletariado, “rara vez el sufrimiento de los seres humanos, encontró una expresión tan sobrecogedora en estas imágenes”.⁶

Otros ejemplos como la película de *Queimada*, en la que el héroe sacrificado se transforma en un mito, y su esencia expresa la reafirmación de la violencia; “que es la misma violencia colonial, transformada en rebelión”, o *Tierra y Libertad*, cuyos personajes vencidos coinciden con la trayectoria del socialismo en el siglo XX, denominan espacios a lo que Enzo Traverso llama “lugares de la memoria”, que sirven para recordar las esperanzas convertidas en “no lugares” (algo que ya no existe) una “u-topía” destruida; “las utopías del siglo XXI, están aún por inventarse”, afirma.

En este punto, el autor diferencia las “utopías frías” con que se describiera el socialismo, y el marxismo, al que define como; “un proyecto social arraigado en un optimismo antropológico heredado de la Ilustración.” Traverso sostiene que el marxismo construyó una “conciencia anticipatoria” como una visión filosófica del futuro, esta visión estaría presente por mucho tiempo en el imaginario de los intelectuales occidentales del siglo XX.

En muchos sentidos, dice, Marx influyó a los intelectuales del siglo XIX y XX. Incluso los eruditos de la escuela de Frankfurt no habían logrado romper con los horizontes epistémicos lanzados por el marxismo. En este punto el autor comenta el “inconsciente colonial de la teoría crítica” que dominaba la esfera de los intelectuales, quienes rechazaban el fascismo y el antisemitismo, pero callaban lo relacionado con el colonialismo. Sin embargo, menciona que: “Marx no puede ser censurado por su visión eurocéntrica”, sería como censurarle por haber vivido en el siglo XIX. Traverso desvela un Marx consciente de la tortura que significa el colonialismo, y el porqué del “encuentro fallido” entre el marxismo con la cultura hispanoamericana, y cómo esto devino en una catástrofe mayor; la violencia del fascismo y los campos de concentración, pues “Auschwitz es la otra cara del colonialismo”. La violencia del fascismo

y el nazismo es algo que ya se había puesto en práctica desde la época colonial, sostiene el autor citando a James.

Dentro del pensamiento intelectual del siglo, también hay una contraparte a las teorías marxistas, nos dice el autor. Marcuse en contraste con sus colegas, modificó su posición manifestándose en contra del colonialismo, Bakunin en contraste a Marx, desarrolló su militancia en diversos países europeos, y su discípulo Errico Malatesta, quien vivió en Argentina. Inclusive los anarquistas, tenían una visión diferente del colonialismo y veían con beneplácito las rebeliones de los “países atrasados”. Aquí, el autor habla del *marxismo negro* como una adaptación del marxismo a la causa anticolonialista, menciona un desplazamiento de la *clase a la raza* (de Europa al mundo colonial), y plantea los cambios dentro de la cultura de izquierda y del “tercermundismo” que hubieran sido posibles, si la escuela de Frankfurt hubiera superado sus límites eurocéntricos, y se hubieran abordado los temas coloniales con paradigmas diferentes. Traverso plantea la hipótesis sobre como un encuentro entre Adorno y James o “la primera generación de la teoría crítica” y “el marxismo negro” hubiera sido posible, y el impacto que esto hubiera generado en la visión de la izquierda.

Quizá es por esta teoría, que Traverso analiza la relación epistolar que Adorno y Walter Benjamín sostuvieron en la antesala de la Segunda Guerra Mundial, en el penúltimo capítulo *Cartas en la medianoche del Siglo* hace un análisis muy sintético del contenido en la correspondencia entre Adorno y Benjamín. Como sus capítulos anteriores, amplía el contexto sobre la vida particular de ambos personajes, que, en su calidad de “emigrados judeoalemanes de la Alemania nazi al borde del diluvio” desarrollaron visiones contrastantes. El autor describe con melancolía la vida de Walter Benjamín, a quien sus precariedades y desesperación lo llevaron a mantener lo que define como una relación con una “marcada superioridad jerárquica” y “puntos de vista contrastantes” con Adorno.

Siguiendo la vida de Benjamín, Traverso lleva la comparación de sus reflexiones al imaginario de

⁶ *Ibid.*, 236.

Daniel Bensaïd, concluyendo con un capítulo titulado *Tiempos sincrónicos: Walter Benjamín y Daniel Bensaïd*. En este último capítulo, resume la ideología trotskista, el arte surrealista y la vida de los Bohemios en las prácticas de Bensaïd, quien pensaba la historia como un “campo de fuerzas impulsado por tiempos discordantes y posibilidades”, y que ocupa un lugar “peculiar” en el intento por renovar las ideas de la izquierda en la confrontación con el pensamiento de Benjamín. El autor sostiene que es gracias a Bensaïd, que el trotskismo comenzó a fusionarse con otras corrientes de pensamiento; “desde Bourdieu hasta la escuela de Frankfurt”, e igualmente, se convirtió en el “pasador” entre diversas generaciones militantes. Traverso incluso manifiesta que es Bensaïd quién nutre de manera importante el análisis de la teoría marxista con su libro *Marx intempestivo*, demostrando que; “el progreso no es un proceso lineal, sino un movimiento dialéctico que produce su propia negación.”⁷

Así, aunque el siglo XXI se abrió con el derrumbe de las utopías, que aparecen como algo peligroso y potencialmente totalitario, Enzo Traverso pone a Bensaïd como un ejemplo sobre la memoria y melancolía de las luchas pasadas, las nuevas utopías están por inventarse y están en las calles: “la memoria de las luchas pasadas quedará como un símbolo siempre melancólico, pero también como una nueva ola de inspiración a la resistencia.” El autor hace hincapié en que esta misma percepción revolucionaria del tiempo es modelada por la memoria, tomando la frase de Walter Benjamín para expresar que las movilizaciones revolucionarias “se nutrían de la imagen de los ancestros esclavizados y no de la de los nietos liberados”, porque ante todo la vista de los vencidos “será siempre crítica”.

AMORÓS Miguel. (2019). *Los Situacionistas y la anarquía*. Guadalajara. Deriva Negra-Aviso de Incendio-Grietas. 315pp.

AVISO DE INCENDIO
chemoeznamia@gmail.com
México

ANATOMÍA DE LO QUE FUE UN ESCÁNDALO

Hasta poco antes de 1968 la receta para la emancipación del capitalismo estaba hecha, bastaba con que el proletariado tomara el control de las fábricas, decapitara a los “burgueses” la clase contra la que tenía que luchar encarnizadamente hasta conseguir la emancipación del capitalismo, el final de esta confrontación sería, según la lógica revolucionaria de la época, el final del capitalismo.

Mayo del 68 puso fin un ciclo histórico de lucha contra el capitalismo e inauguro el segundo asalto del proletariado contra la sociedad de clases. Recordemos brevemente cual era el ambiente de lucha en aquel no tan lejano 68.

Una generación heredera de la experiencia revolucionaria rusa y de la España del 36, dos instantes de “peligro” sofocados por la contrarrevolución no solamente de la “reacción”, sino también, la de sus más entusiastas propagandistas. Una generación de lucha que puso en primer plano la subversión de la vida cotidiana y no en “abstracto” sino en términos y condiciones reales... “No trabajos jamás” se leía en las paredes del París en llamas.

Este último punto chocaba directamente con la receta de los partidos del *proletariado*, quienes en su afán de “salvarlo” de las garras del capitalista inmoral, en gran medida solamente ajustaron mejor el candado de las cadenas que les (y nos) aprisiona. Negar el trabajo –por ejemplo- implica aun hoy en día una blasfemia en contra de la lucha “emancipatoria” orquestada por la gran mayoría de los grupos y partidos de izquierda, el trabajo nos hará libres, hay que subordinarnos a la maquinaria de la producción mercantil.

⁷ *Ibid*, 369.

Los situacionistas y a la anarquía nos sitúa en el debate que se generó al calor de una generación de trabajadores, estudiantes, mujeres y jóvenes que lo querían todo y que confrontaron a los guardianes del orden revolucionario, a los políticos de profesión y a los defensores de la democracia, la mercancía y del trabajo.

La negación de la lucha “organizada” por los partidos, sindicatos, “anarquistas” ortodoxos aferrados a un cadáver que ellos mismos apuñalaron, choca contundentemente con las acciones organizativas de los “jóvenes” y trabajadores (que hay que decirlo: YA NO QUERÁN SERLO) del 68 que comprenden el aspecto organizativo contra el capitalismo, no ya como un método dicho, tautológico e incluso inmanente a la clase, como tristemente aun hoy piensan algunos. En el 68 se entendió que el mundo del capitalismo está más que organizado y que la organización de “la revuelta” sin negar las categorías fundamentales y que le dan sentido al capitalismo, es solo dar vueltas en un círculo que cada vez tiene una circunferencia más pequeña. Organizar la producción, la distribución, el cambio y el consumo, organizar el trabajo es organizar la circulación de valor y esto es justamente lo que es el capitalismo.

El libro de Amorós tiene la virtud de tomar nota principalmente de dos aspectos: uno, el callejón sin salida al que los situacionistas se fueron metiendo y lado el rescate de la crítica que los situacionistas, pero principalmente los grupos anarquistas cercanos a la I.S, lanzaron a los grupos anarquistas franceses. ¿En qué sentido? Precisamente en el terreno de la organización de la lucha que ya estaba perdida. Ante las posturas moderadas de los grupos libertarios, la I.S prefirió la blasfemia, incomodar con la confrontación teórica a aquellos que aún se aferraban (y se aferran aun hoy en día, insisto) a un fantasma que ya no asusta a nadie.

La I.S es parte del eslabón perdido de la crítica que hoy en día se vuelve urgente, pero no vayamos tan rápido. La I.S no lo dijo todo, no lo hizo todo y no puede explicarlo todo. A este eslabón es necesario agregar otros episodios de lucha, de construcción de la crítica al capital que durante años y generaciones ideologizadas de marxismos y anarquismos dejaron pasar, la crítica de la mercancía, la construcción de una crítica unitaria del

mundo capitalista a partir de los aportes de las experiencias históricas la comuna de París, la ruptura necesaria de AIT, los aportes al esclarecimiento teórico de Marx, Bakunin, de los cuales la I.S eran habidos lectores.

En el libro de Amorós una cosa queda clara, como decía la I.S: “Nada es sagrado, todo se puede decir”. A lo largo del texto Amorós enfrenta dos posiciones que aparentemente serían muy cercanas. La impostergable necesidad de criticarlo todo de los situs contra la NECedad de conservarlo todo de los viejos y no tan viejos militantes de las federaciones anarquistas.

En las confrontaciones de esos grupos quedan expuestas algunas cosas, entre ellas lo arcaico de algunas posturas que tristemente aun hoy en día se siguen llevando a cabo... A saber, la eternización de las categorías del capitalismo entendiéndolas como un aspecto ontológico de carácter natural a las relaciones sociales. Por ejemplo, una vez más la cuestión del trabajo, de la “organización militante” y del sacrificio en pos de la revolución una revolución qué dentro de esos términos, es triste decirlo, pero a la vez necesario, no vendrá jamás.

Frente al dogma de los viejos grupos que – como se lee en el libro- negaban incluso el “derecho a réplica” en sus periódicos libertarios, la I.S respondió con la confrontación crítica e incómoda. Cosa que hoy en día parece no ser bien recibido, es muy común dentro de la discusión que para salvar la ignorancia se recurra al discurso tolerante que también hay que decirlo es un paliativo para la ruptura con el capitalismo y sus categorías.

Sin duda el texto de “Los situacionistas y la anarquía” contiene algunos puntos que deben de considerarse, no es un libro para introducirse al pensamiento anarquista y su relación con el situacionismo, es un texto que explique directamente que es una y que es otra cosa, es un texto que debe leerse acompañado de los textos situacionistas y ¿Por qué no? Con un acercamiento a los aportes artísticos de donde surge la I.S.

El texto de los situacionistas y la anarquía resulto ser un texto incomodo, en México ha sido recibido por algunos como una grosería al intocable pensamiento libertario convertido en dogma. Pero también ha sido recibido como un golpe contundente al pensamiento recto, vacío y desde

por lo menos la derrota de la revolución española, marchito, encerrado en su propio gueto.

¿Por qué editar un libro así? La respuesta no es fácil, pero estamos seguros y seguras que en primer lugar no es para poner en las estanterías de las librerías una mercancía más que puede ser recuperada por el capital, sino precisamente contribuir desde nuestras posibilidades a encender la mecha del conflicto que nos lleve, no a una sociedad en donde las categorías del capital: trabajo, valor, producción, democracia, etc. Sigam reproduciéndose de otra manera, sino a una forma distinta y lejana de esta y en la que como decía Bakunin “La libertad del otro sea la garantía la libertad de uno mismo” en la que los “sujetos” (permítanme esa palabra) entren en relaciones sociales distintas en un mundo que hoy en día nos es difícil describir, pero que sin duda en muchos aspectos, latitudes y geografías se está gestando.

El libro de Amorós ha sido editado en Guadalajara, México por tres grupos editoriales deriva negra, grietas editores y aviso de incendio, no para colocarse en la vanguardia de la edición “alternativa” sino para aportar al debate crítico tan necesario en estos tiempos de agitación.

Nos sentiríamos satisfechos si este cometido es alcanzado, ya sea incomodando a los guardianes del recuerdo estático perpetuo o con la aportación a acercar a nuestros lectores a retomar las lecturas pendientes de las luchas proletarias eclipsadas por el momento espectacular de la lucha que al final del día deja todo en su lugar.

Sin duda es necesario complementar muchos momentos, muchas cosas que no se terminaron de decir, de ahí la importancia de regresar a ese lado oculto de la lucha revolucionaria y esperamos que nos sea posible desde nuestro espacio como editoriales poder continuar con ese proyecto.

BAUTISTA SEGALES, J. J. (2018). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. La Paz, Bolivia: Yo soy si Tú eres Ediciones, 284 pp.

Juan Fernando ÁLVAREZ GAYTÁN

<https://orcid.org/0000-0002-2909-1669>

mtro.fernando@outlook.com

Investigador Independiente, México

**PARA UNA CRÍTICA-ÉTICA DEL CAPITALISMO.
INVITACIÓN A LA OBRA DIALÉCTICA DEL
FETICHISMO DE LA MODERNIDAD DE JUAN
JOSÉ BAUTISTA SEGALES**

En los últimos años, las organizaciones y partidos políticos han abandonado la crítica al capitalismo, lo cual ha generado fluctuaciones inesperadas, principalmente en América Latina, a través de cambios inusitados entre los denominados proyectos progresistas y los de la derecha neoliberal, como suele ejemplificarse en Argentina o Brasil. Si bien la crítica al capitalismo tenía presencia en los diversos proyectos disidentes durante el siglo XX –partidos comunistas o la revolución sandinista, verbigracia–, en la actualidad la crítica desde la izquierda institucionalizada apenas y toca al denominado neoliberalismo, como faceta del capital. Esto representa una preocupación *per se*, no obstante, la obra del filósofo boliviano, Juan José Bautista Segales, *Dialéctica del fetichismo de la modernidad*, exhorta a recuperar la crítica del capitalismo, pero, y he aquí lo más relevante, con el acompañamiento de una crítica a la racionalidad moderna. Se trata, entonces, de una crítica en la que está presente K. Marx a través de una relectura que dista del estudio doctrinario que experimentaron miles de militantes, y en donde sus contribuciones son un impulso para la investigación de la realidad. De la misma manera, Bautista Segales hará un notable ejercicio epistemológico para el desarrollo de su argumento, mediante el pensamiento vivo de F. J. Hinkelammert, E. Dussel, H. Zemelman y A. Quijano.

Una crítica verdadera al capitalismo implica tomar en cuenta el horizonte de sentido que caracteriza a lo moderno, en tanto la existencia del capitalismo es inconcebible sin la correspondencia racional de la

modernidad. Desde esta perspectiva, el capitalismo y la modernidad pueden presentarse como únicos, al prefigurar toda alternativa como irracional, por medio del eufemismo secular que intenta dejar atrás todo tipo de dioses o mitos. Al ser así, la racionalidad moderna no hace más que constituir a la modernidad misma en un gran mito, que se acoge en las utopías ilusorias del capitalismo bajo el discurso de un mercado que se mantiene estable o del progreso ilimitado al que se acerca la humanidad. Estos mitos, en adelante, harán las veces de ser los dioses de la modernidad. Ser moderno implica creer en estos mitos, en su modelo trascendental e intentar cristalizarlo en la realidad por la vía del capitalismo.

Hablar de una crítica al capitalismo y a su racionalidad en sí, conlleva a reflexionar desde otro modelo ideal desde el “cual se pueda entender y comprender la realidad de otro modo distinto al modo como el capitalismo produce su propia realidad” (Bautista Segales: 2018, p. 18), con lo que la tematización –término que emplea con recurrencia nuestro autor– comenzará a discernir tales modelos trascendentales en el modo de producción o forma de vida cualesquiera. Para nuestro presente, se trata de volver a mirar aquello que ha negado la modernidad e identificar sus condiciones de posibilidad. La modernidad representa una longitud del tiempo que niega todo lo que no considera moderno, sin embargo, es precisamente el descubrimiento de que lo que rechaza posee una actualidad innegable, lo que permite poner en cuestión a la modernidad. A este respecto, la crítica implica la superación de la modernidad, al tiempo que se combate al capitalismo. No se puede criticar al capital desde el mismo horizonte cultural, por el contrario, “la producción de una nueva forma de vida requiere de un nuevo tipo de pensamiento” (Bautista Segales: 2018, p. 20).

El problema que retoma nuestro autor, a partir de F. J. Hinkelammert, se centra en la racionalidad, dado que en ésta se encuentra la posibilidad de pensar de una manera distinta la superación del capitalismo más allá del horizonte moderno. La invitación del libro consiste en que el problema no estriba sólo en el cuestionamiento al capital, “sino fundamentalmente [en] la modernidad como fenómeno civilizatorio constitutivamente fetichizado por el desarrollo del capitalismo” (Bautista Segales: 2018, p. 23). Esta intención requiere una de *crítica-ética* que se

corresponda con la construcción de proyecto que realmente permitan salir del laberinto de la modernidad. Cuando esto es así, el cientista social toma conciencia de que los conceptos de interpretación son temporales y, además, con la posibilidad de que sirven de teoría encubridora para los efectos de la modernidad. Ello permite identificar dos tipos de crítica: *ontológica* y *trans-ontológica*. La primera, que se vincula con la seudo-crítica que hacen los posmodernos y sus derivados, al ser ontológica, no es más que una redirección, un nuevo sentido desde la misma modernidad, si se toma en cuenta que en la racionalidad moderna no hay nada después de ella. En cambio, en la crítica trans-ontológica se pone en duda su lógica pero más allá de la modernidad, donde ésta no es su fundamento. La racionalidad moderna es sencillamente explicativa, sin deducir nada ni encontrar algún deber ser; la reflexión epistémica que aquí se expone es transformadora de la realidad. Una actitud crítica será condición indispensable para este proceder.

La modernidad tiene un soporte conceptual que la hace ser lo que es. Criticarla, denota la necesidad de cuestionar ese marco conceptual a través de otros conceptos y categorías que poseen un contenido diferente al de la racionalidad moderna. A esto se refiere la crítica que se realiza desde fuera de la modernidad porque no se emplea el marco conceptual propio del capitalismo; la crítica trans-ontológica “es en última instancia una condición imprescindible para no quedar atrapado al interior” (Bautista Segales: 2018, p. 38) de la modernidad. La puesta en duda de la modernidad en sí, se juzga desde la crítica-ética, en la cual los valores representan una cierta viabilidad a partir de qué tanto posibilitan la vida de toda la humanidad. Bajo este argumento es que la irracionalidad de lo moderno salta a la vista. Ello es así porque la vida humana, y de otros seres vivos, se coloca como el criterio último para cuestionar los presupuestos de la modernidad, es decir, su racionalidad. Así, las palabrerías que resuenan en algunos autores sobre la neutralidad valórica, no son más que discursos acriticos que sólo refuerzan la ideología moderna. Si el cientista social –se dice al retomar a F. J. Hinkelammert– se basa “en una ciencia que se ha prohibido a sí misma hacer juicios de valor, no hay entonces crítica posible” (Bautista Segales: 2018, p. 45; Hinkelammert: 2001, p. 287). Al

pensar de esta manera, la crítica-ética convierte a esta última en una necesidad que no sobrepasa la vida humana como lo hace el capital. Es, en cambio, una ética del bien común, donde su principio es "nadie puede vivir, si no puede vivir el otro" (Bautista Segales: 2018, p. 47; Hinkelammert y Mora: 2001, p. 330).

Esta ética donde la afirmación de la vida humana la dota sentido, es lo que ofrece la posibilidad de concatenarla con el carácter trans-ontológico que acuña la obra, en tanto muestra que desde aquí se puede viabilizar o cuestionar toda pretensión humana de bondad en torno a cualquier modo de producción de la vida en su conjunto. El criterio de verdad se vuelve *vida-muerte*. Como la ética ahora se concibe constitutiva de todo acto humano, la razón toma en consideración juicios de hecho en los que se evidencia la posibilidad o no de vivir dentro del horizonte civilizatorio de la modernidad. No se trata, vale decir, de una ética sustentada en la racionalidad medio-fin, sino en la *vida*. "Con la afirmación de la vida aparece una ética. (...) La ética es ya afirmación de la vida" (Bautista Segales: 2018, p. 49; Hinkelammert y Mora: 2013, p. 354). En este sentido, el sujeto que se piensa es a la *humanidad* toda, donde a través de la crítica se evalúan posibilidades y limitaciones. Cuando se habla de los obstáculos que puede tener la humanidad, mediante el criterio vida-muerte, también se refiere a identificar las dificultades que puede adquirir el pensamiento crítico o de lo contrario esta crítica se comportaría de forma similar a como lo hace la racionalidad moderna, es decir, al no ser auto-crítica. El sujeto, así, ha de ser también *objeto* de la crítica.

Las contradicciones entre la teoría moderna y la realidad son el punto de partida para tematizar la irracionalidad de la modernidad. Esto es, criticar el marco conceptual sobre el que se soporta lo moderno –tal como lo hizo K. Marx con la economía burguesa– y construir las categorías necesarias que expliquen y transformen tal contradicción. Para conocer la realidad y, por ende, sus contradicciones, ha de tenerse claro que este concreto de determinaciones no puede aislarse en la reflexión que hace el cientista, aunque no por ello sea posible conocer el todo. En otras palabras, a pesar de esta imposibilidad cognitiva, a la realidad siempre se le presupone en el

quehacer de la crítica, en donde este supuesto y su inminente presencia será denominado *concepto límite trascendental*; "es decir, la imagen del futuro, contenido en el horizonte utópico, nos anuncia el lugar hacia dónde se podrían encaminar la superación de las contradicciones del presente" (Bautista Segales: 2018, p. 67). Un proceder dialéctico, por lo tanto, permitirá tematizar las contradicciones, al ser conscientes del horizonte utópico, que evidenciarán la irracionalidad entre el discurso de la modernidad y lo que sucede en la realidad. La crítica trans-ontológica traspasa el cuestionamiento meramente óntico y ontológico, en donde se deja intacto al *ser* de la modernidad, para, por el contrario, pensar más allá del modelo trascendental, es decir la modernidad, que dota de sentido a la dominación y miseria en el capitalismo. Importante resulta indicar que el criterio que descansa sobre la crítica trans-ontológica es la producción y reproducción de la vida humana y natural, ello como condición indispensable de toda forma de racionalidad.

Cuando el criterio racional está en torno a la vida, la teoría se hace falsificable desde el contenido informativo que reporta la vida humana como modo de percibir la realidad. Dentro de este marco es que el cientista social debe realizar su crítica, por lo que, en adelante, será falso indicar que la investigación procede de manera neutra. A este respecto, se clarifica que no "hay teoría social que no formule conceptos límites y que no interprete las estructuras sociales a partir de ellos" (Bautista Segales: 2018, p. 93; Hinkelammert: 1970, p. 183); esto es que, de manera indistinta, se piensa siempre desde un modelo ideal, aunque no se esté consciente de ello. El sentido de esto se encuentra en la posibilidad de hacer ciencia social desde un horizonte que no sea la modernidad. La identificación del modelo trascendental sirve para reconocer la articulación lógica presente en el interior de una totalidad social, sea el modelo de la modernidad capitalista u otro modelo ideal desde el cual se piense. Con este propósito, la crítica puede iniciar su recorrido para destruir el mito de que lo moderno representa en sí mismo un horizonte universal. A partir de esto es que puede brotar y denunciarse la *ideología doblemente falsa*, en el sentido de que, por un lado, la realidad se equipara con un modelo ideal único y, por el otro, el

encubrimiento ideológico de las relaciones de dominación que se generan con el capitalismo. Si el cientista social toma en cuenta todo ello, su crítica deviene en tener con conciencia de que su análisis se coloca en un tiempo-espacio real, efectivo, que es cuestionado a partir de otro tiempo-espacio trascendental, en otras palabras, la utopía.

Un proceder desde esta perspectiva, se enfoca en la conceptualización científica, en tanto ésta es la praxis verdadera. Con ello, la realidad social y su crítica puede avanzar de la estructura de primer grado, siempre en apariencia y pertinente desde la racionalidad moderna, hacia la estructura de segundo grado, que es donde se encuentra el engranaje de dominación y su susceptible revelación. El análisis y la reflexión de la importancia que adquiere el discernimiento de los modelos ideales, permite ver o descubrir las "contradicciones que desde modelos ideales encubridores no se ven" (Bautista Segales: 2018, p. 110). De esta manera, si se obvia la tematización de los modelos trascendentales, se deja de lado la posibilidad de clarificar su horizonte y las relaciones que éste comporta con respecto a la estructura de segundo grado. A decir del autor, este aspecto fue carente en el marxismo y socialismo del siglo XX, con lo que la crítica a la modernidad no se pudo concretar. El reconocimiento del modelo ideal moderno abre la puerta para descifrar sus propias contradicciones y, de forma simultánea, la elaboración de otro modelo ideal que supere la dominación, a partir del criterio último de la vida humana y su símil en la Tierra. Ser consecuente de ello llevará a demandar el requerimiento de una *conciencia trascendental* como "la necesidad de liberarse del modelo trascendental previo o fácticamente existente, para fundar la praxis en otro modelo trascendental que permita liberarse" (Bautista Segales: 2018, p. 115). La dialéctica así, se tomaría *histórica* por cuanto coadyuva al reconocimiento del modelo ideal vigente y la elaboración de otro para la liberación.

La modernidad y el capitalismo, dada su reproductividad circular, descansan sobre una racionalidad que concibe al ser humano y la naturaleza como infinitos. Esto hace que el horizonte civilizatorio moderno tenga que generar su marco conceptual encubridor, para encadenar a las todas las conciencias a su reproducción. Descubrir lo irracional

de la modernidad está en la toma de conciencia que hace emerger las contradicciones del capitalismo moderno. Esta reflexión pone en crisis toda la práctica reivindicativa de la que se tiene conocimiento – sindicatos, partidos políticos, movimientos sociales–, dado que generalmente han actuado al margen del discernimiento del modelo ideal existente en la modernidad. Actuar de esta manera, no es más que luchar por demandas que no modifican la estructura de segundo grado y apenas rozan, si no es que eternizan, la lógica de la modernidad. Por ello, y esto es uno de los aprendizajes *prácticos* de la obra, se necesita que la formación militante entienda lo que es la toma de conciencia trascendental para poner en cuestión, de forma sustantiva y estructural, todo el sistema de dominación del capitalismo. Reformar, e incluso transformar, a tal o cual modo de producción desde el modelo ideal de la modernidad, representa en sí el aumento de severidad a sus contradicciones. Este aspecto también lleva a superar el concepto de clase social como el grupo representativo desde donde habrá de emerger la liberación. Bautista Segales prefiere hablar de *pueblo*, dado que la contradicción va más allá de la categoría económica antes mencionada, aunado a que América Latina adquiere características singulares para ser un lugar de enunciación fehaciente hacia lo irracional de la modernidad.

En relación a lo anterior, parece claro que la liberación se genera por la voluntad de transformar la realidad a partir de necesidades reales y el reconocimiento del modelo trascendental. La transformación radical implica modificar todo el marco ideológico y categorial del capitalismo y la modernidad. Esto se realiza mediante el enfrentamiento del marco ideal con la realidad misma, donde el criterio del que se parte es la vida humana. Concebida la teoría así, su problema ahora reside en qué tanto cuestiona o reproduce la racionalidad moderna. No obstante, tanto el modelo trascendental que logre modificar la realidad como la toma de conciencia trascendental no deben confundirse en un esquema redentor y finalista de todos los tiempos. Por el contrario, es un "un criterio a partir del cual en cada momento histórico concreto se puede evaluar de manera teórica y práctica la estructura existente (...); [re]presenta una interpretación del sentido de la historia" (Bautista Segales: 2018, p. 144;

Hinkelammert: 1970, p. 292). El carácter objetivo de la ciencia social que se aduce por medio de la conciencia trascendental, estriba en actuar ante la interpelación de los dominados y los que sufren. Ello implica construir las categorías propias para la reflexión, mismas que estarán al interior de la utopía, con lo que se pretende abandonar el eclecticismo que comúnmente se hace en la investigación cuando se toman conceptos y categorías que fueron pensados para otra realidad y desde un modelo ideal específico, diferente al necesario para la liberación. Este marco categorial al tiempo que forma parte de una crítica al marco de la modernidad, es también una exigencia para la construcción de un marco propio. La crítica al fetichismo de la racionalidad moderna procede de esta manera, a saber, se critica su argumento conceptual desde otro marco categorial que se corresponde con el modelo trascendental que se ha vislumbrado. Una crítica del fetichismo de la modernidad es una crítica a la apariencia, a la estructura de primer grado y, al mismo tiempo, el punto de arranque para la ciencia social que se conciba como crítica.

Un marco categorial propio de la crítica-ética como se concibe en este trabajo, cumple la función de reconocer vínculos prácticos distintos en torno a la realidad. Esto es producir otros contenidos conceptuales para la reflexión de lo real. Las categorías que se desarrollen representan en sí mismas condiciones de posibilidad para la transformación, además de ser la mediación entre la realidad y la concreción de un proyecto social. Con ello se trata de que la crítica al fetichismo de la modernidad capitalista, devenga en visibilizar aquello que estaba oculto, es decir, las relaciones de dominación. Son *formas divinizadas* —expresa el autor— tanto en la racionalidad moderna como en la lógica del capital. El modo de producción capitalista opera, entonces, sólo sobre una parte de la realidad, en donde la otra que se deja de lado sufre las consecuencias de su reconocimiento, como lo es el uso de los recursos naturales sin contemplar la finitud de la Tierra. Las derivaciones que surgen de ello son lo que permite el aparecer del ocultamiento, desenmascarar al fetichismo del capitalismo moderno. Desapartar el encubrimiento de la estructura de segundo grado, requiere sobrepasar la

creencia de que basta con hacer teoría crítica. Al contrario, dice el autor, la “única manera de lograr que desaparezca este tipo de fetichismo es produciendo otra forma de producción y reproducción de la vida” (Bautista Segales: 2018, p. 186). Más adelante agregará que estos modos utópicos de la producción de la vida material, requerirán siempre, y sólo si, un modelo ideal desde el cual tenga sentido el horizonte propuesto.

Algo parecido a esto se encuentra en K. Marx, explica Bautista Segales, cuando a través de la asociación de hombres libres se está presuponiendo otro modelo ideal, otro marco categorial, y desde donde las relaciones de dominación pueden abstraerse de su carácter fetichizado. La liberación vista así, permite la elección de una forma de vida y no circunscribe al sujeto —recuérdese: la humanidad— a una forma de vida única, como sucede en la modernidad capitalista. Al destruir el fetiche, el sujeto se encuentra en condiciones de volver a la comunidad, la cual se le había presentado siempre como innecesaria desde la racionalidad moderna. Un pensar de este tipo dilucida que el problema no es ajeno al sujeto que la piensa, sino que la modernidad y el capitalismo se encuentran dentro de sí, de ahí que la crítica-ética deba ser trans-ontológica. Con un embate de estas características, la realidad puede ser descubierta y el carácter religioso del capital podría desaparecer. La salida del laberinto implica, por tanto, reconocer la inversión que se hace de la realidad, gracias a la racionalidad de lo moderno, lo que requiere el reconocimiento del modelo ideal del que se parte y la creación otro modelo ideal, ahora liberador, desde el cual la esquematización del fenómeno es distinta. Esto es el *des-cubrimiento de la dialéctica de la modernidad*.

La obra termina con un apéndice, por demás interesante, en el que se desarrolla el tema de la acumulación originaria y cómo se pensó este aspecto desde la modernidad. Su conclusión es que el pecado original se encuentra en el continuo proceso de acumulación, principalmente desde América y ahora a escala mundial, con lo que las relaciones sociales de dominación se han perpetuado, aunado a la construcción de categorías *raciales* dentro de la modernidad, por medio de las cuales lo moderno no es más que el fundamento de la miseria del 99% de la

humanidad y el resultado de un planeta en franco deterioro.

Resta tan sólo decir que las líneas anteriores han pretendido desplegar en poco espacio el interesante desarrollo epistémico efectuado por Bautista Segales. De la misma manera, se espera que esta interpretación y exposición sirvan de invitación a su lectura, a fin de promover la crítica-ética, necesaria y urgente, sin necesidad de valerse solamente de discursos producto de tiempos pandémicos, los cuales, a partir de sus efectos, quieren ver lo que nuestro autor ya nos ha intentado mostrar: la existencia innegable de relaciones de dominación, difuminadas bajo el manto del fetichismo de la modernidad y el capitalismo.

BIODATA

Juan Fernando ÁLVAREZ GAYTÁN: Licenciado en Educación Primaria (BCENUF). Maestro en Docencia Transdisciplinaria (ENSM). Doctorando en Desarrollo Educativo (UPN) con un trabajo de investigación sobre la ética en los procesos de formación del magisterio disidente. Su último artículo se titula *La ética magisterial disidente en la educación contemporánea* (en prensa).

BIBLIOGRAFÍA

BAUTISTA SEGALES, J. J. (2018). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. La Paz: Yo soy si Tú eres Ediciones.

HINKELAMMERT, F. J. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Universidad/Paidós.

HINKELAMMERT, F. J. (2001). *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago: LOM.

HINKELAMMERT, F. J., & MORA, H. M. (2001). *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*. San José: DEI.

HINKELAMMERT, F. J., & MORA, H. M. (2013). *Hacia una economía para la vida* (4ª ed.). Morelia: EUNA/FEVaQ-UMSNH.

DIRECTORIO DE AUTORES Y AUTORAS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 313-314
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Alan MARTIN MENÉNDEZ

Universidad de Chile. Chile.
alan.martin@uchile.cl

Alexandra MONTOYA RESTREPO

Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín,
Colombia.
lamontoyar@unal.edu.co

Alexa SENIOR-NAVEDA

Departamento de Humanidades Universidad de la
Costa, Colombia.
asenioren@cuc.edu.co

Alfredo GÓMEZ MULLER

Universidad Nacional de Colombia. Colombia.
alfredo.gomez-muller@univ-tours.fr

Amelia ABUD LÓPEZ

Estudiante de la Maestría en Ciencias Sociales de la
Universidad Veracruzana
México.
ameliasaraiabud@gmail.com

Anibal D'AURIA

Universidad de Buenos Aires. Argentina
anibaldauria@gmail.com

Anibal Francisco GAUNA PERALTA

Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
Lima-Perú.
agauna@fulbrightmail.org

Antonio MALO LARREA

Universidad Católica de Cuenca, Ecuador
antonio.malo@ucacue.edu.ec

AVISO DE INCENDIO

México.
chernoeznamia@gmail.com

Bianca Annette ARIAS CASTRO

Universidad de Guadalajara. México.
bianca_arias_@hotmail.com

Carlos ALONSO REYNOSO

Universidad de Guadalajara. México.
carlosalonsor@gmail.com

Esteban A. RAMOS MUSLERA

*Instituto Universitario en Democracia, Paz y
Seguridad
(IUDPAS), Universidad Nacional Autónoma de
Honduras.
Honduras.
esteban.ramos@gmail.com*

Fander FALCONÍ BENITEZ

*Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
(FLACSO)
y Universidad Nacional de Educación (UNAE),
Ecuador.
ffalconi@flacso.edu.ec*

Roberto FOLLARI

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
rfollari@gmail.com

Freddy MARÍN-GONZÁLEZ

Departamento de Humanidades Universidad de la
Costa, Colombia.
fmarin1@cuc.edu.co

Graciela MATURO

Universidad de Buenos Aires /
Universidad del Salvador. Argentina.
gmaturo@gmail.com

Ismael CÁCERES-CORREA

*Ediciones nustrAmérica desde Abajo /
Universidad de Concepción, Chile
ismacaceres@udec.cl*



Iván FLORES FERNÁNDEZ

Universidad de Guadalajara. México.
ivanff777@gmail.com

Iván MONTOYA RESTREPO

Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín,
Colombia.
iamontoyar@unal.edu.co

Iver A. BELTRÁN GARCÍA

Universidad de Chalcatongo, México
iivehr@hotmail.com

Iving ZELAYA

Dirección del Sistema de Estudios de Posgrado,
Universidad Nacional Autónoma de Honduras,
Honduras.
ivingzelaya@gmail.com

Jacobo SILVA NOGALES

México.
agaleanovenas@gmail.com

Javier COLLADO RUANO

Universidad Nacional de Educación (UNAE),
Ecuador
javier.collado@unae.edu.ec

Jessica VISOTSKY

Universidad Nacional del Sur, Argentina
jessicavisotsky@yahoo.com.ar

Juan Fernando ÁLVAREZ GAYTÁN

Investigador Independiente, México.
mtro.fernando@outlook.com

Jorge ALONSO SÁNCHEZ

CIESAS-Occidente-Universidad de Guadalajara.
México
jalonso@ciesas.edu.mx

Jorge VERGARA ESTÉVEZ

Universidad de Chile. Chile.
jvergaraestevez@gmail.com

Manuel MONTAÑÉS SERRANO

Universidad de Valladolid, España.
investigaciónparticipativa@gmail.com

Marcelo SANDOVAL VARGAS

Universidad de Guadalajara. México.
msandovalv@hotmail.com

María Fernanda JÁTEM-LAGUADO

Núcleo de Investigación Educativa Paraguaná,
UPEL-IMPMM
Extensión Académica Paraguaná, Venezuela.
mafejatem@gmail.com

Miriam Edith GÁMEZ BRAMBILA

Universidad de Guadalajara. México.
remu_2603@hotmail.com

Oscar Hernán VELÁSQUEZ ARBOLEDA

Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid.
Colombia.
ohvelasquez@elpoli.edu.co

Rafael SANDOVAL ÁLVAREZ

Universidad de Guadalajara. México.
rafaelsandoval57@yahoo.com

Rubén TREJO MUÑOZ

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
México.
panzancho@hotmail.com

Ruymán RODRÍGUEZ

Federación Anarquista de Gran Canaria. España
anarquistasgc@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 encyclopedia, 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.