

ROMINA HORTEGANO, CLAUDIA FALVO,
KATIA MARTÍNEZ HEREDIA, ROBERTO ESPOSTO,
MARÍA LUISA RUBINELLI, ALCIRA BONILLA

PEDAGOGÍAS INTERCULTURALES Y DECOLONIALES INTERSECCIONALIDADES ENTRE POLÍTICA, ÉTICA, ECOLOGÍA Y COMUNIDAD

MÓNICA FERNÁNDEZ BRAGA
VICTOR DEL CARMEN AVENDAÑO PORRAS
Coordinadores



Editorial

UNIVERSIDAD DE LA SERENA
CHILE

PEDAGOGÍAS INTERCULTURALES Y DECOLONIALES

**INTERSECCIONALIDADES
ENTRE POLÍTICA, ÉTICA,
ECOLOGÍA Y
COMUNIDAD**

**Mónica Fernández Braga
Victor del Carmen Avendaño
Coordinadores**



Editorial

UNIVERSIDAD DE LA SERENA
CHILE

Pedagogías interculturales y decoloniales: Interseccionalidades
entre política, ética, ecología y comunidad
/ Romina Hortegano ... [et al.];
coordinado por Mónica Fernández y Víctor Avendaño.
- 1a ed. - Chile : Editorial Universidad de la Serena, 2023.

Libro digital, formato PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN: 978-956-6071-61-7

1. Pedagogías interculturales. 2. Decolonialidad. 3. Intersección.
Fernández, Mónica., y Avendaño, Víctor, coords.

PEDAGOGÍAS INTERCULTURALES Y DECOLONIALES: INTERSECCIONALIDADES ENTRE POLÍTICA, ÉTICA, ECOLOGÍA Y COMUNIDAD

Mónica Fernández Braga
Víctor del Carmen Avendaño Porras
Coordinador

Romina Hortegano
Claudia Falvo
Katia Martínez Heredia
Roberto Esposto
María Luisa Rubinelli
Alcira Bonilla
Autores

Editorial Universidad de La Serena
Ignacio Herrera
Regidor Muñoz 352, La Serena. Chile
Teléfono 56 9 6162 6256
www.editorial.userena.cl
Email: editorial@userena.cl

ISBN de la obra: 978-956-6071-61-7
Primera edición, 2023.

Alexandro Zahara
Diseño y Maquetado

Este libro, fue editado por la Cátedra Internacional de Interculturalidad y Pensamiento Crítico, dependiente del Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de La Serena; presenta resultados de investigación que han sido discutidos públicamente por sus autores en distintos eventos académicos, así como evaluadas por pares externo para su publicación. Los contenidos de cada artículo son responsabilidad de los autores.

Tabla de contenido

I. PRÓLOGO	2
INTRODUCCIÓN A LAS PEDAGOGÍAS DECOLONIALES: COMENTARIOS A PARTIR DE CATHERINE WALSH Romina Hortegano	8
LOS EFECTOS DE LO ERÓTICO EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD: UNA MIRADA PEDAGÓGICA COMO PARTE DEL PROCESO LIBERADOR Y DECOLONIAL Claudia Falvo	44
EMERGENCIAS INTERCULTURALES DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES LATINOAMERICANOS EN ERA GLOBAL: OBSTÁCULOS, DESAFÍOS Y PROPUESTAS EPISTEMOLÓGICAS, IDEOLÓGICAS Y ONTOLÓGICAS Katia Milena Martínez Heredia	98
ABEL POSSE: UNA LITERATURA PARA LIBERAR LA IMAGINACIÓN Roberto H. Esposto	133
ARTURO ANDRÉS ROIG: APORTES PARA EL PENSAMIENTO LIBERADOR María Luisa Rubinelli	170
APUNTES HISTÓRICO-CONCEPTUALES SOBRE ECOSOFÍA INTERCULTURAL Alcira Beatriz Bonilla	219

PRÓLOGO

PEDAGOGÍAS INTERCULTURALES Y DECOLONIALES: INTERSECCIONALIDADES ENTRE POLÍTICA, ÉTICA, ECOLOGÍA Y COMUNIDAD

Mónica Fernandez Braga¹

Hablar de pedagogías decoloniales es una iniciativa que convoca a revisar nuestra praxis educativa, porque una no se comprende sin la otra. La insurgencia política y ética que gira en torno a las pedagogías decoloniales, desde: la historia, la epistemología, la cultura, la economía, la antropología y la sociología, entre otros campos del saber eurocéntrico, nos invitan a repensar nuestro bagaje existencial, nuestro habitar el mundo circundante.

¹ [\[U\]](#) Docente Investigadora en el Programa Discursos, Prácticas e Instituciones Educativas, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, Argentina. Coordinadora de la Línea de Investigación sobre Educación Intercultural, Cátedra Internacional de Interculturalidad y Pensamiento Crítico.

Desde ese lugar teórico-práctico, la noción de colonialidad (del saber, del ser y del poder) es ampliamente criticada, con la intención de repensar la vida en comunidad. En ese marco, organizamos un seminario que puede parecer un tanto ecléctico, pero consideramos que de eso nos habla la insurgencia de las pedagogías decoloniales o contra hegemónicas. Desde ese lugar de enseñanza y aprendizaje que nos caracteriza, nos propusimos organizar un nuevo texto colectivo, que permita visibilizar la voz de todos y todas, es decir, de docentes y estudiantes.

Cada clase contó con la participación especial de colegas de nuestra América, la apertura al diálogo y la lectura de un artículo para incorporar a nuestras bibliografías.

En esta oportunidad, presentamos las perspectivas de aquellos expositores y expositoras que brindaron sus clases. Vale mencionar que el orden que sigue en esta presentación, se enmarca en las fechas en que cada autor/a presentó su clase. Bien, a continuación, siguen unas pocas palabras sobre los capítulos y autores/as del presente libro

Romina Hortegano, nacida en Venezuela, que actualmente trabaja en la Universidad de la República de Uruguay, dialogó y escribió sobre pedagogías decoloniales, a partir de sus lecturas sobre la obra de Catherine Walsh. Su trabajo se organiza en función de tres categorías centrales: decolonialidad, pedagogía e interculturalidad crítica. Hortegano señala que se trata de categorías

son transversalizadas a lo largo de todo el escrito por el eje des-humanización / re-humanización, dado que es desde donde surge un hilo conductor que reaparece en el abordaje de cada una de las categorías. Su análisis plantea, además, varias interrogantes acerca de qué es lo humano en contexto decolonial, y qué tan fetichizada está dicha noción, como consecuencia de la colonialidad del ser y la neocolonialidad. Respecto del cuarto eje sobre colonialidad, siempre según Walsh, la autora venezolana-uruguaya señala lo cosmogónico como enclave para la posibilidad de un pensar decolonial que permita re-edificar lo humano.

Claudia Falvo, de la Universidad Nacional de Quilmes en Argentina, dialoga con la obra de Audre Lorde, para reflexionar sobre feminismos decoloniales. Así, Falvo propone hablar sobre lo erótico como una especie de poder pedagógico y transformador para la vida humana. La autora argentina enfatiza, siempre desde la perspectiva de Lorde, sobre "el poder de lo erótico". Falvo considera que el feminismo decolonial devela la fuerza real que encierra la noción de lo erótico, mostrándonos los motivos por los cuáles el colonialismo, el patriarcado y, especialmente, el capitalismo, tiene tanto temor de nombrar lo erótico, el amor humano, como un poder especialmente feminista. Falvo también dialoga con otras autoras del feminismo decolonial, con Michel Foucault y con Enrique Dussel que también examinó la erótica y la

pedagógica como parte de su ética de la liberación latinoamericana.

Katia Martínez Heredia, docente investigadora de la Universidad del Atlántico en Barranquilla, Colombia, busca comprender los procesos de producción intercultural de los Movimientos Sociales Latinoamericanos, tanto desde lo epistemológico y lo ideológico, como también lo ontológico. Su marco teórico es la teoría de la complejidad porque concibe el fenómeno social como una red de relaciones. Su texto propone una mirada crítica y compleja sobre la literatura especializada en los movimientos sociales, cuya naturaleza es esencialmente interdisciplinar, planteando elementos teóricos y prácticos, éticos y estéticos, objetivos y subjetivos, así como también, elementos interculturales provenientes de la sociología, la antropología, la filosofía, la historia, la política y algunas reflexiones provenientes de autores y autoras de América Latina, dado que son quienes sustentan su propia apuesta teórica.

Roberto Esposto, docente investigador de origen argentino que vive y trabaja en una universidad de Australia, aporta datos significativos sobre la literatura decolonial del escritor argentino Abel Posse. Esposto señala que el primer paso hacia la liberación intelectual, nace de la liberación de la imaginación. Porque para liberar la intelectualidad, es necesario desprenderse de las estructuras mentales que conforman los patrones y supuestos del conocer, sentir, comprender y creer que son los

que constituyen la colonización de la mente. También señala, al mejor estilo de marco teórico para reflexionar sobre la colonialidad, que la literatura tiene la gran fuerza creadora de liberar la imaginación de quien lee. En ese camino, Esposto considera que la literatura del novelista Abel Posse, con su estilo marginal, provoca y enciende la imaginación de lectores y lectoras, a partir de su radical y fantasiosa reinterpretación de la conquista de América.

María Luisa Rubinelli, docente investigadora de Argentina, desde su propia interpretación fundada en su trabajo como parte del equipo investigador mendocino Arturo Roig, nos brinda una serie de aportes para enriquecer el pensamiento liberador de nuestra América. Rubinelli señala que Roig reflexiona sobre la producción de discursos cotidianos de los sujetos sociales de Latinoamérica, lo que le brinda la posibilidad de crear categorías de análisis significativas, tales como: "universo discursivo", "sintaxis de la cotidianidad", la autora considera que los aportes de Roig provocan una ampliación de la tarea filosófica, dado que se trata del análisis de múltiples expresiones en distintos lenguajes de diversos pueblos. Da de investigación e interpretación, permiten a Roig, visibilizar posicionamientos políticos y axiológicos. Rubinelli considera que es preciso explorar sus "huellas dispersas" en todos los sentidos posibles, como parte de un proceso continuo de reclamo de reconocimiento de dignidad por parte de las voces que requieren ser escuchadas.

Por último, **Alcira Bonilla**, docente investigadora de la Universidad de Buenos Aires, presenta una serie de hitos para registrar apuntes conceptuales sobre ecosofía intercultural, en nuestroamericana y en clave liberadora. En ese camino, considera que una ecosofía intercultural nuestroamericana liberadora es una especie de variante particular de la corriente filosófica intercultural contemporánea.

De ese modo, la autora presenta algunos aspectos contextuales, históricos y teóricos, que reproduciremos a continuación: una fenomenología sucinta de una época truculenta; el silencio como síntoma; otras ontologías: 1972, hacia otra política y otro derecho; por una ecología política; y contribuciones contemporáneas. Finalmente, presenta una propuesta de algunas bases programáticas para el despliegue teórico, ético y político de una ecosofía intercultural nuestroamericana liberadora.

1

INTRODUCCIÓN A LAS PEDAGOGÍAS DECOLONIALES: COMENTARIOS A PARTIR DE CATHERINE WALSH

Romina Hortegano^[1]

RESUMEN

El presente texto consiste en una aproximación a algunas de las ideas centrales de la obra de Catherine Walsh, en una lectura que se organiza en función de tres categorías centrales: decolonialidad, pedagogía e interculturalidad crítica. Se realiza un recorrido por cada una de estas categorías para definir las o caracterizarlas al menos de modo general, explicitando los elementos que permiten trazar intersecciones entre ellas.

Al mismo tiempo, estas categorías son transversalizadas a lo largo de todo el escrito por el eje des-humanización / re-humanización, el cual se convierte en una especie de hilo conductor que reaparece en el abordaje de

cada una de las categorías. Por otra parte, este acercamiento incorpora las metáforas de la herida, los gritos y la huella para organizar algunos de estos ejes y núcleos de sentido en términos de potencialidades decolonizadoras.

En este análisis, nos planteamos varias interrogantes acerca de qué es lo humano en contexto decolonial, y qué tan fetichizada está dicha noción, como consecuencia de la colonialidad del ser y la neocolonialidad. Asimismo, rescatamos el cuarto eje de la colonialidad planteado por Walsh (la colonialidad cosmogónica), como enclave para la posibilidad de un pensar decolonial que permita reedificar lo humano.

PALABRAS CLAVE

Pedagogías decoloniales, interculturalidad crítica, Catherine Walsh.

ACLARATORIAS PRELIMINARES

En primer lugar, es preciso aclarar que las líneas que siguen no pretenden desarrollar definiciones cerradas o enclaves conceptuales con respecto a la temática que se aborda, sino más bien, comentar algunas lecturas que se han venido realizando acerca de lo que ha dado en llamarse decolonialidad y su relación con las pedagogías,

éstas que ahora llamamos *pedagogías decoloniales*, con especial atención a algunas de las ideas desarrolladas por Catherine Walsh.

Adicionalmente, este trabajo se inscribe en una investigación más amplia que se desarrolla en el marco del Doctorado en Educación de la Universidad de la República, Uruguay, y estas líneas representan algunos de los análisis que acompañan tal proceso.

En principio, el objetivo es acercarnos a los entretrejos que establece Walsh entre la *decolonialidad* y la *pedagogía*, y añadiremos la *interculturalidad crítica* como categorías centrales en sus propuestas. Estas tres categorías, a su vez, son transversalizadas por el eje des-humanización / re-humanización, que luce como hilo conductor que permite armar un corpus para pensar la educación en la actualidad.

Adicionalmente, realizamos esta lectura rescatando tres metáforas que se unen a este entramado: la herida, el grito y la huella, y lo que representan en tanto posibilidades de expresión y de re-existencia desde prácticas y lugares de enunciación alejados de la episteme colonial/moderna/patriarcal/capitalista.

Una ilustración de todo este entramado aparece en la siguiente figura:

Figura 1.- Entramado categorial y metáforas de lectura



Fuente: Elaboración propia (2023)

El desarrollo de este escrito, a su vez, estará atravesado por diversas interpelaciones que se inician con la inquietud de investigar acerca de la educación universitaria en América Latina. Tales interpelaciones comienzan por la gran pregunta que es: ¿qué hacemos con la educación en esta nuestramérica?, entendiendo la educación como algo que trasciende el aula y la institucionalidad escolar, y que, a partir de la tradición crítica de la pedagogía en América Latina, entiende la educación como un proceso social y político y no solo como una práctica institucionalizada.

Para esto, el presente texto se divide en tres apartados: el primero, para trazar brevemente los enclaves centrales de la discusión decolonial (colonialidad del poder,

del saber y del ser) a partir de la noción de *herida colonial*; el segundo, para presentar el entretendido pedagógica-decolonialidad que nos trae Walsh, unido a la metáfora del *grito* como posibilidad de re-existir; y el tercero, vinculado con lo que esta pensadora expresa acerca de la interculturalidad crítica y el vínculo que establecemos entre esto y la metáfora de la *huella* en este trabajo.

Estas tres metáforas que rescatamos para articular estos comentarios, surgen de preguntarnos cuáles son aquellas *heridas*, aquellos *gritos* y aquellas *huellas* que nos ha venido dejando y generando el largo proceso de dominación y colonización que hemos venido padeciendo los/as colonizados/as del mundo, y cómo estas *heridas*, *gritos* y *huellas*, se van convirtiendo en oportunidades, pequeños intersticios y en pequeños enclaves desde los cuales han venido construyéndose, produciéndose y cobrando voz, prácticas otras de ser, de vivir, de existir, y, en palabras de Walsh, de re-existir. Para desarrollar estas reflexiones, nos situamos un eje que sirve de puente entre la humanización y la deshumanización. Desde allí, es inevitable repensar las *heridas*, *gritos* y *huellas*, y preguntarnos qué es lo humano de lo humano cuando nos planteamos una educación que pretende re-humanizar o recuperar lo humano de la humanidad.

ELEMENTOS FUNDAMENTALES DE LA MIRADA DECOLONIAL

Hablar de decolonialidad hoy pasa por una historia que ya cuenta con varios años de producción académica e intelectual muy variada y prolífica. No es el propósito de este trabajo repasar esta historia^[2], pero vale decir que ya van al menos 3 décadas de desarrollo de un “giro decolonial” con especial producción desde América Latina, y a la que se han ido sumando pensadoras y pensadores de las más diversas latitudes.

Restrepo y Rojas (2010) optan por hablar de una “colectividad de argumentación de la inflexión decolonial”, y sobre esta última señalan que

puede ser entendida *de manera amplia* como el conjunto de los pensamientos críticos sobre lado oscuro de la modernidad producidos desde los ‘condenados de la tierra’ (Fanon, 1963) que buscan transformar no sólo el contenido sino los términos- condiciones en los cuales se ha reproducido el eurocentrismo y la colonialidad en el sistema mundo inferiorizando seres humanos (colonialidad del ser), marginalizando e invisibilizando sistemas de conocimiento (colonialidad del saber) y jerarquizando grupos humanos y lugares en un patrón de poder global para su explotación en aras de la acumulación ampliada del capital (colonialidad del poder) (p.38).

Estas palabras nos permiten hacer foco en algunos aspectos centrales: los tres ejes desde los cuales podemos caracterizar la colonialidad y su carácter profundamente deshumanizante, al tratarse de este "sistema mundo" que se asienta en la vulneración de la condición humana de algunos seres para beneficio de otros. Por su parte, ya más reciente pero en la misma línea argumentativa, Romero Losacco (2020), comenta que el pensar decolonial es "la eclosión de tradiciones que han sido históricamente ubicadas en la zona del no-ser" (p.8), ratificando el carácter ontológico de las afirmaciones y negaciones de la colonialidad.

Ya en otros textos hemos descrito estos tres ejes centrales de la colonialidad (del poder, del saber y del ser)^[3], y hemos afirmado que "si la *colonialidad del poder* es la cara política de la colonialidad, y la *colonialidad del saber* su componente epistemológico, la *colonialidad del ser* viene a ser su dimensión ontológica" (Hortegano, 2022a, p.206), por ende,

es preciso tener en cuenta que el vínculo *poder-saber-ser* significa que la dominación se ejerce amparada en la idea de ausencia de racionalidad, es decir, desde varias "ausencias" (lo que no se tiene, lo que falta) que sitúan al colonizado en la zona del "no ser", como dice Fanon. La colonialidad producirá éste "no-ser" o este "ser-otro" como subalterno, como alteridad que es más que diferencia (Hortegano, 2022a, p.206).

Este sistema de conceptos se entretajan para comprender la colonialidad y su manera de operar, así como las diversas miradas que surgen a partir de experiencias consideradas subalternas (modos de existir y resistir), a través de problemáticas diversas experimentadas por las/los oprimidas/os y condenadas/os del mundo, y que han permitido visibilizar los efectos estructurales y coyunturales del sistema mundo colonial/moderno/ capitalista/patriarcal.

Así configurada, vemos que un aspecto que atraviesa buena parte del pensamiento decolonial tiene que ver con cómo la colonialidad a través de sus distintas estrategias (vinculadas a la colonialidad del ser, del poder y del saber), surgió y avanzó en un proceso de deshumanización de la humanidad, despojando a lo humano de todo lo que lo hace humano y así justificar todo lo que tiene que ver con dominación, violencias, opresión, muerte, con heridas, grietas y huellas.

Esta deshumanización, este despojar al humano de lo humano opera en un doble sentido: primero deshumaniza al colonizado, reduciéndolo al lugar de objeto, de cosa sin valor que puede ser aniquilada sin culpa alguna, pues es menos que humano (el "no-ser" en Fanon). En segundo lugar, deshumaniza al colonizador, al traer de él sólo la maldad, la crueldad y la violencia, que va a ejercer sobre el colonizado con todo ahínco. Por ende, es imperativo desvelar la deshumanización de la colonialidad, así como dar las voces a todas las formas otras de construir

modos de pensar, relacionarse, ser y existir y resistir para recuperar lo humano.

En este punto, consideramos que emerge un gran reto, y que es necesario preguntarnos si lo que entendemos como humano, es realmente humano, o esto que creemos que nos hace humanos es un concepto fetichizado^[4]. Si opera como un fetiche, se corresponde con un ejercicio ontoepistemológico que requiere no sólo develar si esta condición existe, sino construir nuevas propuestas que permitan reformular esta noción de lo humano desde nuevos horizontes de sentido.

Esta interpelación hacia lo que entendemos como humano, forma parte de los diversos cuestionamientos al entramado conceptual y epistémico de la modernidad/colonialidad y sus componentes éticos. De algún modo, todo lo que asumimos culturalmente como rasgos y condiciones de humanidad se desprende del horizonte epistemológico de la sociedad moderno-occidental, que de alguna forma u otra (a través de los 3 tipos de colonialidad), nos ha sembrado su forma de concebir el mundo, de allí que podemos pensar que esto que llamamos humano responde a un tipo de sujeto y sociedad que está atravesado por la crueldad.

Esta situación, puede verse en palabras de Rodolfo Kusch, como parte del "drama del continente mestizo" (Kusch, 2000), y afecta de igual modo al sujeto de la ciudad y al del campo, aunque nos atrevemos a pensar que en el contexto urbano, las dificultades para identificar lo

humano desfetichizado, es aún mucho más complejo, dada la gran variedad de tejidos identitarios que son contruidos desde industrias culturales que impactan en estos contextos.

En este eje transversal de deshumanización / rehumanización, nos encontramos de frente con la colonialidad del ser, que en si misma ya trae consigo a la colonialidad del poder y del saber. Es decir, se asienta en la idea de raza y de la división racial del trabajo (colonialidad del poder) (Quijano, 2000); se fortalece con la imposición de la episteme moderna y los epistemicidios que aniquilaron otras formas de conocimientos (colonialidad del saber) (Restrepo y Rojas, 2010); y se afianza como totalidad a través de construcciones identitarias determinadas (colonialidad del ser) (Mignolo, 2003).

Esta colonialidad del ser en la actualidad no sólo desplaza el centro hegemónico hacia Europa sino hacia Norteamérica, que con todo lo relativo a la industria cultural, y la herencia que nos dejaron los estudios culturales latinoamericanos, muchos de ellos con sede en algunas grandes escuelas intelectuales norteamericanas, precisamente pasa a ocupar un nuevo lugar dentro de la colonialidad, colonizando el ser.

En el medio de estas tres formas de operar de la modernidad/colonialidad, es que nos preguntamos qué es lo humano de lo humano, qué es lo humano a rescatar, reconstruir o reedificar. La noción de lo humano hoy en día está atravesada por la industria cultural e identitaria

del mercado mediático global. Y en medio de este aparataje cultural, es cada vez más difícil identificar qué de lo humano hay para rescatar. Todo ello sin nombrar que aún no se supera el proceso de deshumanización según el cual, las y los condenados de la tierra somos menos que humanos/as y nuestras vidas son totalmente prescindibles.

El oprimido adquiere su condición de tal porque pasa por procesos de deshumanización. Es en este punto que se produce al oprimido epistémica y ontológicamente. Pero es también un proceso histórico, que genera una herida colonial, ésta que deviene metáfora para pensar en esas nociones fetichizadas en torno a nuestras identidades.

Es decir, la herida colonial –expresión de Gloria Anzaldúa, 2016– no solo tiene que ver con el dolor causado primero por la colonización y luego por la colonialidad, sino que está vinculada con la marca que ha dejado el borrado de nuestras memorias ancestrales y la eliminación de nuestras creencias e historias, suplantadas por las creencias de Europa, la historia de Europa y los modos de vida de Europa, como si, en efecto, representaran lo universal y el modelo ideal. Es la marca que queda en la tierra cuando arrancamos un árbol de raíz, y cuanto más honda la raíz, más profunda la herida. Las sugerentes formas que utiliza la colonialidad para maquillar la herida incluyen una retórica (...) que seduce y atrapa, que adormece y obnubila, insta-

lando modos de pensar basados en la episteme moderna occidental, que solo siguen favoreciendo el capitalismo. (Hortegano, 2022b, p.132).

Las contradicciones que desencadena la herida, radican precisamente en que nos hemos convertido en artífices de nuestra propia colonialidad. Walsh (2013)^[5] nos trae a Zapata Olivella para hablar de una epidermización de la colonialidad, lo que está colonizado es nuestro propio ser, y por ende, nuestra manera de pensar, de relacionarnos con el mundo, de construir con el mundo, de vincularnos con las demás personas, y un largo etcétera que atraviesa todo lo que tiene que ver con la idea de historia, de progreso, de futuro, del propio pensamiento moderno.

En este punto, la deshumanización ya no sólo es generada por el colonizador, sino por la colonialidad como sistema global, instalada en nosotros mismos. Siendo así, ¿cómo rehumanizarnos?, ¿qué aspectos pasan a constituir nuestra humanidad?. Y podríamos afirmar con Walsh (2013), que “tales preguntas abren camino a un entreteje pedagógico decolonial dirigido a liberarse tanto del sistema y condición de opresión colonial, como de uno mismo de sentido intra-, inter- y supra-humano” (p.53).

PEDAGOGÍAS DECOLONIALES: LUCHAS POR “RE-HUMANIZAR” EL MUNDO

Uno de los aspectos centrales de la obra de Catherine Walsh es su planteamiento en torno a lo que podemos identificar como una pedagogía para la re-existencia y la re-humanización. Para ello, desarrolla la relación entre la humanización y la deshumanización en la configuración de una pedagogía decolonial, a partir del diálogo entre Fanon, Freire y Zapata Olivella.

La veremos insistir en lo que “implica pensar lo decolonial pedagógicamente y lo pedagógico decoloniamente” (Walsh, 2013, p.31). Y, además, la vemos plantear todas sus interpelaciones en términos de angustia, de gritos, gritos por la herida colonial, “gritos de horror, dolor, bravura, rabia e indignación, gritos en contra del proyecto de guerra-muerte. Pero también son gritos de, desde, con, por y para la vida, por y para el re-existir, re-vivir y con-vivir con justicia y dignidad” (Walsh, 2017, p.29).

Su propuesta acerca de una pedagogía decolonial, parte del entretendido entre prácticas de insurgencia y prácticas de resistencia y re-existencia. Y esto en tanto se trata de “apuestas accionales fuertemente arraigadas a la vida misma” (Walsh, 2013, p. 25). De allí que para ella, las pedagogías habitan en el seno de aquellas

estrategias, prácticas y metodologías (...) de lucha, rebeldía, cimarronaje, insurgencia, organización y ac-

ción que los pueblos originarios primero, y luego los africanos y las africanas secuestradxs, emplearon para resistir, transgredir y subvertir la dominación, para seguir siendo, sintiendo, haciendo, pensando y viviendo –decolonialmente– a pesar del poder colonial. (Walsh, 2013, p. 25).

Ahora bien, en estos planteos está claro el talante social y político de la pedagogía, herencia del pensamiento de Paulo Freire, y desde allí es inevitable preguntarnos cómo articulamos esto con las prácticas educativas institucionalizadas quienes queremos hacer educación decolonial, especialmente en un contexto marcado por las tendencias individualistas del “sálvese quien pueda”. Cómo pensar la pedagogía freiriana de la esperanza, e incluso desde todas las contradicciones que nos habitan, tratar de pensaren cuáles serían las prácticas pedagógicas y educativas para la re-existencia (reelaborando la palabra resistencia) y de esa rehumanización de la educación y, por ende, la construcción de un mundo no colonial.

Catherine Walsh habla de una “imaginación pedagógica”, especialmente identificable en las estrategias utilizadas por los esclavos para mitigar la deshumanización que opera sobre ellos. Si bien la imagen habla por si sola en sentido literal, en un sentido más metafórico, la imaginación pedagógica también puede operar como estrategia de los sujetos para mitigar sus sufrimientos, reivin-

dicar su lugar como seres humanos y construir una posición de conciencia histórica frente al sistema colonial.

La tensión radica en poner en diálogo estas estrategias de imaginación pedagógica entre contextos “comunitarios” y contextos educativos institucionales. Es decir, por un lado, existen las estrategias y prácticas que se dan en el seno de comunidades y colectividades para resistir y rehumanizarse en medio de la opresión colonial (el cimarronaje y las prácticas que subsisten en poblaciones indígenas son la muestra más clara de ello). Por otro lado, está la institucionalidad educativa y sus planes curriculares, modelos y estructuras, situada en un extremo que luce irreconciliable con las luchas sociales.

El único punto de conciliación entre estos dos aparentes extremos, está precisamente en la configuración de una propuesta educativa decolonial que piense la tarea educativa desde los contextos de lucha. La “naturaleza educativa” de los procesos sociales en si mismos, ya ofrece la potencialidad para este otro lugar de enunciación en el que lo social no sea objeto del extractivismo científico de la academia^[6].

Este punto de encuentro aparece en Fanon a través de la noción de sociogenia (1963), como construcción “desde” las luchas por posicionar lo humano (no “sobre” y ni siquiera “con”). Este lugar situado “desde” las prácticas concretas de resistencia, significa reconocer el propio lugar de condenado, colonizado y colonizador que opera en cada uno/a de nosotros/as a través de la coloniali-

dad del ser. Y es en este “desde” que el grito refiere a una posibilidad de emancipación, pero porque es en si mismo la herida y la huella, es la evidencia de que algo duele, por eso se grita, pero es también la señal de que alguien se revela contra eso, lo denuncia y proclama justicia. El grito es también, la señal de que aún no estamos vencidos/as, de que todavía queda voz y esa voz se alza buscando a sus pares para gritar juntas.

Gritar también es pensar que es necesario construir educación desde otro lugar, porque si lo humano está atravesado por los valores que nos ha vendido la industria cultural norteamericana, ésa no es la noción de lo humano decolonial de lo que deberíamos estar hablando. Es decir, la colonialidad del ser, en tanto aparataje cultural, se ha involucrado con tantos niveles de nuestro relacionamiento con todo, que es difícil saber qué de lo que estamos diciendo y haciendo forma parte de la misma lógica de dominación colonial en algunas de sus entradas.

En contextos educativos, muchas de nuestras prácticas están atravesadas por lógicas y prácticas coloniales, o bien en forma de micromachismos, o en el modo cómo operan las relaciones jerárquicas o heterárquicas, que distan mucho de colocarse en un lugar que realmente promueva la construcción de identidades equitativas, igualitarias, con respeto al otro y la otra, con consideración de los derechos de los otros y las otras.

Estas dinámicas, que han dado lugar a lo que Luis Bigott (2010a y 2010b) denomina educación neocolonizadora, nos hacen volver a la colonialidad del saber y del ser, y la necesidad de homogeneizar sujetos y prácticas. La búsqueda de una sola fórmula o receta para alcanzar estos objetivos por ejemplo, o de una sola plantilla metodológica para construir conocimiento en estos términos, traduce esta lógica que aplanan las diferencias y homologa todos los saberes. Es tan clave la homogeneización como estrategia de dominación que es utilizada a través de múltiples mecanismos: se homogeneiza la música que escuchamos, la comida que comemos, la ropa, los peinados y cortes de cabello, los colores, los anteojos. Somos reconocibles y dominables mientras más homogéneos somos y parecemos. Y como docentes hacemos exactamente lo mismo: procuramos que todos los estudiantes se porten igual porque es más fácil controlar el salón, la necesidad de controlar con facilidad es precisamente la necesidad de homogeneizar patrones. No estamos preparados para trabajar con diferencias, especialmente si esa diferencia es completamente opuesta a cada uno/a de nosotros/as.

En este escenario, vuelve a ser una contradicción la búsqueda de la rehumanización a través de la educación. Vivimos y reproducimos eso que va más allá de lo humano, eso que nos vende la colonialidad y que compramos con tanta facilidad, porque es "libre" y "lindo", porque otorga *status*, porque se parece al burgués y al eu-

ropeo, y lo compramos porque tenemos libertad para eso, para comprar, y está normalizado y naturalizado.

Y todo eso, que reclamamos incluso como derechos, no necesariamente forma parte de lo humano dentro de prácticas más insurgentes y disruptivas. Hay configuraciones más allá del derecho a gastar el dinero como queremos, únicamente supeditados a la libertad de mercado. El problema radica en que hemos perdido la posibilidad de verlo y, peor aún de edificarlo.

Se requieren prácticas pedagógicas situadas desde otras formas de entender lo humano y lo relacional para darnos cuenta de que buena parte del conjunto axiológico que tenemos incorporado como si fuera nuestro, realmente son propios de esta herencia colonial del saber y del ser que todavía nos atraviesa, porque no es un problema superado. La herida colonial aún presente, el grito para expresarlo y buscar colectividades.

En Catherine Walsh, este llamado lejos de ser desesperanzador, procura dar cuenta de que todo esto surge de una gran contradicción muy dolorosa, en la que ha habido muerte, violencia, genocidios, silenciamientos, desapariciones; en la que el cuerpo de los oprimidos es el que padece estos terrores, con especial énfasis en el cuerpo femenino.

Eso no se puede decir fácil, las metáforas para nombrarlo no pueden ser lindas, porque esto duele, y precisamente porque nos duele es que nos permite interpelarnos desde qué otro lugar construir otra cosa hacia

otros mundos posibles, y qué hacer como docentes para promover estas posibilidades y relacionarnos desde otras formas de ver lo humano. Lo humano que nos habita y su relación con lo humano en las demás personas. Desde este punto de vista

Lo decolonial (...) no es un estado fijo, un estatus o condición; tampoco denota un punto de llegada. Es un proceso dinámico siempre en proceso de hacerse y rehacerse dada la permanencia y capacidad de reconfiguración de la colonialidad del poder. Es un proceso de lucha, no solo contra sino más importante aún, para- para la posibilidad de un otro-modo o modo-otro de vida. Un proceso que engendra, invita a la alianza, conectividad, articulación e interrelación, y lucha por la invención, creación e intervención, por sentimientos, significados y horizontes radicalmente distintos. (Walsh, 2014) (p.5).

En este sentido, esta idea de pedagogías desde en relación con lo decolonial, pasa no solamente por la idea de la colonialidad del poder, del saber y del ser, sino entenderla, según Walsh, como una intersección epistémica rescatando precisamente estas voces y miradas polifónicas que han venido siendo silenciadas sistemáticamente, y que hoy en día se expresan con muchísima dificultad porque están atravesadas por estas contradicciones. Por ejemplo, ¿qué de lo que tenemos o nos llega hoy en día, y qué de lo que permanece en las huellas de lo nuestra-

americano, no está atravesado por alguna de las lógicas de la episteme colonial?

Visto así, se produce una intersección epistémica que, lejos de ser un problema, le otorga riqueza a la construcción de saberes y conocimientos que podemos generar a partir de esas miradas en este momento en América Latina. Se trata entonces de “pedagogías que incitan posibilidades de estar, ser, sentir, existir, hacer, pensar, mirar, escuchar y saber de otro modo, pedagogías enrumadas hacia y ancladas en procesos y proyectos de carácter, horizonte e intento decolonial” (Walsh, 2013, p.28).

Como ya dijimos, esta mirada de la pedagogía es política, no es ingenua ni neutral, y esta mirada política de la pedagogía ya la había elaborado Freire y la fortalece Walsh a partir de la lectura de Fanon, y aparece en esta reelaboración que la autora nos propone en una pedagogía de la resistencia y de la re-existencia.

Pero, ¿cómo construir de nuevo la existencia?. Es imperativa la necesidad de pensar la posibilidad de que la pedagogía y la educación, entendidas desde una postura decolonial, ofrezcan elementos para resistir y re-existir en América Latina tal como está hoy en día, atravesada por todas las complejidades políticas y económicas que hay en todo el continente.

En ese orden, queda la invitación que hace Walsh a pensar en el concepto de epidermización que trae en el diálogo entre Zapata Olivella, Freire y Fanon. Desde este

cruce, el reto de liberar a los oprimidos para por despojarlos de ese vestirse con la piel del colonizador. Sin embargo, cabe pensar también en cómo esta epidermización no es sólo una estrategia más de la colonialidad del ser, sino que opera también como recurso para garantizarse lugar de humano por parte de los oprimidos. Un último recurso que les otorgue un mínimo espacio de reconocimiento de su humanidad, aunque sea una humanidad vestida de colonialidad. No olvidemos que todo este proceso es fundamentalmente histórico, además de epistemológico y ontológico. Y que ese proceso histórico está marcado por muertes, guerras y violaciones. En este devenir, la epidermización opera como recurso para salvar vidas, aunque sea con las herramientas del amo.

Esta epidermización de la que habla Zapata Olivella se corresponde con la lógica de la colonialidad del ser que nos embebe, especialmente a la "clase profesional", que está atravesada por esta lógica de "blanqueamiento", que lo que ha hecho es epidermizarnos del blanco europeo o norteamericano (porque esta nueva ola cultural tiene que ver con el "sueño americano" que también nos permea).

Esta dinámica que está dentro del seno de la colonialidad del ser es una de las que nos está dificultando cada vez más la posibilidad de concretar estrategias disruptivas desde la educación, desde la política, desde las economías alternativas y otras tantas áreas que pudiéramos

pensar como vías para la emancipación y la transformación.

Por ello, los/as condenados/as de la tierra somos todas las personas que nos hemos venido epidermizando con esta colonialidad del ser, y es éste ser el que invitamos a pensar en términos de una educación para la vida y desde pedagogías decoloniales, que “son todo esto: son los procesos y las prácticas que animan, provocan y hacen el caminar, luchar, preguntar y sembrar de vida en estos tiempos de guerra-muerte en que la colonialidad se reconstituye en el capitalismo global” (Walsh, 2017, p.14).

La invitación es a producir conocimiento *desde y con* los sures que *somos*. El *desde* como lugar de enunciación convertido en *verbo*, en accionar *con*, *en relación*. Éste sigue siendo el reto, dejar de hablar “sobre” los pobres y hablar *desde nuestro lugar de condenados y condenadas*. Con Walsh, a partir de Fanon, tratar de hablar *desde*, hablar porque también somos oprimidas y oprimidos.

No la academia que viene y habla con los pobres y los reconoce, que quien hace academia es también asalariado y pobre, pertenece a una clase oprimida, también ha pasado por alguna forma de discriminación o de abuso, forma parte de algún Sur. Y es desde el Sur que debería situarse su producción de conocimiento, reconociéndose sur y visibilizando las deshumanizaciones que le atraviesan y la epidermización que lo viste.

Hay un proceso de fetichización fuerte y notorio detrás del proceso de construcción identitaria de lo que *somos*, y que incluye la pretensión de tomar distancia de lo que nos deshumaniza, y epidermizarnos para ganar algún lugar en medio del escenario social global. Pensar desde una pedagogía decolonial supone reconocer este proceso, visibilizarlo, desvelarlo, y optar por lugares desde donde construir humanidad sin fetiches. Para ello, nos dice Walsh, es necesario actuar fuera de la totalidad^[7],

Desaprender a pensar desde el universo de la totalidad y aprender a pensar y actuar en sus afueras, fisuras y grietas, donde moran, brotan y crecen los modos-otros, las esperanzas pequeñas. Las grietas se han convertido en parte de mi localización y lugar. Son parte integral de cómo y dónde me posiciono política, epistémica, ética y estratégicamente. Son parte integral también de las transgresiones, indisciplinamientos, rupturas y desplazamientos que me obligan a mirarme críticamente, a aprender a desaprender para reaprender a pensar, actuar, sentir y caminar decolonialmente, a nivel individual y en colectividad. Así son constitutivos de cómo concibo, construyo y asumo mi praxis, incluyendo en la universidad (Walsh, 2017, p.31)

Este planteamiento introduce también un debate acerca de los gobiernos en América Latina, el recrudecimiento de las medidas neoliberales en los últimos años, las estrategias para favorecer el capital global, indistin-

tamente de la postura política de tales gobiernos. Por ello, Walsh introduce esta idea de pensar fuera de la totalidad, y que rescatamos para plantear el pensar fuera del fetiche. El grito nos invita a pensar desde lo vivencial, desde lo localizado, lo situado, pensar en las grietas, en las huellas que dejó la herida, como ventana de posibilidad. Frente a todo esto, junto a Cristhian Díaz, (2010)

apostamos por una pedagogía que en clave decolonial se convierta en un (...) compromiso de afincar en el ámbito pedagógico y educativo, reflexiones y acciones críticas encaminadas a resistir y deshabilitar el entramado conceptual y operativo de la perspectiva hegemónica colonial, que aún permanece arraigada en los diferentes escenarios y espacios que constituyen nuestra vida cotidiana (p.231).

Pero este pensar desde lo situado sigue encontrando importantes resistencias, especialmente en la academia, y más aún cuando la academia piensa en la educación. Y esta resistencia no es más que la que siempre generará el sistema colonial contra todo lo insurgente y alternativo que emerja tratando de construir otras cosas, procurando por todos los medios de invisibilizar y aniquilar estas alternativas.

En las universidades, por ejemplo, seguimos problematizando los modelos de la ciencia positivista, pero en las prácticas cotidianas seguimos perpetuando las mismas posturas institucionalizadas y los mismos métodos,

esquemas y estructuras; es decir, esto que hace parte de lo micro, de la colonialidad del ser y del saber, es lo que hace que sigamos perpetuando las dinámicas, y jugando las mismas prácticas, en este “corre y sobrevive como puedas”. Allí es donde todos/as somos condenados/as, porque estamos repitiendo la condena una y mil veces.

Con el avance de las metodologías participativas y alternativas, tenemos cada vez más argumentos y elementos para defender nuestras formas de producir conocimiento y aun así seguimos agachando la cabeza ante esas resistencias institucionales. Sin embargo, las instituciones las hacen las personas y son estas personas y sus fetiches quienes las configuran, por ende, es *nuestra* resistencia con la que hay que pelear, no es sólo la institucional, la institución no marcha sola.

Por otro lado, es importante aclarar que si bien existe esta noción de resistencia en términos de la oposición que ejerce la institucionalidad colonial a las propuestas emergentes y alternativas, existe también la noción de resistencia asociada los movimientos insurgentes / alternativos. Movimientos de resistencia frente al sistema colonial, es decir, resistencia a seguir multiplicando las lógicas del sistema colonial. Y Walsh reelabora el concepto de resistencia por el de la re-existencia, precisamente porque la intención de la resistencia o de una pedagogía de la resistencia, debería ser procurar lugares desde donde construir una nueva forma de existir y de vivir. Y en este texto en particular hemos querido enmarcar esto

en lo expuesto anteriormente acerca de qué es lo humano y que es lo deshumanizante de la colonialidad.

INTERCULTURALIDAD CRÍTICA: HUELLAS Y RE-EXISTENCIAS

En este apartado del trabajo, trataremos de desarrollar algunas ideas en torno a lo que Walsh propone como interculturalidad crítica, en una lectura desde las interrogantes que ya desarrollamos en las secciones anteriores. Esto es, a partir de la interrogante acerca de una idea desfetichizada de lo humano y las posibilidades para su reelaboración en un contexto aún moderno-colonial.

En principio, para aproximarnos a la noción de interculturalidad crítica, Walsh (2012), identifica tres tipos de interculturalidad: relacional, funcional y crítica. La primera es la relacional, y se refiere al “intercambio *entre* culturas, es decir, entre personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas, los que podrían darse en condiciones de igualdad o desigualdad” (p. 63).

La segunda, denominada funcional, “y” reconoce la diversidad y diferencia cultural con metas hacia la inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida” (p.63). Walsh identifica esta postura con la visión liberal y considera que es “funcional” precisamente porque funciona para el sistema, a través de la creación de la inclusión como estrategia de absorción de las diferencias culturales al sistema del mercado global.

Se trata de “la nueva lógica multicultural del capitalismo global” (p.64), y aquí la estrategia es controlar el conflicto étnico bajo la premisa de la inclusión, que no es más que inclusión en la libertad de mercado. Para finalizar, la tercera, es la interculturalidad crítica, que pretende ir más allá de la tolerancia y la inclusión, que no son más que mitos para asegurar la reabsorción de las diferencias hacia dentro del mercado global.

Walsh señala que esta interculturalidad crítica está aún por construir, y supone “un llamamiento de y desde la gente que ha sufrido un histórico sometimiento y subalternización, de sus aliados, y de los sectores que luchan, conjunto con ellos, por la refundación social y descolonización, por la construcción de mundos otros” (p.65).

Es notoria la perspectiva decolonial que se imprime en esta postura sobre la interculturalidad, y “pretende intervenir en y actuar sobre la matriz de la colonialidad, siendo esta intervención y transformación pasos esenciales y necesarios en la construcción misma de la interculturalidad.” (p.66).

Tal como señala Walsh, “la interculturalidad crítica (...) dibuja un camino que no se limita a las esferas políticas, sociales, y culturales, sino también se cruce a las del saber, ser y de la vida misma” (p.66). Y, fundamentalmente, se trata de ocuparse de “los seres y saberes de resistencia, insurgencia y oposición, los que persistan a pesar de la deshumanización y subordinación” (p. 66).

Vuelve a tenderse el puente entre decolonialidad - humanización (más bien re-humanización), esta vez desde la interculturalidad crítica. Como vemos, estos tres pilares se reiteran en la obra de Walsh (pedagogía - decolonialidad - interculturalidad), teniendo, como dijimos desde el principio de este texto, un eje transversal que es la deshumanización - rehumanización. Puesta en esta perspectiva, la interculturalidad crítica pasa por reconocer la ubicación en tiempo y espacio de relaciones de poder deshumanizantes y colonizadoras. Podríamos afirmar, visto así, que la interculturalidad crítica (en su eje vincular con la decolonialidad y la pedagogía), es una alternativa frente a la colonialidad del ser. Falta que se fortalezca en su construcción histórica y epistemológica.

En este sentido es necesario advertir acerca de una práctica vinculada con la interculturalidad y que, según lo que nos explica Walsh, tiene que ver con su perspectiva funcional. Se trata de las nociones vinculantes con lo que llamamos "autóctono" y "folclórico", como parte de las estrategias de criollización que se amarran a los nacionalismos de los gobiernos "progresistas" de los últimos tiempos. Estas estrategias, contribuyen con los procesos de fetichización de los que venimos hablando, y fortalecen la epidermización colonial, aburguesando las expresiones propias de las regiones, blanqueando los diversos sistemas de creencias y borrando lo que vamos a llamar "huellas decoloniales".

No vamos a profundizar acá en este asunto, pero se trata de vincular un cuarto eje de la colonialidad, nombrado por Walsh (2012) como la

colonialidad cosmogónica de la madre naturaleza y de la vida misma. La que encuentra su base en la división binaria naturaleza/sociedad, descartando lo mágico-espiritual-social, la relación milenaria entre mundos biofísicos, humanos y espirituales - incluyendo el de los ancestros, espíritus, dioses y orishas -, la que da sustento a los sistemas integrales de vida, conocimientos y a la humanidad misma (p.68).

Desde este eje puede entenderse cómo la interculturalidad funcional despliega estrategias de una supuesta inclusión, basadas en resaltar "lo autóctono" y "lo criollo", como rasgos identitarios y culturales que deben ser reivindicados en el marco de un mundo multicultural. Y en medio de estas estrategias, el universo cosmogónico que ha sido ancestralmente parte de nuestra huella decolonial y parte de nuestras estrategias de re-existir, es simplemente homogeneizado con el mercado global y absorbido por sus lógicas.

Convertido en fetiche totalizador, las imágenes de lo ancestral se vuelve en mercancía, perdiendo todo su poder de reedificación de lo humano^[8]. Tal como señala Walsh (2009),

lo intercultural fue asumiendo un sentido socio-estatal de burocratización. Al legalizar la EIB como “derecho étnico y colectivo” y como programa educativo *para* indígenas -algo que sucedió en la mayoría de países latinoamericanos con poblaciones indígenas en los 80 y 906 (respaldado por la firma del Convenio 169 de la OIT)-, lo intercultural llegó ser parte del aparato de control y de la política educativa estatal. Para muchas organizaciones y comunidades indígenas, esta oficialización ha representado un cuchillo de doble filo: por un lado, el reconocimiento merecido y, por otro, el debilitamiento de lo propio -con su sentido comunitario, sociopolítico y ancestral- y la instalación de mecanismos de regulación (p.6).

Con todo esto, pese a que la interculturalidad crítica está aún en construcción (igual que las pedagogías decoloniales),

para Walsh la interculturalidad debe ser entendida como designio y propuesta de sociedad, como proyecto político, social, epistémico y ético dirigido a la transformación estructural y socio-histórica, y asentado en la construcción entre todos de condiciones - de saber, ser, poder y de la vida misma -, de sociedad, Estado y país radicalmente distintos. Pero también debe ser entendida como herramienta de accionar; es decir, el interculturalizar como acción deliberada, constante, con-

tinua y hasta insurgente, entrelazada y encaminada con la del decolonizar (Walsh, 2012, p.73).

Desde estas perspectivas, la interculturalidad puede dar cuenta de las huellas decoloniales, es decir, de aquellos rasgos, prácticas, saberes y sentires que permiten agrietar las lógicas de la modernidad-colonialidad, y abrir espacio para posibilidades de vida, existencia y re-existencia. Una grieta en el medio, una huella, es la posibilidad del intersticio que permita entrar por esas capilaridades a encontrarnos con nuestro ser descolonizado

La huella es lo queda de la herida, pero la herida como posibilidad transfiguracional que deja entrar formas otras de construir saberes desde una simbología mucho más rica que un concepto. Es más potente contar con una metáfora en la cual aparezca lo micro, lo cotidiano, lo que nos atraviesa como personas, lo que nos duele y nos recuerda nuestro lugar como humanos; y que eso a su vez dé lugar para debatir, construir y repensar conceptos y teorías.

Las heridas, los gritos y las huellas son las que construyen trayectorias para resistir y re-existir. Son las pistas para pensar qué es lo humano de lo humano, sin fetiches ni falsaciones. Son los apoyos para pensar la interculturalidad en los espacios educativos y sus potencialidades transformadoras.

Por eso, la interculturalidad crítica debe ser entendida como una herramienta pedagógica, la que pone en cuestionamiento continuo la racialización, subalternización e inferiorización y sus patrones de poder, visibiliza maneras distintas de ser, vivir y saber, y busca el desarrollo y creación de comprensiones y condiciones que no sólo articulan y hacen dialogar las diferencias en un marco de legitimidad, dignidad, igualdad, equidad y respeto, sino que también -y a la vez- alientan la creación de modos "otros" de pensar, ser, estar, aprender, enseñar, soñar y vivir que cruzan fronteras. La interculturalidad crítica y la de-colonialidad, en este sentido, son proyectos, procesos y luchas -políticas, sociales, epistémicas y éticas- que se entretajan conceptual y pedagógicamente, alentando una fuerza, iniciativa y agencia ético-moral que hacen cuestionar, trastornar, sacudir, rearmar y construir. Esta fuerza, iniciativa, agencia y sus prácticas sientan las bases de lo que yo llamo *pedagogía de-colonial* (Walsh, 2009, p.15)

Son estos los soportes para trazar vínculos entre la pedagogía, el pensamiento decolonial y la interculturalidad crítica, atravesados por la rehumanización como proceso desfetichizador y liberador.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anzaldúa, G. (2016). *Borderlans/la frontera: La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing Libros, S.A.

Bigott, L. (2010a). *Hacia una pedagogía de la desneocolonización*. Caracas: Fondo Editorial IPASME.

Bigott, L. (2010b). *El educador neocolonizado*. Caracas: Fondo Editorial IPASME.

Castro-Gómez, S., y Grosfoguel, R. (. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Díaz, C. (2010). Hacia una pedagogía en clave decolonial: Entre aperturas, búsquedas y posibilidades. *Tabula Rasa*(13), 217-233. Recuperado de <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1430>.

Dussel, E. (1980). *Filosofía ética latinoamericana V: Arqueológica latinoamericana (una filosofía de la religión antifetichista)*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.

Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hortegano, R. (2022a). Razón seminal y giro decolonial: La huella del ser y la seminalidad. Consideraciones a partir de Rodolfo Kusch. En M. Fernández Braga, V. Avendaño, & J. Montes, *Sentipensares sobre interculturalidad en nuestra América: apuntes desde la antropología filosófica de Rodolfo Kusch* (pp. 197-232). Chile: Universidad de La Serena.

Hortegano, R. (2022b). *Algunas consideraciones en torno a la educación decolonial*. En A. (. Díaz Genis, *Hacia una filosofía y una educación decoloniales* (pp. 129-140). Montevideo: Comisión Sectorial de Educación Permanente, Udelar.

Kusch, R. (2000a). *La seducción de la barbarie*. En R. Kusch, *Obras completas, Tomo I* (pp. 3-134). Rosario: Fundación Ross.

Mignolo, W. (2003). Os esplendores e as misérias da 'ciência': Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. En B. d. (Org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as 'ciências' revisitado* (pp. 667-709). Lisboa: Cortez Editora.

Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En E. L. (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.

Restrepo, E., y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Pompayán, Colombia: Universidad del Cauca/ Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.

Romero Losacco, J. (2020). *Pensar distinto, pensar de(s)colonial*. Caracas: El perro y la rana.

Walsh, C. (2002). (De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. En Norma Fuller (Ed.), *Interculturalidad y Política* (pp. 115-142). Lima: Red de Apoyo de las Ciencias: Red de Apoyo de las Ciencias.

Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 47-62). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. Seminario "Interculturalidad y Educación Intercultural",

Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz.

Walsh, C. (2012). Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. *Visão Global*, 15(1-2), 61-74.

Walsh, C. (2013). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir* (tomo I). Quito: Ediciones Abya-Yala.

Walsh, C. (2014). Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales. *E-misférica*, 11(1), Recuperado de <https://hemi.nyu.edu/hemi/es/e-misferica-111-gesto-decolonial/walsh>.

Walsh, C. (2017). *Entretejiendo lo pedagógico y lo decolonial: Luchas, caminos y siembras de reflexión-acción para resistir, (re)existir y (re)vivir*. Colombia: alternativas ebooks.

Walsh, C. (2017). *Pedagogías Decoloniales Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (tomo II). Quito: Editorial Abya Yala.

NOTAS

[1] Docente Investigadora, Universidad de la República Uruguay

[2] Para ello se recomiendan los textos de Restrepo y Rojas (2010) y de Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), en cuyas introducciones se desarrollan cronologías muy ilustrativas acerca de los orígenes de esta línea de pensamiento.

[3] Véase Hortegano (2022a y 2022b).

[4] Según Dussel (1980), "el fetiche es la sacralización del objeto que es la mediación necesaria para el cumplimiento práctico del sistema de dominación" (p.46-47).

[5] En la introducción del tomo I de su libro *Pedagogías decoloniales*, la autora incorpora unos comentarios sobre el colombiano Manuel Zapata Olivella y su producción escrita, haciendo énfasis en el “problema de la deshumanización y alienación”.

[6] Como ya dijimos en la presentación, este escrito se enmarca dentro de un trabajo más amplio en el Doctorado en Educación de la Universidad de la república. En dicho trabajo, pretendemos trazar algunos puentes entre la integralidad de funciones universitarias, tal y como es entendida en las universidades latinoamericanas, y esta confluencia entre lo pedagógico y lo decolonial. Para ello, retomamos la experiencia de un Programa institucional que desarrolla sus actividades con anclaje territorial en zonas vulnerables de la capital del país, para replantearse la construcción de espacios de re-existencia y re-humanización desde el territorio.

[7] Estas escasas páginas no dan para profundizar en la relación que establece Dussel entre el “fetiche” y la “totalidad” como categorías filosóficas en contexto moderno/colonial; sin embargo, el fetiche opera como construcción simbólica dentro de una totalidad que es tal en tanto universal-universalizante. Y esta es una de las operaciones epistemológicas fundamentales de la razón moderno-colonial.

[8] Profundizaremos esta reflexión en la investigación doctoral, a partir de la revisión de esta colonialidad cosmogónica, la fetichización de lo humano y la interculturalidad crítica como apuesta decolonial para la rehumanización.

2

LOS EFECTOS DE LO ERÓTICO EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD: UNA MIRADA PEDAGÓGICA COMO PARTE DEL PROCESO LIBERADOR Y DECOLONIAL

Claudia Falvo[\[1\]](#)

RESUMEN

En este ensayo nos proponemos debatir sobre la idea de lo erótico como poder pedagógico y transformador para la vida humana. El concepto ha sido analizado y puesto en discusión por un sinnúmero de intelectuales. En este escrito, traemos como musa para pensar el tema a Audre Lorde, quien en un artículo que se llama “el poder de lo erótico” vuelve a traer a la luz la discusión sobre dicha noción. La autora, desde el feminismo decolonial nos devela la fuerza real que encierra esta idea, mostrándonos porque el colonialismo, el patriarcado y, especialmente, el capitalismo le tiene tanto temor. Dialogaremos también con otras autoras del feminismo decolo-

nial, con Michel Foucault a partir de su trabajo La historia de la sexualidad y con Enrique Dussel que también examinó este vocablo desde una perspectiva nuestroamericana.

PALABRAS CLAVE:

Pedagógica, erótica, subjetividad, feminismo, decolonial

EL MIEDO DEL HOMBRE A LA MUJER SIN MIEDO

Hay criminales que proclaman tan campantes “la maté porque era mía”, así no más, como si fuera cosa de sentido común y justo de toda justicia y derecho de propiedad privada, que hace al hombre dueño de la mujer. Pero ninguno, ninguno, ni el más macho de los súper machos tiene la valentía de confesar “la maté por miedo”, porque al fin y al cabo el miedo de la mujer a la violencia del hombre es el espejo del miedo del hombre a la mujer sin miedo.

Eduardo Galeano^[2].

A MODO DE INTRODUCCIÓN

En este ensayo nos proponemos problematizar el concepto de lo erótico a partir de la propuesta de la feminista afroamericana Audre Lorde. La autora habla del

poder de lo erótico que reside en el interior de lo femenino, y de cómo ese poder ha sido suprimido. Lo erótico, explica Lorde, ha sido reducido por los hombres netamente al ámbito pornográfico y sexual.

En palabras de la autora “Los hombres han acostumbrado a definir erróneamente lo erótico y emplearlo contra las mujeres. Lo han equiparado con una sensación confusa, trivial, psicótica y artificial” (Lorde A., 2003, pág. 38). También, dice que renunciamos a la posibilidad de indagar en esa energía erótica, en ese sentimiento, que nos conecta con nuestro ser interior, con la vida y con el goce.

Entonces nos preguntamos ¿Qué hay detrás de dicho vocablo que despierta tanto conflicto? ¿En qué pensamos cuando escuchamos hablar de que algo erótico? ¿qué sentires nos produce lo erótico? ¿qué cosas se nos vienen a la mente? ¿por qué, hablar de lo erótico, produce tanto resquemor? ¿se puede pensar en una educación erótica? ¿por qué lo erótico quedó solo en el imaginario de lo netamente genital? ¿por qué, hablar de lo erótico, produce tanto miedo? ¿qué implicancia tiene lo erótico en lo político? ¿Cómo afecta en la conformación de nuestra subjetividad?

En este breve ensayo y bajo las reflexiones de Lorde, intentaremos responder a algunos de los interrogantes propuestos anteriormente, desde una perspectiva de género y decolonial. La idea de esta propuesta es pensar

los efectos de lo erótico en la construcción de la subjetividad y sus efectos en lo pedagógico.

En ese sentido, no nos referiremos solo a lo pedagógico como algo que sucede en el espacio educativo, sino a la manera en que el cachorro humano es educado. Dialogaremos, preferentemente con autoras del feminismo decolonial. Pero, también, sumaremos voces como las de Enrique Dussel para pensar lo erótico en función de nuestra América y con las de Michel Foucault quien, desde *La historia de la sexualidad*, obra trascendental de su autoría, hizo un importante aporte para reflexionar sobre este concepto.

ALZAR LA VOZ COMO ACTO DE JUSTICIA EPISTÉMICA Y LIBERACIÓN

Las voces los feminismos decoloniales nacen como una postura contrahegemónica al feminismo “blanco^[3]”, burgués y colonial. De alguna manera, estos feminismos buscan hacer oír sus voces desarmando o poniendo en cuestión conceptos y epistemologías surgidas con el advenimiento del capitalismo, del colonialismo y del patriarcado.

Las posturas de los feminismos decoloniales tienen como objetivo común desenmascarar la opresión que dejó en Nuestra América, la matriz eurocéntrica colonial. De alguna manera, buscan dar cuenta de cómo esas lógicas teóricas han trascendido a lo largo del tiempo,

dando cuenta de cómo éstas se encuentran vigentes y se reproducen en la actualidad.

De esta forma, procuran visibilizar a partir de sus escritos teóricos, como esas relaciones estructurales de poder se encuentran establecidas en nuestras sociedades colonizadas las cuales se hallan sujetas a una multiplicidad de opresiones, donde el capitalismo, el racismo, el patriarcado y la colonialidad, se entrelazan interseccionalmente generando constantemente nuevas maneras de exclusión y sometimiento.

Cabe destacar que las feministas que pertenecen al movimiento de mujeres negras han alzado su voz reclamando al movimiento del feminismo blanco, el lugar de no-mujer al cual han sido sometidas. En la Convención por los Derechos de la Mujer^[4] donde se reclamaba por el derecho al sufragio femenino, Sojourner Truth decía "Acaso no soy una mujer", este reclamo evidenciaba las diferencias jerárquicas existentes entre el feminismo blanco y el no blanco.

La construcción que se hizo socialmente de ellas les negó la condición de mujer. Desde esas primeras luchas hasta la actualidad, el crecimiento de los reclamos de los feminismos subalternizados, los cuales se entrelazan muchos de ellos dentro de la perspectiva decolonial, desempolvan esas voces que han sido acalladas.

Como es el caso de Audre Lorde, al mostrarnos como el patriarcado nos borró la posibilidad de explorar el po-

der de lo erótico que habita en el interior de cada una de nosotras.

La protesta a ese silenciamiento lo expresa la misma Lorde, durante una conferencia, diciendo que “las herramientas del amo nunca desarmaran la casa del amo”^[5] donde la mayoría eran mujeres blancas hablando sobre mujeres negras y la única representante de estas, era precisamente, Lorde. La autora plantea la necesidad de generar nuevas epistemologías donde ellas sean vistas como sujetos pensantes y no como objetos a ser estudiados. Lo mismo ha pasado con las mujeres de otras culturas consideradas no blancas, a las cuales la tradición histórica occidental las ha visibilizado como objetos a ser investigados.

Así nace esta perspectiva feminista descolonial, buscando ser los sujetos que hablen por ellas mismas. A simple vista parece ser solo un problema de las mujeres negras, pero esta perspectiva mueve los cimientos de los feminismos considerados blancos, trayendo nuevas narrativas las cuales nos permiten darnos cuenta de cómo el androcentrismo nos ha separado poniéndonos en contra para aplastar cualquier posibilidad de subversión al entronque patriarcal y colonial.

Porque, esos relatos nos permiten darnos, que, las mujeres latinoamericanas, aunque hayamos nacido del linaje europeo, y, a pesar de tener una superioridad jerárquica respecto a las mujeres indígenas, afrodescen-

dientes, comunitarias, populares, etc., también somos consideradas, no blancas por la matriz europea colonial.

En ese sentido, de acuerdo con la mirada que nos propone Ochy Curiel, es necesario transitar por un proceso de descolonización desde las experiencias situadas a partir de Latinoamérica y del Caribe con el fin de rescatar diversas propuestas epistemológicas y políticas.

El propósito de recobrar las experiencias localizadas en una territorialidad específica, intenta establecer teorías que nos permitan crear acciones para anular la universalización, característica fundamental de la modernidad occidental (Curiel, 2009, pág. 3). Habría que decir también, que Curiel deja de manera clara, como feminista afrodescendiente, que:

La descolonización para nosotras se trata de una posición política que atraviesa el pensamiento y la acción individual y colectiva, nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y de ser en el mundo y que crea una especie de "cimarronaje" intelectual, de prácticas sociales y de la construcción de pensamiento propio de acuerdo a experiencias concretas. (Ochy Curiel: 2009; pág. 3)

En otras palabras, el feminismo^[6] desde la perspectiva decolonial^[7] busca reinterpretar el mundo y la historia que nos enseñaron, poniendo en cuestión el androcen-trismo, la misoginia y el racismo como ejes principales de la discusión. Por esa razón, el monitoreo, la confronta-

ción, la interpelación y el debate sobre los conceptos teóricos que circulan en la sociedad ha sido por parte de estos colectivos casi una constante, tanto en los espacios académicos, como en la vida cotidiana.

Durante mucho tiempo, por ejemplo, se utilizó el concepto de mujer, de manera universal, pero: ¿qué significa ser mujer para la cultura occidental eurocéntrica? ¿cuál es el imaginario con el que asociamos la palabra mujer en nuestra sociedad? ¿cuáles son los modelos representativos del estereotipo de mujer aparece en los medios de comunicación en nuestra sociedad?

Para la civilización europea la definición del término mujer era asociado al hogar, a la maternidad, a la vida privada, en cambio, quien no se ajustaba a este ideal era considerada hembra. Por lo tanto, esta denominación las colocaba en el lugar de no mujer, por lo tanto, podían ser violadas, usadas para la reproducción de esclavos, vendidas.

Aún hoy, en muchas partes de la Argentina persiste una práctica colonial, racista, machista, patriarcal, discriminatoria, violenta y sistemática que se denomina *chineo*. El *chineo*, hace alusión a la violencia que ejercían los hombres blancos, durante la colonización, sobre niñas y mujeres indígenas nacidas del mestizaje. Esta práctica que persiste en la actualidad es una clara demostración de la continuidad, de ese ADN cultural, que la colonialidad engendró en su hazaña conquistadora y de la inten-

tamos dar cuenta de su prevalencia, en este artículo ensayístico.

Es importante destacar que estos colectivos han puesto en cuestión la relación saber-poder^[8], valiéndose de la perspectiva histórica de la *Colonialidad del poder* establecida por Aníbal Quijano. Este autor, nos explica que América es un producto de la modernidad en la construcción del sistema/mundo, es decir, que Europa se considera a sí misma, como el centro del saber, poder, ser y de la civilización. Por esa razón, nuestra América ocuparía el lugar de la periferia, de dominación y explotación por parte de la sociedad europea.

Dice Quijano, "América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera identidad de la modernidad" (2000:1). A partir de la mirada que nos propone Quijano para repensarnos, podemos ver como el colonialismo sigue influenciando todas las esferas de nuestras sociedades: desde el sometimiento económico, en los lineamientos epistemológicos pedagógicos-educativos, culturales e intelectuales. En ese sentido, es importante aclarar, que, en nuestras escuela y universidad de Latinoamérica, la estructura de subjetivación del conocimiento que allí se imparte está centrada principalmente en el relato de la historia y el conocimiento generado desde los vencedores, es decir, desde Europa.

De esta manera, se oculta una parte importante de los relatos situados en estos contextos, por ser la palabra de los vencidos y, cualquier narrativa, por fuera de esta, es tratada de seudociencias o subcultura, objetivándolas para demostrar, que no son. Porque detrás de dicha postura se promueve la subalternización epistémica del otro no europeo y la propia negación y olvido de procesos históricos no europeos. (Walsh, 2013, pág. 279)

Asimismo, podemos pensar como ese lineamiento epistémico-pedagógico nacido de la colonización, comienza a ser cuestionado por el feminismo hegemónico, a partir de las luchas por los derechos. Durante esa disputa por la igualdad de oportunidades, el feminismo, ha mostrado como el androcentrismo y la misoginia tiñe la vida en general, y, el de las mujeres en particular. En ese sentido, sabemos que casi todos los discursos sociales, por ejemplo, los lenguajes, las teorías, las investigaciones, los conceptos, etc., tienen en su composición estructuras androcéntricas. Es sabido, también, que, las mujeres, a lo largo de la historia hemos sido expulsadas de los espacios académicos y de la posibilidad de hacer ciencia. Pero también, cuando logramos ingresar al ámbito educativo lo hicimos bajo lógicas patriarcales.

Esa imposibilidad de acceder a estos lugares donde se gesta el conocimiento borró nuestras voces. De esta manera, se nos privó de la oportunidad de hacer nuestros propios aportes en la construcción del conocimiento histórico, político, epistémico, entre otros, que circulan

socialmente en la actualidad. Hay que mencionar, además, que también, quedaron por fuera los feminismos no blancos, los colectivos de diversidad sexual y de género, así como también, las masculinidades subalternizadas.

El desafío que nos proponen los feminismos decoloniales es muy valioso en términos políticos, interculturales, epistémicos para repensarnos como sociedad y como seres humanos que estamos destruyendo la vida en el planeta. Nos proponen ver, donde no vemos, oír, donde no oímos, sentir, donde no sentimos, revitalizar todos los espacios políticos de nuestra existencia. La colonialidad, el patriarcado, las epistemologías eurocéntricas y el feminismo hegemónico bloqueó una parte importante de nuestro sentipensar. Se trata entonces de resonar de otra manera, de subsanar el vacío y la falta de compromiso político que dejó el feminismo hegemónico blanco con los colectivos subalternizados. Esta jerarquía que se estableció entre las mujeres, la falta de sororidad, que existió, que existe y que aún nos falta trascender, fue la gran conquista patriarcal.

Es necesario recalcar, que la enemistad entre las mujeres es producto de la educación que hemos recibido a lo largo de la historia, porque nos han educado para competir, para lograr el mejor postor para la unión matrimonial. Porque, la única forma de sustentación posible para una mujer, dentro de la estructura capitalista, era de la procreación, y la del hombre, la de proveedor del ho-

gar, en ese sentido, conquistar un varón que cubriera las necesidades de subsistencia era esencial.

Al comprender cuales fueron las lógicas que nos llevaron a la falta de sororidad entre nosotras nos da herramientas para trascenderlas. Por esa razón, es importante trascender la idea de un sujeto feminista hegemónico (por eso hablamos de feminismos) para derribar las interpretaciones universales con las que se clasifica el género.

Podemos ver como esa universalización en la comprensión del género fue interpretada de manera errónea, por ejemplo, en el modo de vida de las mujeres yoruba mostrando desigualdades donde no existían. Es así, señala Oyèrónkẹ Oyěwùmí como las lógicas del capitalismo eurocentrado global introdujo diferencias de género donde no las había, "el género no era un principio organizador en la sociedad yoruba antes de la colonización occidental.

No había un sistema de género institucionalizado". Por eso, no podían imaginar mujeres lideres dentro de dicha organización. Lo mismo pasaba con ciertas comunidades tribales nativas americanas donde las líneas matriarcales eran las que tenían mayor relevancia en dichas sociedades y la homosexualidad entendida como el "tercer" género eran vistas de manera positiva. En ese sentido, la invención de categorías fue uno de los logros fundamentales de la colonialidad, entre ellas la creación de "mujeres" como categoría. (Mignolo, 2008, pág.26- 28)

En definitiva, para romper con la universalización de la categoría mujer introyectada por la perspectiva colonial-patriarcal, es necesario que las voces de las mujeres de los feminismos decoloniales tengan un verdadero protagonismo dentro de las academias. Es indispensable escuchar los saberes que tienen para aportarnos desde sus vivencias culturales para la construcción de un conocimiento epistémico pluriversal. En ese sentido, es vital escuchar y acompañar los reclamos que a diario realizan. Sabemos que las mujeres racializadas son invisibilizadas y violentadas de manera sistemática en los espacios sociales, estatales, privados, culturales, político, comunicacionales, entre otros.

Porque, como lo explica (María Lugones 2014) "solo al percibir género y raza como entramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color". No solo esa interseccionalidad "implica que el término 'mujer' en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante".

Es decir, a "las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica." (Lugones en Espinosa Muñoz, Gómez Correal, & Ochoa Muñoz, 2014, pág. 61)

Por esa razón, voces como las de Audre Lorde, bell hooks, Yuderkys Espinosa Miñoso, Karina Ochoa, Angela

Davis, Sirin Adlbi Sibai, Lorena Cabnal, Adriana Guzmán, entre otras, nos invitan a reflexionar epistemológicamente las categorías que utilizamos para idear y proyectar nuevas perspectivas teóricas. En ese sentido, es que en el apartado siguiente dialogaremos con el concepto de "lo erótico, propuesto como desafío intelectual, por Audre Lorde.

¿Por qué plantear la vida desde lo erótico produce tanto miedo? ¿Cuál es la razón por la que temen a la fuerza de lo erótico en las mujeres?

Como vimos hasta aquí fue y es difícil para los feminismos del Tercer Mundo (Mohanty, 1985) alzar su propia voz. Es en ese sentido, que, en este apartado nos proponemos deconstruir, o al menos poner en tensión, el concepto de lo erótico que nos propone Audre Lorde.

Como bien sabemos, el lenguaje no es inocente, está cargado de esa colonialidad del saber-poder-ser que moldeo cada noción de acuerdo con los intereses necesarios para el control social. Por eso, detrás de cada una de las palabras que utilizamos existe detrás un pasado que no nos permite saber el verdadero alcance que tuvo desde su origen. Por eso, el planteo epistémico que hace Lorde, sobre este término nos deja sacarle el velo de siglos de ocultamiento, ofreciéndonos una óptica diferente para mirar el mundo. Por añadidura, su perspectiva nos permite comenzar a ensayar posibles respuestas de por qué el sistema capitalista le teme al poder que encierra lo erótico.

El capitalismo, para sostenerse en el tiempo ha encontrado a lo largo de la historia diversos dispositivos que le han sido productivos a la hora de ejercer el control social. La instauración de la violencia en todas sus formas, simbólica, económica, de ultraje y de abuso ha sido, y aún lo es, el gran bastión de dominio para asentar su poder dentro de las colonias, aunque estas se hayan independizado.

Una de las maneras de ejercer esa vigilancia constante, es, sin duda, la de sembrar, todo el tiempo, miedo. Valiéndose de dichos mecanismos, el sistema económico ha buscado la manera de frenar la posibilidad cualquier tipo de transformación, rebelión, subversión que afecte a sus intereses. Ejerció el control sobre todos los cuerpos subalternizados, pero especialmente, lo hizo sobre el cuerpo y la vida las mujeres, pilar esencial dentro de la estructura del capitalista.

Podemos decir, que, "para perpetuarse, toda opresión debe corromper o distorsionar las fuentes de poder inherentes a la cultura de los oprimidos de las que puede surgir energía de cambio". (Lorde A., 2003, pág. 37). En ese sentido, la energía de cambio que produce lo erótico sobre los oprimidos es de tal magnitud que dificulta su control. Por eso, fue necesario desvirtuar la raíz de su significado.

La autora, señala en su texto que lo erótico, dentro de la cultura occidental ha sido colocado en el lugar de la desconfianza, la desvalorización y puesto en el lugar de

sospecha. En el caso que atañe a las mujeres, esa sospecha tiene dos aspectos:

Por un lado, se han fomentado los aspectos superficiales de lo erótico como signo de la inferioridad femenina; y por otro, se ha inducido a las mujeres a sufrir y sentirse despreciables y sospechosas en virtud de la existencia de lo erótico (Lorde A. , 2003, pág. 37).

La idea de suprimir la potencia que despliega la energía erótica en las mujeres radica en el poder de los hombres sobre nosotras. La deserotización de nuestras vidas hacen que estas prolonguen la sumisión y el control de nuestros cuerpos bajo el yugo patriarcal, capitalista y colonial. La creencia de que suprimiendo lo erótico somos más fuertes tracciona sobre nuestro poder interno que brota, fluye y que ha sido acallado durante tanto tiempo. El eslogan de las luchas feministas en la actualidad es: "nosotras movemos el mundo", el poder patriarcal teme a esa fuerza interior que surge de todas nosotras.

Por alguna razón, durante siglos en el mundo occidental, se nos ha prohibido estudiar y cuando se nos permitió se lo hizo de manera sesgada y con un fin específico que es la de atender a los hombres. Por ejemplo: Rousseau en el apartado donde desarrolla como debe ser educada Sofía dice: "El uno (refiriéndose a Emilio) debe ser activo y fuerte, y el otro pasivo y débil".

Más adelante señala: "Si el destino de la mujer es agradar y ser subyugada, se debe hacer agradable al hombre en vez de incitarles; en sus atractivos donde se funda su violencia" (...). En ese sentido, podemos ver que esa lógica sigue operando a nivel mundial, como, por ejemplo, en las limitaciones sobre nuestras vidas, desigualdad salarial, las tareas de cuidado como parte inseparable del hacer femenino.

Esta forma de operar sobre nosotras hace referencia a una estrategia pedagógica que marca la manera en que debemos ser educadas para limitar nuestro empoderamiento, la posible sublevación erótica. En otros lugares del planeta, se nos limita de manera corporal con la amputación del clítoris, órgano que se relaciona con el goce, la energía vital, lo erótico que está estrechamente vinculado con el control de nuestros cuerpos, de la posibilidad de sentir placer.

Desde la más tierna edad a las niñas se nos enseña a controlar ese poder no racional que nace desde nuestras entrañas. La educación pensada para nosotras, por Rousseau, fue un ejemplo de ello. El poder patriarcal, nos educa para cumplir el rol que nos ha impuesto dentro de esta estructura capitalista. Las prácticas sistemáticas con las que se las somete a diario alienan cualquier posibilidad de rebelión.

Nos hacen sentir que cualquier acto que nos despierte de esa sumisión no nos beneficia y todo el medio social se encarga de reforzarnoslo a cada instante. La crítica

de Lorde, a este modelo que nos quita el poder de lo erótico lo grita en cada párrafo que escribe en su texto diciendo que "Los hombres nos han acostumbrado a definir erróneamente lo erótico y a emplearlo en contra de las mujeres a partir de: sensaciones confusas, triviales, psicóticas y artificiales".

Una gran conquista de este sistema gobernado por hombres patriarcales es la de haber hecho creer a la sociedad que lo erótico y lo pornográfico eran lo mismo. Por ese motivo, "renunciamos a indagar en lo erótico y a considerarlo una fuente de poder e información, confundiendo con su antítesis, la pornografía". (Lorde A. , 2003, pág. 38) Lo pornográfico, para esta autora vendría a ocultar el verdadero poder que encierra el erotismo como fuerza vital de transformación. Por eso, asociar erotismo con pornografía borra cualquier posibilidad de subversión.

Es decir, que lo erótico nos enlaza, une, comunica y nos vincula con los sentimientos más profundos y fuertes, con lo más hondo de nuestro ser interior. Este fuego interno nos permite tener sueños, proyectos, generar nuestros propios ingresos económicos, investigar, escribir, sacar todo el potencial que tenemos guardado desde hace tantos años.

Porque, claramente esa imposibilidad de erotizarnos con la vida la heredamos de nuestras ancestas. Pero ¿cómo no lo íbamos a bloquear? Fue un acto de protección, después de la caza de brujas^[9], de los vejámenes

causado por las conquistas y colonizaciones que se llevaron a cabo en la humanidad. El ocultamiento ha sido sin duda una estrategia de supervivencia.

Cualquier intento de desobediencia de desvío a las leyes patriarcales podía ser entendida como un indicio de locura. No es casual que la locura, como lo ha señalado Foucault, en *La historia de la locura en la época clásica* fuera inventada como concepto que permitía el encierro de todas las personas, pero especialmente a las mujeres que hozaban salirse de los límites establecidos por dichas normas.

Por consiguiente, el despertar erótico que emana desde nuestro ser interior como motor de transformación nos permite romper con el miedo a vivir, con la posibilidad de gestionar los objetivos que nos proponemos, estudiar, trabajar guiada por el deseo interno. Esa erotización surge por el placer que nos causa lo que realizamos y no por el mero hecho de tener una vida alienada.

Pero, dice Lorde, debemos lograr equilibrarnos para no exigirnos demasiado a tal punto de incapacitarnos. Pero buscando siempre la excelencia de nuestros actos, para salir de la mediocridad a la que nos ha sometido la sociedad patriarcal y principalmente, permitirnos vivirlos con plenitud. "Porque lo erótico no solo atañe a lo que hacemos, sino a la intensidad y a la plenitud que sentimos al actuar" (Lorde A., 2003, pág. 39) La crianza y el

cuidado de la infancia es una de las tantas tareas que nos ha asignado el patriarcado, a las mujeres.

Erotizar ese espacio debería ser un objetivo importante junto con nuestra propia existencia, es decir, que “El objetivo de todo lo que hacemos es que nuestras vidas y las de nuestros hijos sean más ricas y menos problemáticas”. (Lorde, 2003, pág. 39).

Esta falta de erotización en el cuidado lo manifiesta de manera clara (bell hooks 2017: 100) que, “dentro de las culturas de dominación patriarcal capitalistas supremacistas blancas, las niñas y los niños no tienen derechos”. Las mujeres son en general las principales cuidadoras de la familia y quienes ejercen con frecuencia violencia sobre las infancias.

A esto también se refiere Rita Segato, en su texto *Contra- Pedagogía de la crueldad*, diciendo que es la familia el espacio donde se comienza a ejercer la primera violencia sobre la infancia. Los movimientos feministas fueron los primeros en denunciar a la dominación masculina dentro del hogar por ejercer los peores abusos que van desde la violación a maltratos físicos, y que, las mujeres en ocasiones acompañan dicha crueldad con maltratos psicológicos y castigos físicos.

Esto sucede porque los niños y las niñas dentro de la cultura patriarcal son vistos como propiedad de sus padres y madres, quienes pueden hacer lo que quieran con ellos. Estos son los problemas con los que se encuentra la infancia que nace en un mundo deserotizado en los

términos que lo plantea Audre Lord. Así como se cosifica a las mujeres también se vuelven cosas sus descendencias, un producto útil para sistema. En este sentido, podemos reflexionar que:

“Todas hemos sido socializadas para aceptar el pensamiento patriarcal, una ética de la dominación que afirma que los poderosos tienen el derecho de gobernar sobre los indefensos utilizando cualquier medio para subordinarlos; por eso son casi invisibles para las mujeres-incluidas las feministas-las formas en las que abusan de la infancia. En las jerarquías del patriarcado capitalista supremacista blanco, se consiente la dominación masculina sobre las mujeres, pero también la dominación adulta sobre la infancia, y nadie quiere hablar de las madres que ejercen estas violencias”. (hooks 2017: 101)

De esta forma, el capitalismo controla la existencia humana en función de sus beneficios a partir de la deserotización de la vida. Este sistema se ha ocupado de que le tengamos miedo y desconfiemos de los deseos o impulsos internos. Basta con recorrer, por ejemplo, el canon literario romántico, donde, por lo general, quienes seguían sus anhelos personales siempre tenían finales dramáticos, caóticos de los cuales arrepentirse. La pedagogía del miedo a los placeres personales fue borrada de manera sistemática.

A todas las personas se les coartó la posibilidad de darle rienda suelta a esos sentimientos, pero, en especial, lo han hecho con las mujeres. Porque, si nosotras disfrutamos de lo erótico en todas las acciones del quehacer cotidiano, nuestros actos se convierten en decisiones conscientes generando sensaciones de plenitud de gratitud y de fortalecimiento constante.

Es por eso, "que se nos enseñe a eliminar la exigencia erótica de la mayoría de las áreas de nuestra vida" (Lorde, 2003, pág. 39), salvo en las que hace referencia al sexo. Esa falta "de atención a las satisfacciones y fundamentos eróticos de nuestro quehacer se traduce en el desafecto a gran parte de lo que hacemos.

Por ejemplo, ¿cuántas veces amamos realmente nuestro trabajo cuando nos plantea dificultades?" (Lorde A. 2003, pág. 39). Inclusive, el cuidado de nuestros hijos e hijas se ven afectados, como lo señalaba en párrafos anteriores, cuando ese deseo no fue consciente. De esta manera, el sistema capitalista demarca lo que es bueno para su supervivencia sin tener para nada en cuenta las necesidades humanas, "sus componentes psíquicos y emocionales. Privando a nuestro trabajo de su valor erótico, de su poder erótico, y a la vida de su atractivo y su plenitud. (Lorde, 2003, pág. 40) Esta forma de existencia a la que hemos sido sometidas socialmente reduce nuestro trabajo solo en un medio de subsistencia.

Precisamente, lo que este paradigma logra, anulando lo erótico, es la de aplacar cualquier intento de supera-

ción individual y social. La erótica estará antropológica, metafísica y éticamente destituida por una dominación que atraviesa toda nuestra historia y que es vigente hoy en nuestro mundo dependiente. (Dussel, 2007, pág. 13).

Pero ¿cuál es el significado de lo erótico? ¿lo erótico es sinónimo de pornográfico?

Según lo señala Audre Lorde:

El término erótico procede del vocablo griego eros, la personificación del amor en todos sus aspectos; nacido de Caos. Eros personifica el poder creativo y la armonía. Lo erótico es una afirmación de la fuerza vital de las mujeres; de esa energía creativa y fortalecida, cuyo conocimiento y uso estamos reclamando ahora en nuestro lenguaje, nuestra historia, nuestra danza, nuestro amor, nuestro trabajo y nuestras vidas (Lorde A. , 2003, pág. 40).

Por ejemplo: El diccionario de la RAE definen erótico y pornografía casi como si fueran sinónimos. Pero, a medida que profundizamos tanto en el trabajo de Lorde, como en el de Dussel, entre otros/as, que abordaron este concepto podemos ver que las diferencias entre ambos vocablos son muy distintas.

Aunque, cabe aclarar que lo erótico no niega lo sexual, todo lo contrario, lo incluye y lo enlaza con la existencia misma. Porque, lo erótico sería la fuerza que nos

permite amar lo que hacemos, nos vuelve creativas, con proyectos, con sueños, nos concede una conexión distinta con nuestro cuerpo y con el entorno, dándole sentido a nuestra existencia.

Lo pornográfico, solo se vincula al acto sexual sin conexión, nos desconecta de nosotras, fetichiza la sexualidad. De hecho, del pasaje del feudalismo al capitalismo, junto con la caza de brujas, la violación y la prostitución, se volvieron parte de la apropiación de los cuerpos de las mujeres. Esta matriz eurocéntrica que se estableció en el sistema/mundo/colonial separó de manera binaria conceptos que ancestralmente fueron duales, complementarios.

En otras palabras, equiparar la pornografía con el erotismo, equivale a entenderlo como dos usos de lo sexual diametralmente opuestos. Para Freud, padre del psicoanálisis, descubrió también que la eroticidad conectaba al ser humano al mundo de los deseos, es decir, con su pulsión de vida. ¿podemos decir entonces que lo erótico y lo pornográfico sean lo mismo? Si el significado de lo erótico proviene del término eros que significa amor, creatividad, impulso vital ¿Cómo llegamos a confundirlo con lo pornográfico? Eso se debe en parte, también al legado que la cultura griega nos dejó a partir de "cierto dualismo y desprecio del cuerpo".

Si bien, la influencia helenista, judeo-cristianismo (que apreciaba tan positivamente la sexualidad como conocimiento interpersonal y generación del hijo, bendi-

ción del padre y madre), se indigna también a un cierto desprecio de la libidine (concupiscentia) que, con Agustín, se la llega aun a hacer efecto del pecado originario. (Dussel, 2007, pág. 38). Es decir, que la sexualidad quedó relegada solo a la procreación de la especie humana para la generación de individuos útiles al sistema económico.

Michel Foucault, en su trabajo sobre la historia de la sexualidad explica como occidente se fue corriendo del *ars erótica*, hacia las *Scientia sexualis*. La diferencia, entre ambas concepciones es sustancial para la erotización de la vida humana. La primera noción, está conectada con oriente, con el arte erótico, especialmente con la cultura china, japonesa, hindú, de la romana y de las árabes musulmanas. Es así como, dentro de estas sociedades, no existe nada divino, ni prohibido, porque "la verdad es extraída del placer mismo, tomado como práctica y recogido como experiencia; el placer no es tomado en cuenta en relación con una ley absoluta de lo permitido y lo prohibido ni con un criterio de utilidad". (Foucault, 2014, pág. 57).

Por el contrario, el segundo principio, obtiene la verdad del confesante, es decir, desde afuera, no sería en este caso, una fuerza que nace con la conexión cuerpo y alma, desde adentro, sino de un confesor quien, con autoridad, aprueba o no su conducta sexual. Este confesor, la juzgaba como permitida o prohibida y en el caso de que sea necesario tendrían que ser corregidas.

En la actualidad, algunas disciplinas, herederas de esta idea, como la psiquiatría, el psicoanálisis y la medicina, entre otras, siguen caracterizando como normales o anormales algunas prácticas sexuales, patologizándolas y medicalizándolas. (Foucault, 2014, pág. 57)

Como vemos hasta aquí el concepto de lo erótico encierra una gran complejidad, una disputa por el sentido sobre lo ético-político por el control de ese fuego interno que nos permite ser nosotras mismas que nos conecta con lo espiritual y, a su vez con la lucha política. Precisamente, señala la autora que, "el puente que conecta lo espiritual y lo político es precisamente lo erótico, lo sensual, aquellas expresiones físicas, emocionales y psicológicas de lo más profundo, poderoso y rico de nuestro interior, aquello que compartimos: la pasión del amor en su sentido más profundo". (Lorde, 2003, pág. 41)

De ahí que Lorde nos invita a llevar y compartir una vida gozosa, en conexión nuestro cuerpo físico, atendiendo a la estrecha relación que tiene, este, con lo emocional, lo intelectual y lo psicológico. Como así también, a tender puentes que disminuyan el miedo a la diferencia.

Desde este lugar, ofrece una óptica distinta para redescubrir la capacidad de resiliencia para reponernos de las cosas más simples a las situaciones más difíciles. El pensar erótico nos daría las herramientas y la valentía, para todo aquello que necesitamos superar. Erradicaría

de nosotras todo aquello que nos hace mal, que no nos deja crecer y crear sin límites ni barreras.

Esto, nos permitiría vincularnos de manera sincera con nuestras aptitudes para sentir y amar. En consecuencia, con lo expresado hasta aquí, no cabe duda de por qué se le teme a lo erótico y se lo deje relegado apenas al dormitorio, si es que llega a reconocerse. Cuando lo logramos reconocerlo en los distintos ámbitos de nuestras vidas estas se fortalecen y se convierten en la lente por la cual comenzamos a ver nuestra existencia. Pero también, este sentimiento se convierte en una gran responsabilidad que surge desde nuestro interior. (Lorde A. , 2003, pág. 42)

Parafraseando a la autora, lo erótico es como una pequeña semilla que está dentro nuestro que cuando prende comienza a distribuirse por todo nuestro hacer cotidiano fortaleciéndolo, cargándolo de energía, intensificando nuestras experiencias. Suprimir lo erótico de nuestras vidas no es otra cosa que el miedo a nuestros deseos. Por eso, estos, se convierten en sospechosos porque borra de nosotras la opresión de los mandatos culturales que tenemos las mujeres. (y las demás orientaciones sexuales)

El miedo nos convierte en seres dóciles, tristes impotentes, es una energía que se impone desde afuera.

Esta son algunas de las razones por las que el feminismo decolonial alza su voz, pensando la manera de trascender la opresión colonial, capitalista, patriarcal y

espacialmente interceder en las claves que moldean nuestras subjetividades. En definitiva, trata del cuestionamiento del sujeto único, al eurocentrismo, al occidentalismo, a la colonialidad del poder, al tiempo que reconoce propuestas como la hibridación, la polisemia, el pensamiento otro, subalterno y fronterizo. (Ochy Curiel: 2009; pág. 3)

Lo erótico un concepto clave en la conformación de la subjetividad nuestroamericana

La contribución pedagógica de lo erótico en el proceso liberador y decolonial, en la conformación de la subjetividad nuestroamericana, nos da la posibilidad de desnaturalizar ciertos conceptos que fueron instituidos por la colonialidad del poder-saber-ser.

Por ejemplo: ¿qué entendemos por mujer? ¿qué es ser una mujer? ¿qué imaginamos cuando hablamos de infancia? ¿qué modelo de familia está presente en el inconsciente colectivo social? ¿Podemos decir que existe una única manera de entender dichas palabras? Como ya lo fuimos desarrollando en párrafos anteriores las palabras, los libros, las leyes, la historia, la ciencia todo, todo, está impregnado por voces androcéntricas.

Ustedes me dirán que exagero, que ya hace tiempo que las mujeres escribimos, publicamos libros, que entramos en el mundo de la ciencia, pero ¿desde que subjetivación lo hacemos y lo hemos hecho? ¿cuánto de lo que pensamos es tomado con la seriedad de quienes hacen ciencia? ¿cuánto de lo que nace de nuestra pro-

fundidad interior se nos permite usar? ¿cuánto opacó nuestra subjetividad, la prohibición de lo erótico?

Continuando con el plateo de lo erótico que venimos desarrollando hasta aquí ¿cómo jugó lo erótico en la conformación de estas instituciones? ¿Cuáles fueron las razones por las que occidente borró la esencia a este concepto? ¿Cuál es la concepción de lo erótico que se plasmó a partir de la conquista y colonización, en nuestra América?

Nuestra civilización, a primera vista al menos, no posee ninguna *ars erótica*, como lo señala: (Foucault, 2014, pág. 58). Está claro, que esto no fue lo que heredamos de occidente durante la conquista y colonización de América. El proceso colonizador en Latinoamérica se llevó a cabo en paralelo con la caza de brujas, en Europa, precisamente lo que ese genocidio hizo fue anular cualquier posibilidad *ars erótica*.

Esa supresión de lo erótico se estableció para todos los ciudadanos en general, pero, más exactamente sobre el cuerpo y la vida de las mujeres en particular. Esto fue así, porque, el aporte de las mujeres en la economía capitalista fue el eje central en torno a los cambios que se estaban produciendo con el advenimiento del capitalismo como nueva estructura de dominio global. La división sexual del trabajo, que generaron estas transformaciones colocó a las mujeres en un rol pasivo, sin derechos personales y ni reproductivo, y en el sostenimiento de la familia nuclear.

Para controlar cualquier posibilidad de desvío en beneficio de sus intereses, el poder, se escondió bajo el ala de la confesión con el propósito vigilar a cada individuo y a la sociedad en general. En cuanto a la confesión como herramienta de control social se difundió de manera horizontal en todas las disciplinas e instituciones sociales.

Por eso, (...) "La gente se esfuerza en decir con la mayor exactitud lo más difícil de decir, y se confiesa en público y en privado, a padres, educadores, médicos, seres amados; y, en el placer o la pena, uno se hace a sí mismo confesiones imposibles de hacer a otro, y con ellas escribe libros". (Foucault, 2014, pág. 59).

Cuando esas personas no confesaban de manera espontánea sus vivencias, éstas, eran obligadas y arrancadas en cuerpo y alma, mediante la fuerza. A partir de este mecanismo de monitoreo constante, el poder generó un saber que le permitió retroalimentarse de manera regular para sostenerse en el tiempo. De allí, que sea tan difícil de trascender y pasar de una sociedad donde las *Scientia sexualis* son tan funcionales, a otra, donde el *ars erótico* sea la base de sus prácticas sociales.

El dispositivo de control sobre la sexualidad surge a mediados del siglo XIX, según lo demuestran los trabajos de Michel Foucault, con el propósito de generar seres a los cuales se les limitaba el uso de los placeres y la posibilidad de subvertir el orden social.

Esta vigilancia sobre los cuerpos buscaba regular la sexualidad burguesa. Como consecuencia de la peste negra y el desarrollo industrial europeo, surgió la necesidad de generar mecanismos para el control de la natalidad, por parte del Estado. En ese sentido, la confesión, fue un mecanismo de monitoreo sumamente importante. Por esa razón, se fue pasando de una vida, *Ars erótica* a otra *Scientia sexualis*, que fue modificando hasta el día de hoy nuestras relaciones interpersonales, especialmente con todo lo concerniente a lo sexual.

Las *Scientia sexualis* fue el paradigma que moldeó la subjetividad de los habitantes de nuestra América. Los colonizadores traían de Europa una tecnología del yo sobre el control de los cuerpos, que, luego de la persecución de las brujas por el control de la natalidad, y, la división sexual del trabajo, doméstico y encorsetó la vida social de las mujeres. La vida erótica en América antes de la llegada de los conquistadores tenía características sagradas, dentro del orden familiar, de la política y las cuestiones religiosas. Las relaciones sociales que predominaban antes de la conquista, entre hombres y mujeres, no estaban divididas jerárquicamente, ni separadas de manera binaria.

La dualidad es una característica de los modos de vida de las culturas originarias de América, por ejemplo: el día y la noche, el agua y el fuego, lo espiritual y lo político, entre otros, no son opuestos sino complementarios necesarios para que la vida exista. La vida gira en torno a

un equilibrio cosmogónico, circular, cíclico y dinámico, generando espacios que permiten construir y deconstruir la existencia de manera constante. Exactamente, eso es lo que saca a la existencia humana de relaciones insípidas, violentas y sin empatía es:

“el puente que conecta lo espiritual y lo político es precisamente lo erótico, lo sensual, aquellas expresiones físicas, emocionales y psicológicas de lo más profundo, poderoso y rico de nuestro interior, aquello que compartimos: la pasión del amor en su sentido más profundo”. (Lorde A. , 2003, pág. 41)

De manera que, los roles que se establecían, dentro de las comunidades ancestrales, podían ser intercambiables con total naturalidad. Por eso, es que en el mundo de la modernidad/colonialidad no hay dualidad, sino binarismo. Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa - y no complementa - el otro. (Segato, 2003, pág. 89) Podríamos decir, en términos foucaultianos que en las culturas amerindias imperaba una *ars erótica*.

En cambio, las transformaciones que acontecen, luego, recortan la totalidad política la exterioridad erótica: la experiencia política es otra que la experiencia sexual, tacto y contacto con intención de sensibilizar el cuerpo del otro. (Dussel, 2013, pág. 101) Por el contrario, el cuerpo

bajo estas nuevas reglas es alienado eróticamente por el varón conquistador y guerrero, donde la ley que prima es la violencia fálica.

El coito, dice Dussel, deja de tener significación sagrada, la unión entre los dioses míticos, y se cumple aún para el hispánico fuera de sus propias leyes católicas. (Dussel, 2007, pág. 20). De esta forma se instala en América, una erótica que describe la relación varón-mujer^[10], donde la dominación de ideología machista y falocrática se jerarquiza por sobre el resto de la sociedad, estableciéndose algo tan terrible como el uxoricidio^[11]. En la construcción subjetiva cultural de esa época, explica Dussel, la matriz eurocéntrica colonial, constituyó a la mujer en un objeto, como lo era el indio, el esclavo y el pobre.

El machismo, la configuró como un no-ser, esa objetivación la convirtió en una cosa pasible de ser utilizada como se usa cualquier objeto. Freud, dice el Dussel, dio en la definición correcta sobre el machismo, al señalar que toda sexualidad tiene su génesis en el hombre, por esa razón, el falo es en esencia masculino, de esta forma, el falo es esencialmente activo y la vagina pasiva.

El poder falocéntrico de los pueblos patriarcales, otorga a esa pasividad de la mujer en el lugar de objeto sexual, de esta manera, borra cualquier posibilidad de goce y coloca a lo erótico en el lugar de la pornografía. De este entramado colonial surge un ser social nuestroamericano, cuya subjetividad se encuentra deseroti-

zada, aplacada y oprimida. Porque, la erótica americana se verá alienada a partir del ego cogito el cual está representado por la figura de un varón, es decir, que la voluntad de poder es un sujeto masculino. (Dussel, 2012, pág. 488) Ese cara a cara de lo erótico se verá atrapado bajo por la prepotencia varonil opresora y hasta sádica. De esta manera, la erótica estará antropológica, metafísica y éticamente destituida por una dominación que atraviesa toda nuestra historia y que es vigente hoy en nuestro mundo dependiente. (Dussel, 2012, pág. 488)

Es así que, lo erótico como fuerza transformadora de la vida humana queda clausurado y se hace difícil encontrar la manera de descolonizarlo. Desde la conformación del sistema/mundo/colonial que se instaura a partir de la conquista y colonización de América, esta subjetivación, respecto de lo erótico, se distribuye rápidamente en las nuevas tierras dominadas por el proyecto europeo colonizador.

El entramado de poder en el cual se encuentra sujeto, lo erótico, bloquea la posibilidad de darle a ese concepto el lugar que nunca debió haber perdido, si queremos un mundo donde el buen vivir sea una oportunidad real.

Este dispositivo de control de la sexualidad patriarcal y falocéntrica es la que nutre a Nuestra América en el proceso de colonización que se da desde Europa. Enrique Dussel nos aporta desde la filosofía de la liberación un paradigma teórico a la discusión sobre el concepto

de lo erótico. Este desarrollo teórico nos puede dar herramientas para analizar y reflexionar sobre otras formas posibles de liberación a partir de prácticas que tiendan a emancipar a la mujer de su opresión. Esa opresión de la que nos habla Arde Lorde, en el texto que estamos compartiendo para resignificar o poner en su lugar dicha noción.

Dussel, sostiene que comprender el entramado gestado durante la conquista y colonización de América es la clave para la liberación del eros. El autor considera que con la recuperación del eros nos permitiría recuperar parte de la sensibilidad perdida con el falocentrismo y con ella la posible liberación de la sociedad patriarcal.

En suma, podemos ver hasta aquí como la sexualidad y la erótica representan una forma de conocimiento. Ese saber es el que intenta, sacar a la luz, Audre Lorde. Tanto Dussel como Foucault han mostrado a partir de sus investigaciones como lo erótico produce un saber que revolucionaría la existencia humana.

Para Foucault, por ejemplo, la sexualidad es una forma de saber, un medio para acceder a un conocimiento más profundo sobre nuestras vidas y nuestra cultura. Por su parte, Dussel, se centra en la liberación erótica como una forma de liberación social, argumentando que la liberación sexual puede ser un camino hacia la liberación personal y social. Ambos autores creen que el conocimiento de la propia sexualidad es una herramienta para luchar contra las desigualdades sociales y las opresiones.

Porque, reconocer el poder de lo erótico en nuestras vidas nos permitiría, a las mujeres y al resto de los individuos, valernos de la energía necesaria para acometer cambios genuinos en nuestro mundo social. Pero al reconocerlo, nos concede a las mujeres, la posibilidad de ponernos en contacto con nuestra fuente más profundamente creativa y, a la vez, actuamos como mujeres y nos autoafirmamos ante una sociedad racista, patriarcal y antierótica.

DESCOLONIZAR EL DESEO, EROTIZAR LA DESCOLONIZACIÓN, PARA UNA RECUPERACIÓN EPISTÉMICO-CORPORAL NUESTROAMERICANA

La propuesta epistémica heredada por la matriz eurocéntrica colonial impuso unas lógicas discursivas, como veníamos desarrollando en párrafos anteriores, donde el conocimiento se centró en la universalización monocorde del saber. En ese mismo sentido, podemos ver, como a lo largo de la historia de nuestro sur nuestroamericano, la comprensión y el conocimiento del mundo se estableció bajo el prisma monocultural de la ciencia moderna (de Sousa Santos & Meneses, 2016, pág. 188). El Cannon, de matriz eurocéntrica colonial, solo legitimó aquellas construcciones teóricas que estuvieran sujetas a sus tradiciones, particularmente de índole, teológicas judeocristianas.

El deseo, era para la moral religiosa cristiana algo que se debía penalizar porque su accionar podía desestabilizar el propósito que traían como parte de la empresa colonizadora. Esa herencia colonial es la que dificulta en la actualidad descolonizar el deseo y erotizar la descolonización como estrategia de liberación para nuestros pueblos.

De esta forma, queda claro que lo que se ha colonizado es el deseo. Será, cómo dice (Guattari & Rolnik, 2013), que la cultura en la cual estamos inmersos, donde el elemento fundamental es *la producción de subjetividad capitalística*, los individuos somos normalizados en un sistema de sumisión y un sistema de valores apenas imperceptible, en la cual, bloquear el deseo que nos conecta con nuestra fuerza interior, es parte del proyecto neoliberal. ¿Qué deseo se bloquea? ¿hacia dónde se lo direcciona? ¿ser seres deseantes nos hace fácilmente controlables? ¿La proscripción de lo erótico busca aplacar cualquier posibilidad de subversión social? La profundización de los procesos de mercantilización dificulta salir de esa subjetivación que bloquea y controla nuestros cuerpos deseantes.

Para Freud, dice (Merlin, 2020, pág. 26) las masas conforman grupos hipnotizados, donde opera una destitución subjetiva que en el neoliberalismo se evidencia en la producción y circulación mercantil de objetos y de sujetos tomados como objetos. Con el capitalismo todo se ha fetichizado, y, esa fetichización, se profundiza aún más

con el neoliberalismo. Lo erótico se banaliza, pero no desde una mirada puritana, sino en el sentido que se vuelve una mercancía más como herramienta para la pornografía.

De esta manera, lo erótico se vuelve una trampa para el ser humano, porque el deseo, en lo pornográfico produce una automatización del goce, diciéndonos como tenemos que sentir. Podemos decir, que universaliza nuestra subjetividad, aniquilando la posibilidad de una conexión profunda con nuestros sentimientos y emociones. Esta pedagogización del deseo y de lo erótico, se traslada a todas las prácticas sociales donde el patriarcado refuerza su lugar en el control sobre la vida. Por eso, el entramado que produjo el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado a partir de la conformación del sistema/mundo^[12], buscó aplastar cualquier posibilidad de vincular lo erótico con el deseo.

En el mundo colonial occidental el *ars erótico* fue desplazado por las *Scientia sexualis*, unas ciencias sexuales que normativiza y educa a los cuerpos enajenándolos de cualquier posibilidad de goce que surja desde el interior. Es así, que lo erótico al ser asociado a lo pornográfico y a la exclusividad de lo sexual-genital, se lo separa de cualquier posibilidad de autoerotismo.

La educación sexual pornográfica, que se establece en la ciudadanía de orden moderno, busca someter a las masas a mediante enseñanzas repetitivas, uniformadas,

estereotipadas y universales del deseo, es decir, que direcciona y torna pasivo al goce según su conveniencia.

Los prejuicios que se instalan en torno al deseo, al goce y a lo erótico, pretenden controlar esos impulsos vitales, inherentes a la esencia humana, diciendo lo que está bien y lo que está mal, indicando también, dónde, con quién y cómo se debe hacer. Es en ese sentido, que la descolonización del deseo nos permitiría erotizar la descolonización para poder recuperar nuestra autonomía epistémico-corporal, ignorada y socavada ancestralmente.

Freud, en sus trabajos sobre sexualidad, afirma que somos seres deseantes, donde el eros representa la pulsión de vida que nace de nuestro interior más profundo y que la cultura reprime, marcándonos lo que está bien de lo que está mal. Esto mismo que mencionábamos en el párrafo anterior, es lo que limita el desarrollo pleno para la conexión deseo, goce y erotismo. En ese sentido, identificar y poner en cuestión las formas en las que el deseo fue subjetivado en nuestras sociedades nos daría las herramientas para corroer las cadenas que aún nos dominan.

Porque, como lo expreso Freud, en *El malestar de la cultura*, este deseo reprimido representa la conciencia moral de la sociedad, a través de *los preceptos del tabú* ya que estos constituyeron así el primer «Derecho», la primera ley. Es decir, que delimitaron acciones dentro de la sociedad occidental, marcándonos lo bueno y lo malo.

Así, Eros y Ananké (amor y necesidad) pasaron a ser también los progenitores de la cultura humana. (Freud, 1992, pág. 98-99).

Es decir que, la *obediencia inconsciente* que se instala como mecanismo de control es “la característica principal de la masa neoliberal, es funcional al poder al ser capaz de producir que los sujetos vivan en contra de sus intereses” (Merlin, Mentir y Colonizar, 2019, pág. 47)

De lo erótico, tal como ha señalado Lorde, emana el poder vital, la energía que necesitamos para transformar un paradigma que nos ha mantenidos alienados y enajenados de nuestras propias esencias como humanos. Entendiendo, además, que, no existe tampoco una universalización respecto a los modos de estar en el mundo, pero, como humanos compartimos cuestiones que son inherentes a nuestra esencia misma como especie.

Sabemos que somos una biología haciendo una experiencia social, histórica y cultural. El mundo, así como funciona lo hemos inventado nosotras. Por lo tanto, somos nosotras mismas quienes debemos encontrar el modo de superar el encorsetamiento al cual hemos sido sometidas a partir del ordenamiento mundial que generó la conquista y colonización a nivel global.

En ese sentido, la erotización de la descolonización nos conecta con el flujo y la energía necesaria para sacar a la luz nuestras raíces ancestrales, del Abya Yala^[13], que quedaron sumergidas bajo la tierra, ocultando durante tanto tiempo nuestra verdadera esencia. Lo erótico, nos

permite un modo de andar, de desenganche, de sanación, al conectarnos nuevamente con prácticas ancestrales que nos vinculan con nuestro sentir más profundo. A su vez, esta erotización de lo ancestral nos deja reconocer como los mecanismos de la matriz colonial dañan y afectan los procesos sensoriales, el cuerpo, el espíritu, la psiquis, la relación comunitaria, el erótico y la relación cósmica (Ferrera-Balanquet:2015, 15 en Mignolo:2015).

Esos mismos dispositivos coloniales de deserotización que afectaron la existencia comunitaria, erótica, espiritual, entre otras formas, marcaron de manera diferente los cuerpos en los territorios. Porque, las mujeres en el *Entronque Patriarcal*^[14] sufrido por el pacto de poder y las alianzas entre los hombres se vieron desafectadas de sus prácticas milenarias que las conectaba con la *red de la vida*^[15].

Lorena Cabnal^[16] señala que la relación con el cosmos, el aire, el agua, el fuego, las plantas era el principio ordenador cosmogónico, circular y dual de la vida en comunidad. Ese precepto organizador fue borrado en todas sus formas, por la conquista. En el *mundo aldea* la dualidad era una práctica común en las relaciones de género con la colonización adoptó el modelo binario. Si bien existía un patriarcado de baja intensidad como lo mencionan Paredes, Cabnal y Segato, el género, antes de 1492, constituía una dualidad jerárquica donde ambos miembros que la componen, a pesar de la desigualdad gozaban de una plenitud ontológica y política. Es decir,

que los roles podían ser intercambiados sin ningún problema. En el mundo de la modernidad no hay dualidad, hay binarismo. Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa -y no completa-el otro. (Segato, 2003, pág. 89)

En ese sentido, es que recuperar las voces ancestrales desde la perspectiva erótica del feminismo decolonial, nos permite erotizar la descolonización al rescatar la vida en plenitud. La existencia se vuelve vivificante, a partir de la identificación de nuestro autoerotismo. El disfrute de la dimensión sexual, el ocio, el arte, la sanación interior, todo eso nos conecta con la "memoria cósmica corporal de las ancestras, para ir tejiendo su propia historia desde su memoria corporal particular, y como decide relacionarse con las otras y otros (Cabnal, 2010, pág. 22).

La sanción del ts'aak^[17] en la erotización decolonial, es un proceso que nos posibilita vislumbrar los modos de subjetivación internalizando dentro de las instituciones modernas. Ese conocimiento naturalizado sobre lo erótico y, por los cuales, reproducimos la colonialidad interior de nuestros cuerpos, espíritus y comunidades. El sanar decolonialmente permite imaginar múltiples rutas de navegación relacionales que propician el flujo multidireccional y multi-temporal de estrategias orgánicas de liberación colonial (sentir-saber-hacer).

Nos da la posibilidad de transformar la episteme moderna de racionalista- eurocentrada que nos ayuda a

sanar las heridas coloniales en relación con otrxs y con las comunidades. (Ferrera-Balanquet:2015, pág. 16, en Mignolo:2015). Como lo señalaba Audre Lorde, en *La hermana extranjera*, lo que se colonizo fue el deseo, este agenciamiento sobre lo erótico actuó como dispositivo erótico-sexual para la dominación y el control social, por eso es necesario descolonizarlo para poder desestructurar una epistemología castradora en inmovilizante.

Si el deseo, fue la gran limitante de la vida en sociedad, bajo la moral sexual burguesa, lo erótico, como motor que nutre el conocimiento más profundo de nuestro ser interior había que censurarlo para no perder el control de las masas. Alienar lo erótico en la sociedad colonizada fue una gran política de Estado que sirvió a los fines económicos de la empresa colonizadora. El deseo fue desviado hacia otras direcciones, especialmente, hacia la sociedad de consumo, es así, como la sensualidad, la sexualidad y el erotismo fue puesto al servicio como un producto más del mercado. Los cuerpos alienados eróticamente no producen cambios genuinos, porque se ven imposibilitados de la creativa que emana de su interior para encontrar fugaz de escape que les permita salir del adormecimiento en el que se encuentran.

Hasta aquí podemos ver como lo erótico entra en conflicto puesto que maraca y delimita la moral, lo que está bien o está mal, lo políticamente correcto. En ese sentido, descolonizar el deseo y erotizar la descolonización para una recuperación epistémica nuestroamericana

es sumamente necesario si queremos dar un giro importante a nuestra existencia como humanas.

Cabría preguntarnos ¿Cómo encontrar el hilo de esta trama que nos mantiene inactivas? ¿Cómo salir de esta encrucijada a la que hemos sido sometidas las mujeres? ¿Podemos pensar en una ética erótica que nos devuelva una esencia más humana?

A MODO DE CIERRE

¿Alzar la voz podría ser un paso para comenzar una descolonización del deseo y un principio para erotizar nuestra descolonización? ¿Vivir desde una ética-erótica feminista nos proporcionaría herramientas descolonizantes? En ese sentido, el feminismo decolonial a partir de la voz de Audre Lorde intenta despertarnos y darnos pistas para deconstruir esa subjetivación con la que hemos sido moldeadas para la inacción. Lorde se ocupó de develarnos la fuerza que tiene el poder de lo erótico y las razones por las que fue ocultado. Con esa misma intención, Enrique Dussel, a través de su trabajo *Erótica y Pedagógica*, nos invita a revisar la manera en que nuestros cuerpos, y, más específicamente, como nuestra sexualidad fue subjetivada a partir del proyecto ético-erótico colonial.

La empresa colonizadora nos instaló una concepción fálica de la vida, por consiguiente, estableció una moral

ética-erótica para lograr el sometimiento de los pueblos nuestroamericanos. Como bien lo señala, (Dussel, 2012, pág. 544) “el ego fálico se constituye en su fuerza bruta y en su opresión armada, de derecho, económica, como fundamento de la ética erótica”. A partir de la instauración de esa ética erótica se establecen nuevas lentes para monitorear todas las prácticas sociales para prevenir cualquier desvío anormal en la sociedad. Las personas que no acataran las normas establecidas eran señaladas de manera pecaminosas, perversa, o amoral.

El cuerpo, bajo esa perspectiva fue visto como el culpable de todos los males. Esta concepción ético-política no hizo otra cosa que la de imponer sus propias subjetivaciones judeocristiana y helénica sobre los cuerpos. En ese sentido, podemos comprender el desprecio que tenían por las acciones emanadas del mismo, donde todo lo malo estaba asociado a los instintos inferiores que nos conectaban con nuestra parte animal.

Por eso, la sexualidad, lo genital y todo lo que deviene de nuestra materialidad corporal es rechazada. La materialidad de lo corporal expresada por la eyaculación fálica o por la menstruación constituyó un síndrome simbólico: la suciedad y la mancha son impurezas, que conectan la relación del cuerpo con la materia (Dussel, 2012, pág. 543).

Esta forma de pensar al cuerpo, como pecado, descontrol, como el mal que se esconde en el interior del individuo, impuso una pedagogización sobre nuestros

cuerpos dentro de la vida social. La *mancha ética del pecado*^[18] promovió la enseñanza práctica de la moral, como, por ejemplo, la suciedad, la impureza, la virginidad penetró estableciendo un nuevo paradigma: el de la pulcritud^[19], que ocultó el ejercicio y el establecimiento de una violencia simbólica en la ciudadanía nuestroamericana.

En nuestro sur Latinoamericano, bajo la premisa del pecado, se instauró una triple erótica o triple moral que parte de una erótica-sexual: la primera, se corresponde con una oligarquía dentro del matrimonio legal, la segunda, la erótica ilegal del varón con su amante y una tercera, asociada con la erótica latinoamericana.

Dentro de esta multiplicidad de éticas- eróticas, la que siempre estaba en la mira del pecado para marcar la moral de la sociedad, era la mujer. Es a la mujer a la que se le prohíbe el derecho de gozar de su propia corporeidad, se le anula la posibilidad de sentir el latido interior que emana de esa eroticidad, como principio creativo para su empoderamiento dentro de la sociedad. Su corporeidad toda fue fijada a los deseos del varón.

Esto es así, porque es a partir del cuerpo de las mujeres donde se inscribe la opresión nuestroamericana, es a ellas a la que se le pide dar cuenta de su accionar sexual. En ese sentido, podemos visibilizar que, las mujeres pertenecientes a la clase oligárquica o burocrática debían llegar vírgenes al matrimonio. Los hombres, bajo el proyecto ontológico conquistador podían apoderarse de

las mujeres indias o mestizas, como botín de sus batallas. Estas mujeres, eran consideradas *mujer del pueblo*, porque cualquier hombre podía poseerlas sin que estos últimos tuvieran que dar explicaciones.

De la desendencia de esa relación gestada dentro de la ética-erótica, considerada amoral, es de donde nace el ser latinomaericano, el criollo^[20]. Este ser mestizo, nace huerfano, porque es rechazado, tanto por la comunidad de la india, como por la del conquistador, este hecho, dio origen a la moral erótica latinoamericana. Esa ética-erótica es la que nutrió nuestra tierra, desde la conquista y colonización de América, la misma que estamos poniendo en cuestion para poder descolonizar el deso y erotizar la descolonización. (Dussel, 2012, págs. 544-556)

Las investigaciones de Enrique Dussel nos muestran como llegamos a una ética-erótica de matriz eurocéntrica colonial, como, esta, capturó nuestra esencia humana bajo ciertas lógicas que nos oprimen y someten nuestra existencia día tras día. En ese sentido, a partir de lo que planteamos hasta aquí, nos preguntamos: ¿Es posible plantear una ética que erotice la descolonización? ¿Una ética-erótica nos daría herramientas para la descolonización del deseo, y, que, a su vez, erotice la descolonización? Ruatta nos dice en su libro *Ética erótica*, que la ética^[21] solo alcanza su cometido cuando se muestra capaz de impregnar las conductas humanas con el poder de la empatía amorosa. (Ruatta, 2019, pág. 16)

La ética-erótica, bajo la moralidad burguesa es una política que vuelve a los cuerpos entes pecaminoso pasibles de amonestaciones políticas y morales, donde los seres humanos debían someterse a castigos jurídicos e inclusive la autoflagelación. Este pudor por lo erótico genera vergüenza en quienes lo sienten, por lo que no deberían sentir

¿Qué valores de lo humano se proscriben mediante la anulación de lo erótico? ¿qué motivaciones promueve lo erótico? ¿qué otros podemos construir? Lo erótico, queda claro, a partir del trabajo de Audre Lorde, tiene que ver con esa fuerza interior que nos permite tener proyectos de superación personal, de no aceptar lo establecido como única posibilidad.

Sería una emoción que imprime vitalidad, la liberación de la libido, la creatividad, la belleza, la entrega y la pasión por lo que nos hace felices. Nos aleja de la enajenación y de la automatización con la que encaramos nuestra vida, nos corre de la alienación a la que nos somete colonialismo, el capitalismo y el patriarcado.

El patriarcado, bajo una doble moral sexual nos colocó en un lugar de asimetría respecto al varón y respecto a la exploración de nuestro erotismo interno. Una asimetría, que, escudándose en la premisa de lo natural, por el hecho de reproducir la especie humana se ha adjudicado la arrogancia de medir a ciertas conductas de las mujeres, como buenas y otras, como no tanto.

Por eso, el patriarcado ha adjudicado a los hombres una vida más laxa respecto al permiso para el goce y una vida más limitada para las mujeres “decentes” que van a ser madres. La cultura hegemónica ha configurado ciertos hábitos universalizantes y deseables para las mujeres. Pero, si bien dentro de las sociedades todas las mujeres no gozamos de los mismos privilegios, ya que los mismos se encuentran limitados por nuestras clases social, etnia, y las diferentes interseccionalidades que nos atraviesan. Todas, sin lugar a duda tenemos en común la castración del goce y de lo erótico como posibilidad vivificante para nuestras vidas.

Es por eso, por lo que las prescripciones de la doble moral que inhabilita lo erótico sobre el cuerpo de las mujeres “inhibe la libre disposición del cuerpo femenino y por la otra, se restringe la autonomía sobre su mente” (Hierro, 1990, pág. 10). Esta hegemonía masculina anula el control sobre la fuerza física, de la posibilidad de auto-sustentación económica y de sus mentes como posibilidad de autorrealización consciente del control de sus vidas. Es así, como, “el orden moral en el patriarcado es masculino” (Hierro, 1990, pág. 10).

De esta manera, se nos educa bajo arquetipos identitarios igualitarios a todas las mujeres de todas las clases sociales, “se “educa” a todas las mujeres de todas las clases sociales según la figura más valorada: la madre, encarnación de la virtud femenina (Hierro, 1990, pág. 11).

¿Cómo salir de esa lógica patriarcal? ¿De qué forma podemos empoderar a las mujeres? Audre Lorde, en su breve, pero potente artículo sobre lo erótico como poder, nos muestra las llaves para escucharnos y salir de la opresión patriarcal. ¿Necesitamos un feminismo para todo el mundo? porque el feminismo tiene el potencial de cambiar no solo la vida de las mujeres, sino todo aquel y aquellas que busque claves para transformarla. (Curiel, 2009, pág. 14, en bell hooks, 2017)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Cabnal, L. (2010). *Feminsimos diversos: el feminismo comunitario. Las Segovias*: ACSUR.

Curiel, O. (2009). *Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe*. Buenos Aires.

de Sousa Santos, B., & Meneses, M. (2016). *Epistemologías del sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal. Cuestiones de antagonismo.

Dussel, E. (2007). *Para una Erótica Latinoamericana*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.

Dussel, E. (2012). *Erótica y Pedagógica. Para una ética de la Liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Docencia.

Dussel, E. (2012). *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: Docencia.

Dussel, E. (2012). *Para una ética de la liberación. Volumen II. Érotica y Pedagógica*. Buenos Aires: Editorial Docencia.

Dussel, E. (2013). *Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Docencia.

Espinosa Muñoz, Y., Gómez Correal, D., & Ochoa Muñoz, K. (2014). *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología, y apuestas descoloniales*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Foucault, M. (2014). *Historia de la Sexualidad. 1. La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Freud, S. (1992). *El porvenir de una ilusión*. El malestar en la cultura y otras obras. Provincia de Buenos Aires: Amorrortu editores.

Guattari, F., & Rolnik, S. (2013). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Hierro, G. (1990). *Ética y feminismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

hooks, b. (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Lanús: Traficante de Sueños.

Lorde, A. (2003). *La hermana extranjera*. Artículos y conferencias. Madrid: horas y Horas.

Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera*. Artículos y conferencias. Madrid: horas y Horas.

Merlin, N. (2020). *Colonización de la subjetividad*. Buenos Aires : Letra Viva.

Mignolo, W. (2008). *Genero y decolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.

Ruatta, A. B. (2019). *Ética erótica. Política, tecnología y gestión de los placeres*. CABA: Prometeo.

Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis*

y los derechos humanos. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Walsh, C. (2013). *Pedagogías Descoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re) vivir*. Ecuador: Catherine Walsh.

NOTAS

[1] Docente-Investigadora en el Programa Discursos, Prácticas e Instituciones Educativas. Departamento de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Quilmes.

[2] Escritor, poeta y activista uruguayo (1940-2015).

[3] Este feminismo “blanco” surge a partir de la lucha de las mujeres por el derecho al voto, en Europa y en Estados Unidos. Tiempo después, esos mismos reclamos fueron tomados otros feminismos en el resto del mundo.

[4] Akron 1852

[5] Comentarios hechos por Lorde, en el panel lo personal y lo político, durante la conferencia sobre el segundo sexo en 1979.

[6] Este término nace como concepto durante la primera ola del feminismo con el propósito de entrelazar la lucha de las mujeres contra el patriarcado

[7] Lo decolonial lo entendemos en este trabajo como un concepto que nos permite poner en evidencia la continuidad de la colonial. Es decir, que, si bien, nuestras naciones se independizaron de la colonia española desde el punto de vista político, el marco epistémico-ideológico se sostiene por sobre el pensamiento originario.

[8] Binomio indisociable dentro de la teoría foucaultiana

[9] Bruja era la denominación que se les asignaba a las mujeres que osaban subvertir el orden social preestablecido por el patriarcado

[10] Dice Dussel, no confundirnos nunca la persona (especie) con el varón (persona de sexo masculino) o mujer (con persona de sexo femenino)

[11] Asesinato de la mujer por su esposo

[12] Término que Aníbal Quijano utiliza para hablar de la globalización que surge a partir de la conquista de América 1492

[13] Significado, Tierra madura, Tierra viva o Tierra en florecimiento, estos eran el nombre con el que los pueblos indígenas denominaban a América, antes de la conquista

[14] El Feminismo Comunitario ha posicionado la existencia de un patriarcado ancestral precolonial. Nos parece muy útil esta reflexión de que el patriarcado ancestral, en el momento de la invasión de 1492, se conecta con el patriarcado europeo colonial, constituyendo una unión histórica y sistémica que denominamos *Entronque Patriarcal* (Paredes Carvajal, J, 2018, 4)

[15] Nombre que le da Lorena Cabnal para dar cuenta de que todo está conectado en la vida.

[16] Referente importante del feminismo comunitario.

[17] Palabra maya que hace referencia a la sanción del cuerpo, el alma, el espíritu, el conocimiento, la naturaleza y las energías cósmicas

[18] Dussel

[19] Término que utilizó Rodolfo Kusch para dar cuenta de la mirada que tenía Buenos Aires sobre el comportamiento social de los pueblos indígenas.

[20] Rita Segato

[21] La ética, sufrió un giro importante, desde el revisionismo llevado a cabo por los representantes de la Escuela de Frankfurt, luego de los hechos trágicos que se sucedieron en Europa. La ética a partir de dicho replanteo se corre de la propuesta kantiana, de una respuesta *a priori* sobre ¿qué debo hacer?, hacia una pregunta que se construye en el acontecer

3

EMERGENCIAS INTERCULTURALES DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES LATINOAMERICANOS EN ERA GLOBAL: OBSTÁCULOS, DESAFÍOS Y PROPUESTAS EPISTEMOLÓGICAS, IDEOLÓGICAS Y ONTOLÓGICAS^[1]

Katia Milena Martínez Heredia^[2]

RESUMEN:

El propósito de este artículo es comprender los procesos de producción intercultural de los Movimientos Sociales Latinoamericanos, desde lo epistemológico, ideológico y ontológico en la Era Global. A nivel metodológico, la teoría de la complejidad resulta de suma importancia para esta investigación, ya que concibe el fenómeno como una red de relaciones. El ámbito de las significaciones es aquí de especial importancia, porque comprende los hechos y las interpretaciones previas,

donde el discurso instituido e instituyente de los sujetos, adquiere relevancia y es el medio en que se realiza la tarea hermenéutica, como visión omnicomprendiva que permite reconocer la alteridad, comprender las diferencias y el diálogo entre las culturas.

Asimismo, el presente texto, propone una mirada crítica y compleja de la literatura especializada sobre los movimientos sociales, cuya naturaleza es esencialmente interdisciplinar, planteando elementos teóricos y prácticos, éticos y estéticos, objetivos y subjetivos, así como elementos interculturales provenientes de la sociología, la antropología, la filosofía, la historia, la política y algunas reflexiones provenientes de autores Latinoamericanos que sustenta esta apuesta.

PALABRAS CLAVE

Movimientos Sociales Latinoamericanos, Globalización, Interculturalidad.

INTRODUCCIÓN

Después de la caída del Muro de Berlín 1989, el mundo inició un proceso de transición económico, político y socio cultural a escala global, donde la mayoría de las naciones se adhirieron al nuevo orden internacional establecido por las potencias occidentales. Todo ello

planteó una reorganización y reestructuración de las maneras de ser, pensar, estar, hacer y producir de los sujetos individuales y colectivos, y las formas de relacionamiento en un contexto cultural globalista, universalista y capitalista, con múltiples obstáculos y asimetrías.

No obstante, ante la imposición de una cultura universal sobre otra y ante las representaciones sociales de la cultura global imperante frente a la variedad de culturas conocidas y por conocer, emergen "más mestizajes étnicos y sincretismos religiosos que en cualquier época" (Canclini, 2004, p. 162), puesto que ya no se trata de la yuxtaposición de culturas opuestas o de culturas contrarias (entre occidente y oriente, entre el norte y el sur) sino de culturas complementarias.

Desde la perspectiva de los movimientos sociales latinoamericanos, la interculturalidad se presenta como una noción de alta complejidad, que requiere del uso de la palabra para comprender la diferencia y establecer canales de comunicación entre las culturas en la Era Global, lo que implica "rescatar la discursividad latinoamericana desde el origen mismo de sus voces y tradiciones más auténticas, permitiendo la participación de quienes permanentemente han sido excluidos por la civilización occidental y sus procesos de modernización" (Gutiérrez y Márquez, 2004, p. 3).

Así, el propósito de este artículo es comprender los procesos de producción intercultural de los movimientos sociales latinoamericanos, como sujetos colectivos que

han emprendido un proyecto emancipador, liberador y transformador, con el fin de defender los derechos humanos más diversos, desde las diferentes racionalidades epistemológicas, ideológicas y ontológicas en la Era Global.

Se evidencian entonces, procesos de ruptura histórica de los sujetos y sus discursos, en una época en que emergen desde los ganglios de la sociedad sujetos individuales y colectivos o colectividades con poder intercultural; lo que para Maldonado (2004) "es la aurora de una nueva forma de racionalidad" (2004, p. 2), que encuentra un fundamento en la sociología, la antropología, la filosofía, la historia y la teoría política latinoamericana como apuesta.

EMERGENCIAS TEÓRICO-PRÁCTICAS

Los movimientos sociales latinoamericanos se constituyen como la fuerza social y cultural en el contexto actual, que se reafirman y se multiplican por medio de las tecnologías de la información y la comunicación TIC's, es decir, la denominada "revolución comunicacional" (Salazar, 2008, p. 3), que permite globalizar los valores, los principios y las prácticas asociativas de los sujetos individuales y colectivos en su praxis de cambio.

Los movimientos sociales latinoamericanos en el contexto de la globalización desarrollan un discurso histórico

de carácter popular que reaviva “el capital de la memoria histórica y la memoria social, a través de la emergencia del saber acumulado de la sociedad” (Salazar, 2008, p. 5), siendo de categorial importancia, ya que supone la apuesta por un proceso de reivindicación de los pueblos históricamente oprimidos desde la Colonización de América hasta nuestro días, lo que implica una mirada holística y dialógica de los sujetos actuantes y comunicantes en un contexto que permita el diálogo entre las distintas voces y las distintas racionalidades, en defensa de las libertades humanas, la dignidad humana, los derechos fundamentales, los principios de otredad, diversidad, igualdad, equidad, justicia y respeto por la vida como valores máximos de la especie humana en general y del ser humano en particular.

Los Movimientos Sociales Latinoamericanos se asumen como un sujetos colectivos y como *Sujetos Históricos* (Foucault, 1982), *Colectividades con Poder Social e Inter-Cultural* (Martínez, 2016), *Multitudes* (Martínez, 2015), *Nuevos Sujetos Sociales o Resistencias Anti-Sistema* (Alonso Sánchez, 2015), *Sujetos Colectivos en tiempos extraordinarios* (Gómez, 2014), *Sujeto Insumiso* (Salazar, 2008), *Comunidades o Unidades heterogéneas Complejas* (Najmanovich, 2005), *Nuevos Movimientos Sociales-NMSs* (Sousa Santos, 2001) o *Sujeto Inter-Cultural* (Canclini, 2004), lo que ha permitido una caracterización teórica de los mismos en la Era Global, con el objetivo de “crear un nuevo sentido común” (Sousa Santos,

2015, p. 28), que proceda a una “ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes sobre los cuales es posible actuar para maximizar la probabilidad de la esperanza (Sousa Santos, 2010, p. 26), que recupere la dignidad de los grupos sociales dominados a través del tiempo en un territorio que era ajeno en la Colonia y que a partir de prácticas de libertad se convierte en propio, entendiendo que “el sur es nuestra casa” (Sousa Santos, 2011, p. 44), y que supone una “revuelta epistemológica desde el sur y es necesario que el sur se constituya como sujeto epistemológico porque hasta ahora ha sido un proyecto de esa naturaleza” (p. 29). (Ver Cuadro N°: 1)

CARACTERIZACIÓN TEÓRICA DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES LATINOAMERICANOS EMERGENTES	
DENOMINACIONES	CARACTERIZACIONES
1. Sujeto Histórico (Foucault, 1982)	Actitud ética y estética, Vida filosófica de cambio.
2. Colectividades con Poder Social e Inter-Cultural (Martínez, 2016)	Uso legítimo del Derecho de Autodeterminación y Soberanía del Pueblo con fuerza social y cultural.
3. Multitudes (Martínez, 2015)	Sujetos Políticos que emergen como respuesta a la saturación de los grandes sistemas o sistemas establecidos como el Estado-Nación, emergiendo la desinstitucionalización del Poder y la materialización de un Poder multiforme. Sujetos plurales y diversos que emergen en la vida política y pública como generadores de procesos de cambio.
4. Nuevos Sujetos Sociales o Resistencias Anti-Sistema (Alonso, 2010)	Discurso social y cultural de carácter popular que reaviva el capital de la memoria histórica y la memoria social, a través de la emergencia del saber acumulado de la sociedad. Proyecto de autonomía que alude por la destrucción del sistema capitalista.
5. Sujetos Colectivos (Gómez, 2014)	Formas de conciencia, identidad y subjetividad que emergen, procesos de estructuración de la acción y la organización colectiva desafiante, sus relaciones con la política institucionalizada y el Estado, sus relaciones con otras clases y sectores, bajo el principio de su relación con la vida material y con los antagonismos que lo articulan, en tiempos extraordinarios.
6. Sujeto Inmanente (Salazar, 2008)	Sujeto con vocación social y emancipadora. Conciencia de libertad que no es totalmente pasiva, cuyo acción social y espontánea hace uso de la memoria social, es decir, la emergencia del saber acumulado.
7. Nuevos Movimientos Sociales-NMSs (De Sousa, 2001)	Movimientos Populares como crítica a la regulación social Capitalista. También denominados connotación político-cultural multi-dimensionales, multi-entidos, que luchan en contra de la hegemonía del Mercado.
8. Comunidades o Unidades heterogéneas (Najmanovich, 2005)	Comunidades o Sistemas Complejos evolutivos que se caracterizan justamente por su heterogeneidad, por su carácter híbrido, no-duel, paradójico.
9. Movimientos Sociales en la era del Internet (Castells, 2015)	Son movimientos que siempre hacen en Internet pero que, a la vez se constituyen en red de intercambio, debate, discusión de movilización, pero al mismo tiempo se constituyen en red en el espacio urbano, en la ciudad, constituyéndose en redes de personas sobre la base de redes sociales preexistentes en la sociedad.
10. Sujetos Inter-Culturales (García Candián, 2004)	Sujetos híbridos o sujetos heterogéneos entre lo culto y lo popular que se insizan en la contemporaneidad, como nuevas formas de pertenecer, tener derechos y enfrentar violencias. Sujetos periféricos, geo-culturales de la emancipación que habitan, actúan y se transforman.

Fuente: Martínez H., 2016. Características teóricas de los Movimientos Sociales Latinoamericanos.

Es la denominada revolución epistemológica de los Movimientos Sociales Latinoamericanos en su praxis de cambio, dice Sousa Santos (2015) que es imperativo, "que el reconocimiento preceda el conocimiento" (p. 36), ya que Latinoamérica es signo y representación de multiculturalidad, por tanto del saber que subyace en ello y debe ser visibilizado, puesto que, realmente "quienes han producido cambios progresistas, en los tiempos más recientes, han sido precisamente grupos sociales totalmente invisibles para la teoría crítica eurocéntrica, esto es, las mujeres, los indígenas, los campesinos, los gays y lesbianas, los desempleados" (p. 15).

Ello implica, igualmente, una revolución ideológica y política, ya que los Movimientos Sociales Latinoamericanos "son movimientos muy conscientes, pero no conscientes de una consciencia. Son conscientes, son movimientos, de intentar reflexionar" (Castells, 2015, p. 69). Por tanto, asumen un papel protagónico representativo no electoral de la masa, del pueblo, de la Nación, defensores de los derechos y las libertades humanas, defensoras de la pacha mama o madre tierra en la Era Global.

Y finalmente, en medio de la crisis económica, política y social, la revolución también es ontológica, lo cual requiere del poder interpretativo del sujeto sobre sus propias costumbres, formas de ser, hacer, pensar y vivir, creencias, hábitos, identidad y raíces históricas, que sig-

nifican al sujeto en sí, desde su acervo cultural, intercultural e idiosincrasia, y sus posibilidades de enseñarlas e intercambiarlas y así interpelar los sistemas instituidos, a través de la praxis interpretativa del sujeto colectivo quien interpreta su tiempo, modo y lugar, constituyéndose como organización social, con cohesión social, afianzada en colectivos libertarios y en poderes populares como signo y representación del nuevo poder social e intercultural que emerge en la Era Global, ya que como dice Foucault (1984), “las luchas antiautoritarias de los sujetos afirman el derecho a ser diferentes y subrayan todo lo que hace a los individuos verdaderamente individuos” (p. 6).

EMERGENCIAS ÉTICAS Y ESTÉTICAS

La ética o la actitud ética ha sido concebida como un problema humano y es necesariamente un problema de las relaciones humanas, por tanto, está imbricada en las relaciones de poder-saber, relaciones que se encuentran en tensión histórica entre unos y otros, quienes se identifican como opuestos en el juego estratégico *dominantes-dominados* (Foucault, 2004), relación dicotómica entre el Estado y la Nación.

No obstante, “el único modo verdaderamente auténtico de relacionarnos con los demás, de valorar y juzgar esas relaciones (...) es la convivencia con el otro” (Maldonado, 1997, p. 9). Esto implica valorar lo que es, hace,

piensa, sabe e imagina el otro, sin discriminaciones ni exclusiones, sino comprendiendo cuáles son las posibilidades de con-vivir con los otros diferentes, ya que “la comprensión se encuentra al servicio de una tarea de mucha mayor envergadura, importancia y urgencia: hacer posible la vida” (Maldonado, 2003, p. 45).

Es por ello que Foucault (1987) expresa que, cuando un pueblo colonizado intenta liberarse de su colonizador, estamos ante una práctica de liberación en sentido estricto. Pero sabemos muy bien que, también en este caso concreto, esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que serán a continuación necesarias para que este pueblo, esta sociedad y estos individuos, puedan definir formas válidas y aceptables de existencia o formas válidas y aceptables en lo que se refiere a la sociedad política.

La libertad es la condición ontológica de la ética; pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad. Por eso el *ethos* implica también una relación para con los otros, en la medida en que el cuidado de sí convierte a quien lo posee en alguien capaz de ocupar en la ciudad, en la comunidad, o en las relaciones interindividuales, el lugar que conviene.

La estética (la *aisthesis*) o sentido estético está relacionada inevitablemente al quehacer humano y a la sensibilidad humana posibilitando la emergencia de creaciones simbólicas, de generación de nuevos significados, de creación de sentidos, que resultan del hacer creador.

En el hacer creador, los sujetos se valoran así mismo y a los demás, posibilitando desde sus gustos y disgustos la comprensión y aprehensión del mundo en su pluralidad y diversidad histórica.

En ese camino, van evocando el sentimiento de amor, esperanza, luz, claridad, solidaridad, al trabajo material e inmaterial, los sueños y anhelos, las prácticas de buen vivir, de compartir, de vivir en común, las canciones y melodías compuestas en el día a día, etc.

Es decir, arte, teatro, pintura, grafiti, música, danza, y tantas y diversas maneras de ser, hacer, pensar, crear y recrear social y culturalmente, que hacen del hombre y la mujer, un ser infinito, que no está preso, porque está libre de los contenidos positivos del lenguaje, del trabajo y de la vida. Tal vez, "de ahí proviene que algunos sientan placer con lo que a otros produce asco; de ahí la enamorada pasión, que es a menudo para los demás un enigma, y la viva repugnancia sentida por éste hacia lo que para aquél deja por completo indiferente" (Kant, 1764, p. 2).

En tal sentido, "la moral de la emergencia ha de ser reconstruida a partir de sus variadas manifestaciones provenientes de diversos sectores oprimidos" (Roig, 2000, Citado por Guadarrama, 2016a, p. 48), en oposición al "proyecto vigente de un sistema (...) de una cierta oligarquía cultural ilustrada que tiene un proyecto al cual tiende todo su esfuerzo" (Dussel, 1977a, p. 222), "cuyo valor imperativo depende del grado de conciencia moral

con el cual la asumamos, aquella que nos exige considerarnos como fines y no simplemente como medios (...) una categoría moral básica que expresa todo esto, la de la "dignidad humana" (Roig, 2000, p. 13).

Por supuesto esto tiene qué ver con la condición especial de los pueblos de América al haber sido sometidos a un proceso de colonización y luego de tutela neocolonial, lo cual ha exigido de su intelectualidad más avanzada para utilizar los conceptos de cultura, identidad cultural, autenticidad cultural y creación cultural, como instrumento emancipador (Guadarrama, 2016), para:

- Resituar nuestra existencia como sujetos Latinoamericanos en su exterioridad distinta, para poder pensar una ética real que dé a los movimientos populares de liberación clara conciencia de la dignidad de su gesto, de la dignidad de su lucha, de la eticidad de su proyecto emancipador y liberador y de la moralidad de su praxis-servicial (Dussel, 1977a).
- Retornar hacia el desarrollo de una cultura que favorezca la promoción de los valores que han posibilitado dar pasos progresivos de significación humanista práctica, para que estos se reproduzcan y cada vez se puedan desarrollar formas de convivencia de los individuos de distintas etnias, géneros, generaciones, creencias e ideologías más tolerantes, seguras, agradables, bellas, en fin, humanas (Guadarrama, 2016b).

- Reconstruir la ética donde se valoren y se visibilicen las teorías y las prácticas culturales de los sujetos que emergen, en el contexto en que emergen y teniendo en cuenta los desarrollos discursivos que emergen, a fin de comprender “quien es el otro, qué es el otro, cuáles son mis posibilidades con respecto al otro y las suyas con respecto a mí y a nosotros” (Maldonado, 1997, p. 8), en un contexto histórico determinado, “lo cual revela que en las emergencias no hay posibilidades, sino, por el contrario, las posibilidades se generan, (...) adicionalmente, se trata de comprender que las posibilidades no las crea un agente, sino, más adecuadamente, las posibilidades son el resultado de fuertes interacciones no-lineales entre agentes diversos” (Maldonado, 2004, p. 20).

Desde esta perspectiva, los Movimientos Sociales Latinoamericanos han afianzado y potenciado la cultura de lo público, la cultura de la colectivización, la cultura de la defensa de los derechos, la cultura de las nuevas representaciones sociales y los nuevos significados sobre un mundo común y la cultura de las identidades compartidas.

Es que “el pueblo ha ido creando una cultura como exterioridad del sistema imperante” (Dussel, 1977a, p. 218), desarrollándose la cultura de la resistencia, la cultura de la autodeterminación, la cultura de la soberanía individual y colectiva, la cultura de la movilización social, la

cultura de la desobediencia civil, la cultura de la lucha social, la cultura del diálogo social, la cultura de los movimientos sociales emergentes, es decir que, “la cultura popular, lejos de ser una cultura menor, es el centro más incontaminado e irradiativo de resistencia del oprimido contra el opresor” (p. 222).

Son las voces de esa cultura multiétnica y pluricultural de las naciones latinoamericanas las que se enuncian, se expresan y se visibilizan socialmente en razón de los valores, los principios, los saberes individuales y colectivos vigentes en la memoria colectiva, redescubriendo el tejido de producción creativa, reinventando las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales, y redimensionando el poder en el espacio de la Vida. De donde surge la defensa radical de la dignidad humana, la defensa absoluta de la vida y la reproducción de la vida, en oposición a la ética del mercado y a los agentes que lo representan, que no es más que la ética de la explotación-acumulación-monopolización.

EMERGENCIAS OBJETIVAS Y SUBJETIVAS

Los Movimientos Sociales Latinoamericanos, es decir, “los movimientos de los «sin» -sin techo, sin tierra, sin trabajo, sin derechos...-, han mostrado un vigor tal que se han colocado a menudo en el centro del escenario político” (Zibechi, 2017, p. 67). Estas comunidades han realzando en lo teórico y en lo práctico, y en lo ético y

estético a la Nación, al pueblo, al trabajador, al campesino, al indígena, al maestro, al estudiante, al homosexual, a la mujer, etc., desde prácticas sociales y culturales cotidianas referidas, por ejemplo, a la lucha de las comunidades negras del Pacífico colombiano como muestra de la defensa a la Dignidad Étnica.

Son prueba de lo dicho, el desafío de los campamentos y asentamientos de los *sin tierra* en Brasil, los barrios populares en Caracas y las regiones indígenas en Chiapas, Bolivia y Ecuador, las rondas campesinas y el trabajo de la Confederación Campesina en Perú, más los levantamientos protagonizados por la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas) en Ecuador, la Confederación Campesina boliviana (CSUTCB) y de la labor sistemática de la Cumbre Agraria en Colombia en defensa de la Dignidad Campesina, el movimiento #Yosoy132 de México, más el movimiento estudiantil en Chile, quienes llevan años en las calles exigiendo educación superior gratuita, el movimiento de la MANE (Mesa Amplia Nacional Estudiantil) en Colombia en defensa de la dignidad estudiantil; el movimiento histórico de la Internacional de la Educación y del Movimiento Pedagógico Latinoamericano.

Las comunidades mencionadas, solo son algunos de los ejemplos de la ferviente defensa a la dignidad; aunque también se puede agregar a las grandes movilizaciones Latinoamericanas por los derechos de las mujeres en octubre de 2016 contra del feminicidio y la violencia

machista, denominado Paro Nacional de Mujeres #NiUnaMenos #NosQueremosVivas, más el movimiento LGBTI (Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transexuales, Intersexuales) en Colombia, el Movimiento o Colectivo de Identidad de Género y la Diversidad sexual en México, el Colectivo Transgénero en defensa de la Dignidad de Género; el movimiento social de mujeres, el movimiento indígena ecuatoriano y movimiento en defensa de la naturaleza en Ecuador, la Coordinadora Arauco Malleco (CAM) que siguen resistiendo a las multinacionales forestales y a las hidroeléctricas, que buscan mantener vivas sus tradiciones.

Y podría agregarse s la FAPI (Federación por la Auto-determinación de los Pueblos Indígenas) y la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) que luego derivó en el MAS (Movimiento al Socialismo); las reclamaciones de la CUT (Central Unitaria de Trabajadores) y la CGT (Central General de Trabajadores), el PIT-CNT (Plenario Inter-sindical de Trabajadores y Convención Nacional de Trabajadores) en Uruguay, que son organizaciones históricas en defensa de la dignidad obrera; así como el llamado “Estallido Social en Colombia”, que llevó a millones de personas “en su mayoría jóvenes, que nacieron en últimos 30 años, en pleno auge del neoliberalismo, quienes se expresan, se toman la palabra y exigen nuevos escenarios de diálogo para co-construir una agenda plurinacional que incorpo-

re las múltiples necesidades” (Martínez, Durán, et al, 2021, p 13).

Son los correlatos que trastocan el orden establecido y restablecen un nuevo orden alternativo en manos de la Nación y de aquellos “sectores sociales que han sido los verdaderos promotores de tales logros, esto es, esclavos, siervos, campesinos, indígenas, criollos, súbditos, artesanos, obreros, mujeres, etc.” (Guadarrama, 2016b, p. 367), la evidencia viviente de la esperanza, a través de prácticas de buen vivir, del compartir, de vivir en común, del estar juntos en sociedad.

También puede decirse que “son organizaciones o instituciones que se juzgan y se valoran éticamente no a partir de sus intenciones sino de sus expresiones” (Maldonado, 1997, p. 10). Por eso “entre nosotros, hay que hablar no simplemente de valores, sino del valor absoluto de la vida, hablar y propugnar activamente por la dignidad, cuestionar el estado de violencia que amenaza los derechos humanos y abogar por la paz” (Maldonado, 1997, p. 15). (Ver Gráfica N°: 1)



Fuente: Martínez, H. 2016. Movimiento de los Movimientos Sociales Latinoamericanos emergentes.

Los Movimientos Sociales Latinoamericanos han demostrado que *Otro Mundo es Posible*, consigna grabada desde el Primer Foro Social Mundial realizado en Porto Alegre Brasil en 2001. En este encuentro se redactó una carta de principios, junto con las grandes orientaciones, los valores y las reglas básicas de funcionamiento. Ese

escrito ha permitido sostener y expandir el proyecto bajo la consigna *Otro Mundo es Necesario, Juntos es Posible*. En este caso, se trata de un evento cuyo proyecto común pasará a la historia por celebrarse por primera vez en un país del Sur, frente a un sinnúmero de alternativas que florecen a nivel local en todo el mundo. Alternativas que buscan construir comunidades más cohesionadas y respetuosa del ser humano y los límites que puede sostener el planeta, en oposición al proyecto neoliberal que impulsa el proceso de globalización. Con todo, “es sabido que la historia no se mueve por ideas, pero también sin ideas no se construye ni se remodela la historia” (Guadarrama, 2016a, p. 442). Sin embargo, las prácticas sociales que se aplican en estos grupos insurgentes, van más allá de las ideas.

En resumen, los Movimientos Sociales Latinoamericanos, son grupos comunitarios que emergen en resistencia y en insumisión como colectividades que ostentan el poder social e intercultural, en defensa del derecho de autodeterminación y soberanía de los pueblos. Por eso, “una de las cosas que aprendimos con el Foro Social Mundial es la diversidad de los lenguajes, de los movimientos; (...) movimientos que hablan de emancipación y otros que dicen “emancipación no, liberación”; (...) y que hay que ver otras gramáticas de dignidad humana” (De Sousa, 2015, p. 37); siendo todo ello “la emergencia de una enorme oleada de cambio social” (Castells, 2015, p. 82), la emergencia de sujetos sociales que se expresan

en sus múltiples lenguajes exigiendo “Ya” por la dignidad humana, por la vida y la reproducción de la vida en la Era Global. Por eso, hay que tener en cuenta que, lo que se consideraba una lucha idealista y romántica, en la actualidad, los movimientos sociales lo han convertido en una lucha real por una democracia real.

EMERGENCIAS INTERCULTURALES

La interculturalidad no supone la aceptación o adopción de una cultura en otra como hibridación funcional o instrumental, de las culturas primitivas o indígenas. En la cultura moderna globalizada, la interculturalidad es la puesta en marcha de un conjunto de apuestas teóricas y prácticas, objetivas y subjetivas, éticas y estéticas, que encuentran asilo en la co-construcción de los derechos desde el punto de vista *omnicomprensivo*. Por eso, los movimientos sociales, asumen la tarea de interrogar al pasado, de interpelar el presente y de interpretar conjuntamente el futuro, mediante rupturas emancipadoras de los sujetos en su praxis de cambio y en movimiento. Son rupturas en las cuales, “los contenidos del diálogo intercultural se desarrollan principalmente más por el eje de la con-vivencia de las culturas, que por los procesos cognoscitivos que tiene cada cultural para organizar racionalmente el mundo y su entorno” (Márquez, 2004, p. 15).

De Sousa Santos (2010) argumenta que ahora toca trascender el debate sobre el universalismo y el relati-

vismo cultural, ya que todas las culturas tienen una concepción diferente de los derechos e ideas sobre la dignidad humana. El autor entiende que todas las culturas son incompletas y problemáticas, pero también son fuente de exceso sentido y de universos de significados que enriquecen la apuesta emancipadora, de tal forma que el diálogo entre las culturas permite una concepción *mestiza* de los derechos.

En otras palabras, se trata de derechos que aluden a la vida, a la libertad, a la diversidad, a la subjetividad, a la autodeterminación de los pueblos, como una especie de apuesta por la reconstrucción interculturalidad de los derechos desde las diferencias entre las culturas, lo que implica “una comunicación no dominante, enfatizando en la conformación de un diálogo a partir de la diferencia histórica de cada filosofía” (Gutiérrez y Márquez, 2004, p. 7).

Según Canclini (2004b), en el Convenio Andrés Bello se promovió entre 1997 y 2002 un conjunto de estudios sobre este tema. Un grupo coordinado por Manuel Antonio Carretón, que integramos Jesús Martín Barbero, Marcelo Cavarozzi, Guadalupe Ruiz-Giménez, Rodolfo Stavenhagen y el autor en mención. En conjunto, elaboraron un estudio que se caracteriza el espacio cultural latinoamericano como un ámbito territorial y no territorial, o sea, que es también comunicacional y virtual.

Está compuesto por espacios y circuitos. Se reconocen raíces étnicas e históricas, y se habla de comunida-

des interculturales, que incluso desbordan el territorio habitualmente identificado con el nombre de América Latina. No hay una identidad latinoamericana, sino múltiples identidades étnicas, nacionales, de género, etc., contenidas en dicho espacio. Los recursos patrimoniales que las cohesionan son lenguas (solo las indígenas suman unas 400), tradiciones orales, culturas populares, memorias históricas, y también sistemas educativos, industrias culturales y modos de comunicación. (Ver Gráfica N°: 2)



Fuente: Martínez, H. 2016. Inter-Culturalidad de los M.S.L.E.

Es por ello que resulta importante argumentar que Latinoamérica es “un espacio sociocultural, en el que coexisten muchas identidades y culturas” (Canclini, 2004b, p. 239), a priori y a posteriori de esta Era Global. En ese contexto es posible resaltar la real mezcla entre lo tradicional, lo moderno y lo contemporáneo como sociedades históricamente dotadas de identidad sobre un pasado común, sociedades dotadas de diversidad étnica y lingüística antes y después de la colonización y también de la neocolonización occidental.

Se trata de sociedades tradicionalmente comunitarias, igualitarias y solidarias, productoras y reproductoras de invaluable prácticas, tradiciones, valores, costumbres, mitos y creencias sobre el cuidado y protección de la Madre Tierra, sociedades de una riqueza invaluable de saberes y prácticas que se entrelazan y se retroalimentan en la contemporaneidad.

Es cierto que apenas comienza a diferenciarse el sentido que tiene para las diferentes clases sociales, la reconstrucción actual de las identidades y las subjetividades. Pero también es cierto que no es poco ese patrimonio de interculturalidad que surge en una época donde la expansión global del capitalismo busca uniformar el diseño de tantos productos y subordinar todo lo diferentes a patrones internacionales. Mientras tanto, la mayoría de la ciudadanía estadounidense no siente necesidad de saber más que inglés, de conocer su propia historia e imaginar solo con su cine y televisión, los pueblos indí-

genas tienen la ventaja de conocer al menos dos lenguas, articular recursos tradicionales y modernos, combinar el trabajo pago con el comunitario, la reciprocidad con la competencia mercantil (Canclini, 2004b).

Esto hace pensar en la emergencia de nuevas dinámicas de cooperación y coparticipación entre sujetos sociales, políticos y económicos que han sido históricamente oprimidos, en la emergencia de nuevos derechos y en la incidencia de nuevas teorías y prácticas de libertad en el plano local-nacional e internacional-global.

Estas nuevas esferas públicas se consideran bombas de cambio, en transformación y en ruptura constante, porque son núcleos de autorrealización, autodeterminación y emancipación de las que emerge el devenir ininterrumpido, que se enriquece y se retroalimenta con las creaciones colectivas del contexto Latinoamericano. Praxis que va "propiciando el rechazo de la verdad derivada exclusivamente de la teoría, porque considera la condición humana como el lugar de la historicidad, donde se generan los procesos verídicos de la con-vivencia y donde se debe contrastar la verdad con los discursos que la enuncian" (Márquez, 2004).

Estos Movimientos Sociales Latinoamericanos comprenden la interculturalidad como la apuesta mínima y máxima para la dignificación del ser humano, revitalizando los discursos socialmente vigentes (discursividad latinoamericana) y de los soterrados (universalizantes) y cap-

tando el sentido de los asuntos humanos, para que éstos sean consensuados en la Era Global.

Para ello, se requiere un espíritu o vocación de inclusión, capacidad de dialogar, comprensión de la alteridad y la diferencia, e interpretación del quehacer crítico de los hablan en la vida cotidiana. Es que Latinoamérica es, desde este punto de vista, una potencia mundial de vida en interculturalidad, multiculturalidad y bio-diversidad.

Según Escobar (1999) los Movimientos Sociales juegan un rol protagónico en dicha lucha, ya que los parámetros de la democracia están fundamentalmente en disputa, así como las fronteras de lo que se puede definir acertadamente como el ámbito político: sus participantes, instituciones, procesos, agenda y campo de acción. Lo que permite una concepción de ciudadanía alternativa -planteada por varios movimientos sociales- lo que vería a las luchas democráticas como abarcadoras de un proceso de redefinición tanto del sistema político como de las prácticas económicas, sociales y culturales que podrían generar un ordenamiento democrático para la sociedad como conjunto. (Ver Gráfica N°: 3).



Fuente: Martínez H. 2016. Sistema Social Intercultural

Por ello, un sistema puntual se presenta como más interesante, cuando un músico, un pintor, un escritor, un filósofo, se oponga a él; e incluso lo fabrique para oponerse a él, como un trampolín para saltar, para cambiar, transformar o transgredir las estructuras establecidas, integrando no superando las contradicciones mismas de la historia mediante un sistema más amplio que lo interprete (Deleuze, 1994); donde las "creaciones son como las fincas abstractas mutantes que se han liberado de la tarea de representar un mundo, precisamente porque agencian un nuevo tipo de realidad que la historia sólo

puede recuperar o volver a situar en los sistemas puntuales" (Deleuze, 1994, p. 296).

Así, se produce una especie de dicotomía o grieta: orden/des-orden, linealidad/movimiento, unidimensional/multidimensional, instituido/instituyente, etc., que evolucionan y permiten el ajuste o sustitución de los sistemas imperantes, que surge, en parte, por el degradado estado de corrupción en el que se encuentra.

De este modo, la sociedad misma se redimensiona y se resignifica a sí misma a través de la lucha civil por un nuevo orden civil que dignifica política y socio-culturalmente la condición de vivir juntos en comunidad, "una expresión de en qué medida diversas formas de cultura de resistencia han podido intentar poner freno a la penetración ideológica y cultural emanada de los grandes poderes transnacionales de la contracultura del consumismo" (Guadarrama, 2016a, p. 107). Lo que sería una apuesta dialéctica y dialógica, en el sentido de redimensionar las estructuras de dominación establecidas por el inaplazable camino hacia la emancipación política, económica y socio-cultural de la sociedad.

Finalmente, los Movimientos Sociales Latinoamericanos en la Era Global son la utopía histórica hacia una nueva Nación, por medio de una ruptura de los mecanismos uniformadores y universalizantes del modelo Estatal actual que construye, desde múltiples sentidos, los principios societales que rescata al "bios" como poder-saber emergente, cuya teoría y práctica, objetividad y

subjetividad, ética y estética potencializan la consciencia emancipatoria como garantía de *no* olvido o memoria.

ALGUNAS CONCLUSIONES

En la Era Global se asiste a la ruptura histórica de los sujetos y sus discursos, ahora en una época en que emergen desde los ganglios de la sociedad, sujetos individuales y colectivos o colectividades con poder intercultural que adquieren la denominación de Movimientos Sociales. En este sentido se concluye que:

- En la Era Global se asiste al desplazamiento de lo teórico y práctico, de objetivo y subjetivo y de lo ético y estético de las nominaciones y diferenciaciones históricas entre dominantes-dominados. De tal suerte que, culturalmente, la sociedad consiente de vocación emancipadora resignifica las verdades establecidas, des-institucionaliza y des-universaliza los estándares establecidos, reorganizando a los sujetos tanto económicos, políticos como socioculturales. Hay entonces un pueblo pobre, oprimido por el sistema. Pueblo oprimido puede ser toda la "nación" con respecto al "centro". Puede ser también el trabajador con respecto a una burguesía ilustrada nacional. Puede ser una juventud negada, en tanto que ella es indeterminación o "resto esca-

tológico" y que no está comprometida con el sistema. Pueden ser las provincias o lo federal con respecto a las capitales nacionales que también roban a las provincias en todas partes de Latinoamérica: Guatemala o México, Bogotá o Medellín, La Paz, Santiago, Buenos Aires. Estos son "pulpos internos" que también oprimen a nuestras patrias. Este pueblo oprimido, en todos los sentidos, pero muy precisos, va gestando nueva cultura; no sólo aprendiendo o introyectando la cultura del opresor, ya que esto no es creación de cultura sino imitación y negación de cultura. El pueblo ha ido creando una cultura como exterioridad del sistema imperante (Dussel, 1977a).

- Toda Sociedad posee un régimen de verdad, sin embargo, el sujeto histórico, político, insumiso, anti-capitalista, autónomo, alternativo, social e intercultural, encuentra sentido (conjunto de significaciones) en las formas y modos de vida múltiples y diversas con las que con-vive, es decir, en su soberanía como sujeto de múltiples identidades en un proceso de emancipación en relación con el otro. Se alude, entonces, a la resignificación de los patrones de conducta, de valores, de creencias, de hacer política, de dinamizar la economía y de practicar la cultura, ya que el sistema de generalizaciones existente propiamente el sistema filosófico, las opiniones religiosas y los principios éticos y morales están en ruptu-

ra, ya que se asiste a una comprensión de la vida humana y más de allá de esta primera acepción, la sobrevivencia de la humanidad. Sí, la constitución de los modos de existencia o de los estilos de vida no es exclusivamente estética, sino que es, en los términos de Foucault, ética (lo que se contrapone a la "moral"). La diferencia es que la moral se presenta como un conjunto de reglas coactivas de un tipo específico que consisten en juzgar las acciones e intenciones relacionándolas con valores trascendentes (esto está bien, aquello está mal) (Deleuze, 1990). Exactamente en este sentido cabe precisar que el estudio de la complejidad, consiste en el estudio de sistemas, fenómenos o comportamientos de complejidad creciente (Maldonado, 2004), colocando la emergencia local y su comportamiento ético en el plano de la emergencia global y como parte integrante del sistema integrado, aun cuando lo debata a través de comportamientos no-lineales o comprensivos que permiten su interacción con el medio o entorno, como unidades de sentido.

- Los Movimientos Sociales Latinoamericanos emergen en representación de la Nación oprimida, tanto en la Colonia como en la Neocolonización Global, en renuncia a la lealtad del Estado Mínimo y a los modos de producción neoliberal capitalista, frente a un movimiento que se maximiza gracias a la dinamización y potenciación de los sujetos colecti-

vos en su praxis de cambio, es decir, la dinamización teórica y práctica, objetiva y subjetiva, ética y estética de las fuerzas sociales, interculturales y productivas de la Nación, cuyo derecho a la subjetividad posibilita la emergencia de experiencias alternativas de cambio en lo económico, lo político, lo social y cultural, resignificando la genealogía de la Nación-Estado en Latinoamérica en la Era Global.

- En conclusión, el saber de los Movimientos Sociales, representan una concepción alternativa sobre la dignidad humana. Distinta, ni superior ni inferior. Por eso se considera que las relaciones sociales de estos grupos humanos, son una revolución epistemológica, ideológica y ontológica de los sujetos emergentes en el espacio de la autodeterminación y la soberanía individual y colectiva para la co-construcción de un mundo en común. Por eso, estos grupos sociales, representan la interpelación a los supuestos teórico y prácticos fuera de toda ordenación que permite la ruptura a las disposiciones fundamentales de la cultura occidental; representan la desclasificación y desjerarquización del sistema de nombres, representa el devenir del discurso revelador del nuevo pensamiento y la alteración de las positividades, ya que es allí mismo, en el campo de las representaciones, donde es posible redescubrir el sentido y el universo de significaciones desde el cuerpo de la Nación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alonso, Jorge. (2015). *Pensar desde la resistencia anticapitalista y la autonomía*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Cátedra Jorge Alonso. México D.F.

Castells, Manuel. (2015). Enredados para la libertad. Movimientos sociales en la era de Internet. En: *Pensar desde la resistencia anticapitalista y la autonomía*. 2015. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Cátedra Jorge Alonso. México D.F.

De Sousa Santos. (2011). Introducción: Epistemologías del Sur. Traducción de la Ponencia: Jesús Gutiérrez Amparán y Natalia Biffi.

De Sousa Santos. (2015). Construyendo la contrahegemonía: traducción intercultural entre los movimientos sociales. En: *Pensar desde la resistencia anticapitalista y la autonomía*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Cátedra Jorge Alonso. México D.F.

De Sousa Santos. Septiembre de (2001). Los nuevos movimientos sociales. Revista OSAL. Sección Debates. Pág. 177-188.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. (1994). *Mil Mesetas*. Capitalismo y Esquizofrenia. Segunda edición. Pretextos. Valencia. España.

Deleuze, Gilles. (1990). *Conversaciones 1972-1990*. Pretextos. Edición de Minuit. París.

Dussel, Enrique. (1977a). *Filosofía Ética Latinoamericana*. De la Erótica a la Pedagógica 6/III. Textos completos. Editorial EDICOL. México. D.F.

Dussel, Enrique. (1977b). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. Editorial Extemporáneo. México.

Escobar, Arturo. (1999). *El final del Salvaje. Naturaleza, Cultura y Política en la Antropología Contemporánea*. Instituto Colombiano de Antropología. Editorial Cerec. Bogotá-Colombia.

Foucault, M. (1987). *Hermenéutica del sujeto*. Ediciones de la Piqueta. España.

Foucault, Michel. (1984). *El sujeto y el poder*. Recuperado de: www.philosophi.cl/Escuela de Filosofía. Universidad ARCIS.

Foucault, Michel. (2007). *El nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France 1978-1979*. Fondo de Cultura Económica. Primera Edición en español. Buenos Aires.

García Canclini, Néstor. (2004a). Desiguales, Diferentes o Desconectados. Revista CIDOB d'Afers Internacionals. Universidad Autónoma de México. Núm. 66-67, p. 113-133.

García Canclini, Néstor. (2004b). *Desiguales, Diferentes y Desconectados. Mapas de Interculturalidad*. Editorial Gedisa, S.A. Barcelona. España.

García, N. (2004). *Desiguales, Diferentes y Desconectados. Mapas de Interculturalidad*. Editorial Gedisa, S.A. Barcelona. España.

Gómez, Marcelo. (2014). *El regreso de las clases. Clase, acción colectiva y movimientos sociales*. Editorial Biblos. Buenos Aires, Argentina, 2014.

Guadarrama González, Pablo. (2016a). *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina*. Primera edición. Universidad Católica de Colombia: Taurus, 1 v. Bogotá.

Guadarrama González, Pablo. (2016b). *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina*. Primera edición. Universidad Católica de Colombia: Taurus, 2 v. Bogotá.

Gutiérrez, D. y Márquez, A. (2004). Raúl Fonet-Betancourt: diálogo y filosofía intercultural. *Revista Frónesis*. Vol. 11, N°. 3. (p.p. 9-39). <https://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2012/04/120406.pdf>

Kant, Emmanuel. (1784). *¿Qué es la Ilustración? En: Filosofía de la Historia*. México, FCE, 1994.

Maldonado, C. E. (2004). *Explicando la sorpresa. Un estudio sobre emergencia y complejidad*. En Universidad de La Sabana. (Ed). *Causalidad o emergencia. Diálogo entre filósofos y científicos* (pp. 31-63). Editorial Universidad de La Sabana; Sociedad Colombiana de Filosofía de la Ciencia.

Maldonado, Carlos Eduardo. (1997). *Ética y cultura latinoamericana. La ética de los derechos humanos*. En: Autores varios, *Pedagogía y derechos humanos: encuentros y desencuentros*, Ed. Red Latinoamericana de Educación para la paz y los derechos humanos, Santafé de Bogotá, pp. 25-44.

Maldonado, Carlos Eduardo. (2003). *Biopolítica de la guerra*. Siglo del Hombre editores. Universidad Libre. Facultad de Filosofía. Bogotá D.C.

Maldonado, Carlos Eduardo. (2004). *Causalidad o emergencia. Diálogo entre filósofos y científicos*. Bogotá, Universidad de la Sabana/Sociedad Colombiana de Filosofía de la Ciencia; coautor, capítulo: "Explicando la sorpresa. Un estudio sobre emergencia y complejidad", págs. 31-63.

Martínez Heredia, Katia Milena. (2015). *Política de las Multitudes. Medios alternativos de comunicación en el contexto bio-*

político contemporáneo. Editorial académica española. Deut- chsland Alemania.

Martinez Heredia, Katia. (2021). "Los movimientos sociales emergentes en Colombia: Las voces de los que gritan." *Revista Internacional de Ciencias Sociales Interdisciplinarias* 9 (2): 259-272. doi:10.18848/2474-6029/CGP/v09i02/259-272.

Najmanovich, Denise. (2005). *La complejidad: de los paradigmas a las figuras del pensar*. *Complexus Revista de Complejidad, Ciencia y Estética*. Universidad CAECE, Buenos Aires, Argentina. Volumen 1 marzo. Número 2.

Roig, Arturo Andrés. (2000). *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*. Autorizada por para el Proyecto Ensayo Hispánico. Mendoza, Argentina.

Salazar, R. (2008). *Quien es el sujeto insumiso. Ruta de un nuevo sujeto*. Universidad Autónoma de Sinaloa. México.

Salazar, Robinson. (2008). *Quien es el sujeto insumiso. Ruta de un nuevo sujeto*. Universidad Autónoma de Sinaloa. México.

Zibechi, Raúl. (2017). *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. 2007. Programa Democracia y Transformación Global. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales • Unidad de Post Grado • UNMSM. Lima, Perú.

NOTAS

[1] El artículo hace parte del proceso de investigación de la autora y contó con el apoyo del Grupo De Investigación Language Circle y la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Atlántico en Barranquilla-Colombia.

[2] Doctora en Ciencias Sociales de la Universidad del Zulia-Venezuela. Docente-Investigadora del Grupo De Investigación Language Circle de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad del Atlántico. katiamartinez@mail.uniatlantico.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6259-8269>

4

ABEL POSSE: UNA LITERATURA PARA LIBERAR LA IMAGINACIÓN

Roberto H. Esposto^[1]

RESUMEN

El primer paso en el camino hacia la liberación requiere la liberación de la imaginación. Es decir, lo que se requiere en el proceso de liberación de la mente es desprenderse de las estructuras mentales que conforman los patrones y supuestos del conocer, sentir, comprender y creer que constituyen la colonización de la mente.

La literatura tiene la gran fuerza creadora de liberar la imaginación de los lectores. Este escrito sostiene que la literatura del novelista Abel Posse, un marginal de las letras argentinas, se dispone a provocar y encender la imaginación de los lectores en su radical y fantasiosa reinterpretación del Descubrimiento y Conquista de América en sus novelas históricas. De ahí que estas creacio-

nes artísticas liberan al lector de las versiones convencionales recibidas de la Historia Oficial y que constituyen los relatos triunfalistas de la civilización occidental.

PALABRAS CLAVE

Literatura, liberación, Posse, novela histórica

INTRODUCCIÓN

Este trabajo argumenta que la literatura de Abel Posse (1934-2023), en particular sus novelas sobre la Conquista de América, tienen el efecto de liberar la imaginación del lector. En *Daimón* (1978), *Los perros del Paraíso* (1983) y *El largo atardecer del caminante* (1992) Posse libera su lenguaje e imaginación literaria para construir una contra-historia o revisión histórica de la Conquista de América. De esta manera no solo lleva al lector por los sinuosos caminos de la identidad americana, sino al mismo tiempo mina y problematiza el relato triunfalista y colonialista de la Historia Oficial que descalifica al hombre americano. De ahí que estas novelas construyen un relato descolonial, situado en América. Asimismo, estos textos, fraguados de pies a cabeza de una precoz imaginación, convocan al lector a formular nuevas preguntas y a disponerse a leerlas en un nuevo contexto al que fueron redactadas.

Este escrito se plantea primero, articular la cardinal importancia que tiene emplear un lenguaje creativo, a veces con destellos poéticos, por un autor para liberar la imaginación del lector quien ha sido condicionado por los patrones y prejuicios de relatos colonialistas. Esto es importante, como indica el poeta y crítico cubano, Roberto González Retamar, a la hora de utilizar la lengua impuesta por el colonizador y el lugar protagónico que tienen los escritores de apropiarse de ella para poder expresar su propio relato histórico y así contestarle al oficial.

A este punto le seguirá un abordaje del proceso que emprendió Abel Posse para encontrar su propia voz, del cual se desprende un entendimiento situado en América. Finalmente, nos enfocaremos en el análisis crítico centrado en sus novelas que mejor expresan tanto su renovación lingüística y estética, así como su propuesta de una contra-historia a contrapelo de la Historia Oficial colonial o neo-colonial: *Daimón* y *Los perros del paraíso*. Cerraremos con unas elucubraciones sobre la cardinal importancia que tienen hoy estas novelas en un telón de fondo poblado de relatos nostálgicos del imperialismo europeo.

ABEL POSSE Y SU OBRA LIBERADORA

Autor de una larga trayectoria, la obra de Abel Posse ha abarcado la poesía, novela, ensayo, memorias y cróni-

cas.^[2] La pluma de este novelista crea una literatura que exige un considerable esfuerzo intelectual por parte del lector. No es simplemente una literatura de entretenimiento, aunque con esto no se quiera decir que no entretenga. La literatura de este autor ambiciona ser una obra que abarque lo histórico, lo filosófico, lo cultural y lo profundamente existencial de la experiencia humana en América y el mundo.

A las novelas sobre la Conquista, Posse las ha reunido en un ciclo llamado "Tetralogía de la Conquista", donde la inconclusa *Los heraldos negros* cerraría el ciclo. Aún hoy son consideradas por la crítica especializada como las mayores expresiones de la "Nueva Novela Histórica Latinoamericana".

La "Nueva Novela Histórica Latinoamericana" fue una definición de este subgénero acuñada por el crítico norteamericano Seymour Menton en su homónimo libro de 1993. Este estudioso identificó unos seis rasgos que este subgénero de la novela compartían, aunque no siempre reunían todos: la supresión de la mimesis histórica de cierto periodo histórico, sustituida por la representación de ideas filosóficas; la distorsión consciente de la historia mediante exageraciones y anacronismos; la ficcionalización de personajes históricos como protagonistas; la metaficción o comentarios del narrador sobre el proceso de creación; la intertextualidad es usada para incorporar otras obras y sus personajes, inclusive apócrifas; conceptos bajtinianos de dialogismo, carnaval, la parodia (uso

de ironía, sarcasmo) y la heteroglosia (Menton, 1993, pp. 42-44).

Todo este tejido de elementos es empleado, en mayor o menor grado, como estrategias narrativas. Además, constituyen no solo un quiebre con la novela histórica tradicional, sino que sirven para que el autor mine el cientificismo de la Historia Oficial, el cual no es otra cosa que el poderoso discurso del orden establecido.

En *Daimón* y *Los perros del paraíso* Posse emplea un alto vuelo fantasioso en su prosa, con fulgores poéticos que genera una prosa que parecen unir el neobarroco cubano (Alejo Carpentier, Guillermo Cabrera-Infante, Reinaldo Arenas) y la ficción especulativa de Jorge Luis Borges para forjar su propia voz narrativa. Aquí yace el palpitante corazón que continúa la tradición vanguardista hispanoamericana, ya que su alegato hacia la Historia Oficial está plasmado de una tonalidad lingüística original y creativa. Pues es en el empleo de un lenguaje de un matiz estético propio que hace posible esa liberación de la imaginación en el lector.

La unidad de lo estético y su significado es el gran logro en estas novelas, pues si su autor hubiese dejado de lado arriesgarse entonar un lenguaje nuevo, arriesgado, inventivo, posiblemente dichos textos no hubiesen tenido la frescura y la fuerza atrayente que aun hoy poseen. Las imágenes y símbolos que se desprenden del lenguaje narrativo actúan como un catalizador para despertar la imaginación crítica del lector. El lector así re-

construye en su mente otro relato de la historia de América, disponiéndose a formular preguntas que cuestionen la versión histórica recibida.

A propósito, Abel Posse ha reflexionado profundamente sobre la necesidad imperativa del escritor de hallar un lenguaje propio:

El único tráfico que tiene un escritor es el de la palabra: no hay otro. Esto implica la forma de oír, la forma de decir, la forma de elegir la palabra según el sonido natural... Descubrir el tono de nuestro lenguaje, relacionarlo con nuestra psicología más íntima, con nuestra sexualidad, con nuestra forma de ver y de sentir, con nuestro humor; con nuestro pensamiento, no es otra cosa que aquello tan complejo que se llama estilo (...) Hay muchos calificativos, hay muchos caminos y registros, pero solo uno es necesario para un hombre, que es el escritor. Con este tema entramos en lo más profundo de la literatura, en su alma. (Sáinz de Medrano, 1997, pp. 86-87).

Como corolario a este punto, es necesario hacer un inciso para considerar la importancia que le atribuye Roberto Fernández Retamar a la problemática del lenguaje como medio para articular un relato desde lo que se ha venido a llamar "la herida colonial".

En su famoso ensayo *Caliban*, Retamar enfoca su análisis de la contestación del colonizado desde la problemática de la lengua del colonizador:

Ahora mismo, que estoy discutiendo con estos colonizadores, ¿de qué otra manera puedo hacerlo, sino en

una de sus lenguas, que es ya también nuestra lengua, y con tantos de sus instrumentos conceptuales, que también son ya nuestros instrumentos conceptuales? No es otro el grito extraordinario que leímos en una obra del que acaso sea el más extraordinario escritor de ficción que haya existido. En *La tempestad*, la obra última (en su integridad) de William Shakespeare, el deforme Caliban, a quien Próspero robara su isla, esclavizara y enseñara el lenguaje, lo increpa: "Me enseñaron su lengua, y de ello obtuve / El saber maldecir. ¡La roja plaga / Caiga en ustedes, por esa enseñanza!" ["You taught me language, and my profit on't / Is, I know to curse. The red plague rid you / For learning me your language!"] (*La tempestad*, Acto I, escena 2). [Fernandez Retamar, 2016, p.142].

Por tanto, el colonizado debe apoderarse de la lengua del colonizador para forjarla a su manera y así contestar diciendo su verdad. Este proceso, altamente subjetivo debe provenir dentro de una conmoción interna, psicologizante del propio autor, el cual requiere una exploración y renovación de su propia escritura, desde su yo profundo del cual puede emerger un giro consciente y subconsciente. Esto conlleva romper esquemas, convenciones literarias recibidas en el ámbito donde el escritor se ha formado, y armarse del coraje para aventurarse por rimas de papel en blanco.

Algo de esto ocurre en Abel Posse, luego de un lapso de unos cinco años cuando deja de publicar novelas, y retorna justamente a la poesía cuando escribe *Celebra-*

ción de Machu Pichu (1977). Es en sus memorias tituladas *Vivir Venecia* (2016), en las que recoge sus recuerdos de su tiempo como cónsul argentino en Venecia a principios de los 70, donde reflexiona sobre este complejo asunto del estilo y la búsqueda de la voz propia:

Mientras tomaba mi *ristretto* sentí aquella apertura veneciana me serviría para alentar mi voz de escritor más allá de conceptos de novela y de estilo que había plasmado en mis dos primeros libros publicados. Durante el viaje en barco, había sentido la aparición, el impulso de una forma expresiva diferente, más ligada a mi particularidad, a mi carácter, a mis ideas centrales, a mis rechazos, obsesiones, afectos, odios, errores.

Más cerca de esa totalidad inescrutable que sentimos como “lo que somos”. Intuí que la forma más eficaz y vívida de lo literario se produce en esa zona oscura del ser, cuando lo que hemos venido siendo, y el pensar y el sentir, y el instinto y la razón, se alternan sucesivamente en distintos caminos de escritura. Al armar - o desarmar - esa totalidad de oposición se puede alcanzar la voz propia. (Posse, pp. 32-33).

Esta observación suya es muy significativa, pues este novelista había sido formado intelectual y emocionalmente en el ambiente literario de Buenos Aires donde todos los referentes culturales y artísticos correspondían a Europa. París era la Meca a la que todo novato intelectual y escritor debía visitar, pues formaba parte de la formación obligada. Es decir que este escritor correspondía

hasta esa etapa de su trayectoria al típico intelectual de clase media de Buenos Aires, ese París en el Atlántico Sur, pero que daba la espalda al interior con su mirada fijada en Europa. Salvo muy pocas excepciones, los intelectuales y escritores argentinos no se aventuraban mucho por tierras americanas.

Esto se debía también al cosmopolitismo intelectual de una ciudad como Buenos Aires, con sus cafés literarios, enjundiosas librerías donde se encontraban traducidas las publicaciones de grandes intelectuales internacionales; cine y teatro que seguía las modas del otro lado del Atlántico.

Pero fue durante una estadía en el Perú como funcionario diplomático a fines de los 60 que sembró la semilla de su cambio interior como intelectual y escritor. En una entrevista hecha muchos años más tarde en los 90 del siglo pasado Posse revela:

El deambular por el mundo fue lo que me llevó a la separación de (...) ese universo cerrado (...) de la literatura porteña (...) El contacto con el Perú, para mí fue determinante (...) Y reencontré toda una zona de mi yo profundo en América, en Perú. La estancia en Perú fue una revelación estética, porque me abrió a las filosofías indígenas, a la cosmovisión del mundo indoamericano; y estudié profundamente esos fenómenos. (Hernández, 1996, p. 126).

Siguiendo lo expuesto por Retamar, Posse escogerá un camino de viraje en su propio entendimiento crítico

del relato imperial constituido por el archivo colonial de la historia oficial. Asimismo, esta revelación hace posible la observación de dos procesos significativos en su viraje como intelectual y escritor: uno es su detenido estudio de las crónicas de la conquista donde encuentra el relato de un catolicismo imperial que abordará críticamente en su propia ensayística. El otro es el destacado papel que tiene la historia en la literatura latinoamericana como un hilo de plata que la aúna.

En una presentación titulada "La Cosmovisión del Mundo Precolombino y sus proyecciones actuales" (1989), Abel Posse puntualizó:

Hoy podemos afirmar que el Descubrimiento fue en realidad un proceso inmediato de Cubrimiento: no se podía reconocer ninguna capacidad social, política o económica en esos indios que desde el principio se les consideró carne de desprecio, material humano en estado de disponibilidad. Si esto ocurrió en el plano físico y militar, en el aspecto religioso fue todavía más grave. El catolicismo imperial (libre de tentaciones cristianas) entendió la guerra de dioses como un empeño más enconado que el que pudo traer Pizarro en su guerra de hombres ...

Desde el primer desembarco se acusó de *demonismo* toda expresión religiosa de los americanos. Se dictaron leyes severas que se concertaron con la Inquisición y que fueron el centro de su actividad en América. El

Obispo Landa, en Yucatán, quemó toda una verdadera Biblioteca de Alejandría de los mayas

... Una conducta organizada y decidida como una verdadera cruzada contra el demonio. (Posse, 1989, p. 91).

Lo que detalla aquí este escritor es el largo proceso de aquello que hoy podemos llamar *epistemicidio*; la violenta destrucción de conocimientos, subjetividades, saberes y prácticas, lenguas y culturas que constituyen el tejido que brinda sentido a un pueblo en el mundo. El violento proceso de colonización no solo fue contra los cuerpos y la posesión de tierras, sino que se extendió a la destrucción de todo un entramado de conocimientos y saberes con el fin de destruirlas, y sustituir dichas subjetividades por aquellas traídas por los conquistadores que dieron pie al proceso colonizador de la mente, con la evangelización católica imperial y la occidentalización de saberes y conductas. Quizás una de las subjetividades y conductas que impuso el proceso con efecto más duradero y dañino de la colonización, fue la idea de que la especie humana no es parte integral de la naturaleza. Es decir que fueron suprimidos conocimientos y practicas ancestrales de integridad (de que todo está conectado con todo), de reciprocidad, de complementariedad y de relacionalidad, las cuales actuaban para alcanzar la armonía para generar la vida.

Este proceso de descalificación de los pueblos autóctonos, así como de quienes fueron engendrados, casi siempre violentamente, durante el proceso de mestizaje fueron objeto de categorizaciones raciales (castas) descalificadoras durante la colonia que continuaron después de la independencia. En esta estructura colonial de ningunear tanto al indígena, al africano, al mestizo como al criollo devino en un enraizado sentido de inferioridad, especialmente intelectual en estos grupos.

También las élites intelectuales asumieron un sentido de inferioridad, pues se postraban, (y continúan haciéndolo), rindiéndose ante aquello que venga de afuera, especialmente de Europa y Norteamérica. Una manera de asumir este sentido de inferioridad ha sido el de adoptar subjetividades y patrones de la cultura dominante o recibidas de la matriz del poder desde donde, supuestamente, se genera el único y verdadero conocimiento. Esta aceptación de lo occidental como propio, sin un cuestionamiento más crítico, a sabiendas de que la realidad histórica americana es muy distinta a la europea o norteamericana, es algo que tiende a caracterizar a sectores medios de nuestras sociedades.

Quebrar con ese entramado impuesto es muy difícil. De hecho, darse cuenta de que uno crece, vive y respira dentro de ese tejido espiritual es el primer paso, desprenderse de él es algo sumamente desafiante, y hasta puede ser un exabrupto ante el orden de saberes y conocimientos hegemónicos. Es por ello que uno de los

pensadores americanos más significativos, Rodolfo Kusch, subrayó a partir de sus propias elucubraciones como intelectual de clase media que:

Ser sudamericano y de clase media, pensé, es como un estado patológico, una forma de incapacidad congénita. Al fin y al cabo, nos ofrecen todo: tecnología, cultura, democracia, grandes pensamientos, formas sociales, formas políticas, si somos de izquierda, y otras si somos de derecha, pero nos sentimos negados. Es más, nos ofrecen todo y decimos que eso debe ser. (Kusch, 2008, p. 96).

Precisamente este sentido de desajuste explica en cierto grado la importancia que ha tenido en la literatura el sondeo por preguntar por la identidad latinoamericana que ha llevado a sus escritores a examinar la historia del continente mestizo. Este desasosiego se ha bifurcado por varias sendas, pero quizás las más dominantes están moldeadas por una élite intelectual liberal que se interroga, ubicada en América, no obstante, está condicionada por patrones de pensamiento europeos o norteamericanos, angustiada por la ansiedad de que América no parece poder alcanzar a ser como Europa occidental y Norteamérica. De ahí que Abel Posse destaque que en nuestra literatura:

La historia está presente en Carpentier (*El siglo de las luces, El reino de este mundo*); en Roa Bastos en *Yo el Supremo*; en Carlos Fuentes con *Terra nostra*; En Manuel Scorza en la famosa saga de *Redoble por Rancas*; en

gran parte de la obra de Jorge Amado, Fernando del Paso, Juan Rulfo y tantos otros. Lo cierto es que en la literatura latinoamericana son excepción las obras que no surgen en relación con preocupaciones vinculadas a nuestra historia. Una historia que, llevada a sus inicios, nos enfrenta a aquel mutuo descubrimiento: los aborígenes descubren a los europeos y el 12 de octubre de 1492; éstos encuentran un mundo que creían las Indias. Fue un doble y trágico malentendido. El interrogante movilizador sería, entonces, ¿cómo podemos explicar esa realidad? Tal vez sea lícito contestar otra pregunta: ¿quién escribió nuestra historia? (Posse, 2005, pp. 119-120).

Este es el interrogante clave, al cual habría que añadir: ¿con qué propósitos y fines se ha escrito nuestra historia? ¿desde qué posicionamientos se ha narrado y se narra la historia del continente americano? A grandes rasgos, los textos canónicos que abordan la historia del descubrimiento, conquista y colonización española y más tarde europea del continente americano, entre crónicas, cartas, relaciones e historias, cumplían el propósito de documentar la gran hazaña de la expansión del imperio español y su cristianización y evangelización de pueblos que consideraba salvajes.

Es decir, quienes fueron los autores de estos textos, desde las cartas de Hernán Cortes a la enciclopédica *Historia General y Natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo mantuvieron la línea que la conquista y

colonización del continente americano tenían el beneplácito del Señor, cuyo representante en la tierra era el Rey. Hubo si quienes como Bartolomé de las Casas defendieron a los pueblos originarios su derecho a vivir y ser cristianizados, pero no ha preservar sus prácticas, costumbres y saberes, ritos y religiones. Es decir que todo este archivo colonial de más de 300 años corresponde al relato del conquistador que cuenta y justifica su triunfo sobre pueblos que no consideraba seres humanos por no ser cristianos ni civilizados, y dado a esto se acreditaba el derecho de colonizar las tierras que consideraba vacías.

La pregunta que se formula Posse tiene repercusiones sobre aquellas historias y relatos, crónicas, estudios etnográficos y programas de reconstrucción nacional que abordan la realidad americana después de la Independencia, cuando se van gestando las nuevas repúblicas iberoamericanas en el siglo 19.

Las élites ilustradas y liberales (Generaciones del '36 y '80 del siglo 19 argentino, por ejemplo) que se apoderan de estos territorios luego de haber expulsado el poder administrativo español, optaron por querer moldear esas repúblicas según los patrones de las naciones europeas que estimaban más avanzadas: Gran Bretaña y Francia. Así lo comprueban obras canónicas, como *Facundo* (1846) y *Conflicto y armonía de las razas en América* (1883) de Domingo Faustino Sarmiento, cuyas postulaciones conceptuales están enmarcadas por categorías

de pensamiento anglo-francesas (en fórmulas como “civilización y barbarie”). En su abordaje de la problemática americana, estas obras destacaban en su análisis los obstáculos que estimaban eran la causa de los males que aquejaban estas nuevas repúblicas.

Este diagnóstico indicaba que dicho mal recaía, nuevamente, tanto en los pueblos indígenas como en los mestizos, africanos y criollos, que habitaban mayormente el interior y al margen de las ciudades. Se caracterizaban a estas poblaciones como perezosas, ineptas para el trabajo duro, entregados a la ociosidad, tradicionales y atrasadas con una absoluta incapacidad industrial y emprendedora.

Aunque estas clases sociales, desde la época de la colonia eran objeto de desprecio por las clases ilustradas y adineradas, aquéllas, no obstante, eran las que cargaban con los trabajos más arduos, como la labranza, la construcción, la minería o bien el cuidado de hogares de las clases privilegiadas.

Estas ideas dieron cabida a políticas sociales ancladas en premisas raciales y biológicas (darwinistas y spencerianas), cuya finalidad era *blanquear* la población de estas naciones con inmigración europea: desde México a la Argentina. Estas medidas tuvieron el efecto de prolongar y agudizar la exclusión de estos sectores populares. Es decir, las élites y la emergente clase media se autodefinieron cultos y civilizados, mientras éstos calificaban a

los sectores populares de bárbaros, *rotos* o *cabecitas negras*.

Ante este orden de cosas y cuestiones, el creador, el artista como el novelista, busca decir mediante lo que inventa otra manera de interpretar el pasado y el mundo que lo rodea. Tal es el propósito del creador, como propuso el novelista mexicano Carlos Fuentes en su ensayo *Cervantes o la crítica de la locura* (1976): "El arte da voz a lo que la historia ha negado, silenciado o perseguido. El arte rescata la verdad de las mentiras de la historia" (Fuentes, p. 82).

De ahí, sostiene Abel Posse, que la literatura se anticipa a las ciencias sociales y hasta a la filosofía, tan entregada esta última a pagar tributo a la filosofía europea, para abrir un camino de liberación de la imaginación y aventurarse a otro modo de entender, saber y sentir la historia de Nuestra América. Este autor detalla:

Nuestra literatura llegó casi a los umbrales de este siglo [20] intoxicada por la "historia oficial" de la Conquista...Fueron los escritores los que ajustaron el disparate de la historia imperial, recogiendo incluso los pocos rastros de la versión de los vencidos... Había que recuperar una conciencia sepultada del hombre americano. Era necesario legitimar nuestro imaginario. Poner en valor la idiosincrasia de nuestros pueblos... Nuestro trabajo necesariamente tenía que usar la historiografía, para a veces negarla, modificarla, reinterpretarla.

Así, la literatura latinoamericana, más allá de lo estrictamente estético, cumplía una función desmitificadora. Fue necesario desacralizar y desmitificar para descubrir mitos sepultados... Los mitos de la dominación colonial no fueron pocos: los de la religión y la filosofía imperiales, sus formas de vida y su moralidad. (Posse, 2005, pp. 124-125)

Este novelista desliza aquí la fuerza y el papel que pueden jugar la fantasía y la imaginación en la creación estética literaria para abrir puertas y ventanas a versiones silenciadas. Esto es significativo porque es a través de la educación impartida en las escuelas, desde donde se difunde la historia oficial a niños y jóvenes para ser buenos ciudadanos obedientes.

Además, Posse enaltece el valor de una literatura pensante que formula preguntas, que inquieta y conmueve al lector en la lectura, y lo despierta con estas historias irreverentes que lo llevan por caminos de reflexiones racionales y críticas, pero también afectivas y emocionales.

En el siguiente apartado, deseamos fijar nuestra atención en algunos tramos y episodios de las novelas en cuestión, para brindarle al lector algunos ejemplos del arte de Abel Posse, uno de los prosistas más destacados de su generación. Estos ejemplos, incitan al lector a apreciar el poder creativo y liberador que posee la imaginación literaria por reinterpretar en el presente otra

manera de entender nuestro pasado. Un pasado que nos clama en el presente desde el fondo de la historia.

DAIMÓN Y LOS PERROS DEL PARAÍSO

En *Daimón*, Abel Posse no se dispone a reescribir la gesta del conquistador vasco Lope de Aguirre (1510-1561) en busca de El Dorado, quien durante su épica caminata amazónica se rebela contra el rey Felipe II. El Lope de Aguirre imaginado en esta novela es un ser que vuelve a la vida y se convierte, como lo indica su título, en un espíritu fantasmal que deambula por poco más de 400 años de la historia americana.

De esta manera la historia que se va desarrollando en la novela es un inmenso fresco transhistórico de la historia de América Latina. *Los perros del paraíso* tampoco pretende reconstruir un puntilloso retrato de Cristóbal Colón (1451-1506) o de las travesías por el *Mare Tenebrarum* de los cuatro viajes por llegar a las Indias.

Este prosista magistral emplea la figura de Colón para ahondar y explorar los orígenes de la modernidad occidental y el choque de culturas, cosmovisiones y mundos que suscitó la llegada europea a América. Estas figuras históricas son empleadas por la imaginación del autor como un medio para entrar en un vasto ágora temporal y espacial donde se disputan diversos discursos, ideas y sus representaciones, en el que se ventilan pro-

puestas y contrapropuestas sobre hechos históricos y los relatos que han sido contruidos a lo largo del tiempo.

Ambas novelas constituyen murales monumentales de la historia del continente americano, al mismo tiempo que sondan por las raíces filosóficas y hasta teológicas, culturales y etnográficas, ideológicas y políticas de la resbaladiza e híbrida identidad americana. Tal empresa la realiza el autor a través de una ficcionalización de hechos históricos con la intención de subvertir la "historia oficial" de los vencedores, para así desvelar la "historia secreta" de los vencidos. A la larga, estas novelas constituyen una revisión paródica del supuesto discurso "objetivo" de la ciencia historiográfica. Posse realiza esta parodia del discurso y de la técnica historiográficas empleando tres recursos principales: la intertextualidad, el anacronismo y el palimpsesto.

Debemos hacer un inciso aquí para señalar que Abel Posse realiza esta proeza literaria con un alto vuelo imaginativo en una época cuando su país, Argentina, sufre uno de los periodos más cruentos de violencia política estatal (la así llamada "guerra sucia" contra grupos subversivos de izquierda), en manos de un régimen militar que había usurpado el mando del país con un golpe militar en 1976, y cuyo gobierno durará hasta 1983.

Estas novelas abordan espinosas temáticas del origen del desajuste político y social del continente americano de la década del setenta y ochenta del siglo pasado bajo el camuflajeado manto de la novela histórica, que de lo

contrario hubieran hecho dichas novelas impublicables en el Buenos Aires de la época.

La intertextualidad incorpora personajes tanto de textos reales como apócrifos. El palimpsesto se refiere a la reescritura de textos históricos, tales como las relaciones de los viajes de Colón. En este sentido, la compleja construcción paródica que emplea Posse en estas novelas se convierte en una crítica cáustica de la llamada historiografía convencional, que desde las crónicas del siglo XVI hasta nuestros días ha servido para legitimar los proyectos de conquista y evangelización, de civilización y progreso (o bien de desarrollismo), de educación y formación civil, en el continente americano. Consecuentemente, en la mayoría de los casos la historiografía en América Latina ha sido secuestrada por el vencedor para glorificar sus heroicas hazañas en su lucha contra lo que este califica de barbarie o salvaje.

Los perros del paraíso y *Daimón* son novelas que, con intención deliberada, carnavalizan la tradicional novela histórica, así como el tiempo lineal, introduciendo, por ejemplo, elementos anacrónicos en el lenguaje del texto que aluden a acontecimientos o concepciones de diferentes épocas que rompen con el contexto espacio-temporal del relato. Esta estrategia narrativa tiene el efecto de hacerle guiños y de instigar al lector a hacer conexiones entre el pasado y el presente.

Esto tiene el efecto de cuestionar las propias convicciones y saberes, adquiridas y asumidas por el lector, ya

que estos anacronismos destacan la continuidad del pasado en el presente de los patrones mentales de colonialidad que genera la modernidad.

En estas novelas, el lector puede divisar una convergencia o "sincronía" de espacios temporales y de discursos culturales e ideológicos de varios períodos históricos: cristianismo y paganismo, renacentismo y medioevalismo, indigenismo y eurocentrismo, monoteísmo y politeísmo, modernidad y tradición, civilización y barbarie, *ser* y *estar*. El resultado es la "heteroglosia" donde se ensaya una pluralidad de voces, de afirmaciones y negaciones, de aciertos y refutaciones, lo cual construye un texto "dialógico" que niega la existencia de un discurso o verdad absoluta.

Tales novelas son metahistóricas precisamente porque van más allá de episodios concretos y retratos fehacientes de una época; quiebran imaginativamente con toda linealidad y coherencia espacio temporal que pueda abrigar el lector para destacar el protagonismo de las ideas que han vertebrado la historia de América Latina.

Uno de los episodios más logrados y representativos de lo arriba expuesto, es precisamente cuando los viajes de Colón se conjugan temporalmente en uno, pues el primer viaje de 1492 se convierte en el símbolo de todos aquellos que le seguirán en la invasión del llamado Nuevo Mundo que llevará a cabo Europa. Plasmado con suma fantasía, y salpicado con irónico humor, el lector puede leer con asombro en *Los perros el paraíso*

el diario de Colón donde toda lógica de espacio y temporalidad parecen haberse esfumado:

27 de septiembre. Pasan cosas raras. Ocorre que Pérez dice haber visto en la alta noche, mientras defecaba en el 'jardín' de babor, un grupo de luces (p. 173) [...]

Son varios ya los que dicen haber visto extrañas naves iluminadas [...] El Almirante las estudió con cuidado. Son grandes barcos sin velamen que transportan gran cantidad de humanos y de cosas. Algunos tienen chimeneas enormes, de metal ... Una de ellas, la *Rex*, pasó dejando un velo de música feliz. Era el atardecer y se vio nítidamente, junto a una especie de alberca con sombrillas de colores vivos, a varios jóvenes con sombrero de paja [...]. Aperitivos con rodajas de limón y pajitas. Música sincopada [...] Mira fascinado [Colón], como un campesino pobre al borde de la fiesta ... la vida frívola y desenvuelta de la burguesía feliz y liberal de las primeras décadas de un siglo [...]

Tanto hacia el norte como hacia *Novaia Gorod*, como hacia el Plata, van naves sombrías cargadas de inmigrantes sicilianos, genoveses, extremeños, irlandeses. Carne de labor, de mestizaje y bastardía, movida por modestos sueños substanciales. En la noche del mar, la canción de los hebreos *askenazin*. La *canzonetta* del napolitano que seducirá a la hija del rabino húngaro y engendrarán al gerente neoyorquino.

La turca de Ankara que parirá un hijo del extremeño solemne que sueña con un vástago notario, dueño

de estancia o cafetal [...] Una noche apareció un gran velero de holandocristianos dedicados al tráfico de negros que serían rematados - con garantía notarial y al mejor postor - en Hispaniola y Portobelo. [...] Se oía surgir de ese bajél el trágico, a pesar de todo, la melopea indestructible, el canto rítmico y profundo. Aquella realidad se debería a una humanitaria recomendación del padre Las Casas: "Si los negros habían sido siempre esclavos y de poca alma ¿por qué no importan los de África y ahorrarles a los indios un tan mísero destino? (pp. 177-178).

Este episodio transhistórico demuestra al lector el desbordante empleo de motivos carnavalescos en la novela: la inversión de sentidos, la profusión de la ironía, el erotismo, la sátira mordaz, las parodias discursivas, las caricaturas farsescas, los extremos absurdos, la escatología, lo grotesco aliado a lo fantástico, anacronismos y hasta el irónico humor popular. El propósito de estos elementos es el de brindar al lector en cada página cuestionamientos que lo lleven a reflexionar sobre la historia y el mundo en que vivimos. Es por ello que las prestidigitaciones que Posse realiza en estas novelas requieren un lector activo, dispuesto a la lectura desafiante.

Lo carnavalesco es asimismo un motivo cardinal en el propósito de Posse, para problematizar y subvertir en el lector las acepciones y relatos, verdades y supuestos, constituidos como saberes convencionales de la Historia

Oficial y difundidos por los medios de comunicación, así como las instituciones de instrucción escolar.

En este sentido, con el uso de una imaginación precoz el autor alienta al lector a reinterpretar estas versiones del pasado de Nuestra América, como si estuviese motivado por aquel llamado que formuló el cubano José Martí en su homónimo ensayo de 1891. Además, introduce así un viraje en la óptica, en el entendimiento y en la enunciación de la problemática del Descubrimiento, otorgándole una voz a los seres de América.

En *Daimón*, por consiguiente, hay varios tramos sumamente sugestivos, impregnados de connotaciones pensadas para socavar verdades canónicas que merecen la detenida atención del lector. Fiel al concepto de 'lugar de enunciación', Posse invierte la matriz del poder del conocimiento ubicada en el sujeto europeo al hacer trizas la poderosa lógica tradicional donde se emite el conocer y saber prestigioso.

El narrador que aparece aquí destrona al sujeto occidental que tradicionalmente se arroga el derecho a sentenciar y decir la verdad, cuando los pueblos, flora y fauna descubren la llegada de los invasores. De esta manera, no solo hay una inversión de papeles, sino que además expresan una serie de cavilaciones que ponen en tela de juicio la naturaleza metafísica de quienes vienen de ultramar. De ahí que la novela subvierte la lógica tradicional del relato sobre el llamado Descubrimiento:

El 12 de octubre de 1492 fue descubierta Europa y los europeos por los animales y hombres de los reinos selváticos (...) Los desembarcados eran ladrones, ambiciosos, mezquinos. Organizaban sus delirantes visiones del tiempo bajo el nombre Historia (una especie de metafísica pista de carreras) (...) Sus triunfos implicaban la desdicha; manifestaban una rotunda incapacidad para comprender el equilibrio y el orden natural de las cosas. Cuando juntaban ananás, por ejemplo, cortaban también los verdes (...) Eran incapaces de la paz, la tolerancia. ¿Por qué? Alguien, alguna vez, en sus tierras de constructividad y de desdicha, les había dicho que no podían ser sin hacer: y es que no habíamos nacido para estar sino para hacernos el ser. (pp. 27-28).

De esta manera la novela le otorga una voz sabia y critica a quienes la historia oficial, escrita por los vencedores a favor de reyes, coronas, órdenes militares e instituciones que afianzan el orden imperante, han descalificado y silenciado. Imaginativamente, Posse pone de relieve en esta novela las ideas como protagonistas de la trama, para así dar paso a un alegato contra la historia oficial, profundizando en las flaquezas de los estamentos de la civilización occidental que profesa altos y nobles valores (hermandad, perdón, igualdad, caridad), pero que su lógica interna de codicia y su sentido de superioridad antropocéntrica corroen esos principios que profesa.

América. Tierra de tal fuerza vital que expulsaba a los hombres activos como un organismo poderoso a los bacilos (...) Esta intensidad de vida creaba un sentimiento de frustración en los europeos, hombres del hacer ordenado, impulsados por una bíblica vocación a imponerse en la Tierra llevándose por delante no solo la naturaleza sino también los pueblos humanos o animales que fueren encontrando a su paso. (pp. 36- 37)-

En estos tramos, el lector puede observar que el descubrimiento que hacen los seres americanos pone de relieve las características ontológicas que conforman los supuestos que gobiernan los patrones del saber, el sentir y del creer en la cultura occidental. Estos patrones a su vez conforman la conducta y el estilo de vida occidental vertebrado por una modernidad que pone énfasis en la utilidad práctica de toda acción y conocimiento, donde todo lo desconocido debe ser apropiado y explotado para convertirse en bienes y servicios de consumo.

Las categorías filosóficas subyacentes presentes en estas citas que Posse emplea para dar voz a los seres americanos, están inspiradas en el pensamiento del filósofo Rodolfo Kusch. En una de sus obras más importantes, *América Profunda* (1962), este autor propone que la América de hoy es el resultado de la tensión de dos culturas que encaran su lugar y su relación con la naturaleza de maneras muy distintas. Según Kusch, el europeo trajo a América la cultura del *ser* que se opuso a la del *estar* de América. Kusch observó en su texto mencionado que:

Todo lo europeo es lo opuesto a lo quichua, porque es dinámico, lo cual nos aventura a calificarlo como una cultura del ser, en el sentido de *ser alguien*, (...) La cultura occidental (...) es la del sujeto que afecta al mundo y lo modifica y es la enajenación a través de la acción... o sea que es una solución que crea hacia afuera, como pura exterioridad, como invasión del mundo o como agresión del mismo y, ante todo, como creación de un nuevo mundo. (pp. 98-100).

Esa actitud del europeo, que define Kusch como "exterioridad" e "invasión", corresponde a la actividad industrial del hombre occidental. Para comprender esta tesis necesitamos adentrarnos en las acepciones que ha desarrollado Kusch a través de su propia interpretación del ser europeo. El filósofo argentino consideró que el cristianismo se secularizó, o sea que perdió su religiosidad, con la ascendencia de una clase media mercantil en el siglo XV que predicaba una nueva fe "en el trabajo de una clase media encerrada en la ciudad" (p. 110).

En este sentido este "nuevo mundo" al que alude Kusch es el mundo cerrado de la ciudad que se convierte en el estandarte de la Modernidad ya que "separa a la especie humana de todo un pasado de miedos y espantos originales (...) En la ciudad se refugiaba toda una humanidad cabal, vigente y racional" (p. 116). Es por esto que: "En la anti-ciudad [afuera, el campo, la selva], en cambio, estaban los miedos originales engendrados en

el rayo, el relámpago y el trueno y, detrás la ira de dios" (p. 116).

Por esto el acertado juicio de que "el miedo al mundo fue sustituido por la creación de otro mundo" (p. 117). El hombre europeo se caracteriza por su afán de transformar la tierra y en este sentido quien encarna este espíritu agresivo por excelencia es el mercader. Este reemplaza la "ira de dios" por la "ira del hombre": "un rayo mataba sólo a dos campesinos en medio del campo, mientras que un crédito podía mover una nación" (p. 121). La cultura del *ser alguien* y del *hacer* se distingue también por su invasión del mundo a través de la máquina y la tecnología.

En resumen, esta es la definición del *humanismo* del hombre occidental. Por tanto, esta es la humanidad occidental que llega a América y ocasiona la tremenda eclosión del hombre americano con el europeo, y que aún persiste. Debido a ello, leemos nuevamente en *Daimón*:

No sólo los hombres de los pueblos selváticos sino también las plantas y los animales, pronto quedaron convencidos de que esos invasores estaban profundamente enemistados con el espíritu de la Tierra. Carecían de armonía y de paz. Daban la impresión de haber sido paridos para correr como lobos hambrientos. Sus alegrías eran mínimas en comparación con sus jornadas de sacrificio y esfuerzo. Cuando por fin se los veía quietos era porque hablaban del futuro, haciendo febriles planes que les hacían sentir el presente como mera pérdida de

tiempo. Había que comprender que eran víctimas de un Dios juguetón que se entretenía en castigarlos concediéndoles lo que ambicionaban. (p. 45).

Por consiguiente, de esta cita se desprende una profunda crítica en la manera que el hombre occidental, por lo menos desde 1500, se ha relacionado con la naturaleza: imponiéndose violentamente para extraer sus frutos. Estos episodios invitan al lector a embarcarse en una crítica desde la ecología profunda que lo lleva por consideraciones más allá del texto de la novela, ya que la incisiva crítica que formulan los pueblos, así como las flora y la fauna, de los invasores incitan al lector a abordar las raíces de la crisis ambiental que acecha hoy al planeta Tierra.

Los principios de la ecología profunda, según Arne Naes (1973), sostienen que, para que la especie humana pueda vivir en armonía, el hombre no debe ubicarse por encima, sobre o fuera del entorno natural, que pertenece a un tejido relacional con la naturaleza (todo lo que existe coexiste). Debe haber, continua Naes, una igualdad biocéntrica con la vida y sus ecosistemas, pues todos tienen derecho a existir y esto se extiende al derecho de la diversidad cultural. Leídos estos tramos tomados de *Daimón*, desde esta óptica el lector avisado puede discernir la amplia resonancia que tienen estas novelas, abordando así una problemática sumamente actual que raspa la piel.

Claramente el gran descubrimiento que realizan los seres vivientes de América de los invasores es que son hombres profundamente enfermos: enemistados con la naturaleza, emplean la razón y la ciencia para un conocer utilitario con el fin de dominar y explotar la tierra y la naturaleza únicamente para el bienestar del hombre con el fin de adquirir más cosas.

Posse añade un matiz teológico al alegato que articulan los seres de América. Los invasores cristianos adoran un Dios para que les conceda lo que codician y al mismo tiempo utilizan la ciencia para lograr las cosas que apetecen. Pero estas cosas (máquinas, riquezas, la fama, el éxito, el poder, etc) con el tiempo los encarcela en sus propias ambiciones y cosas que acumulan sin ya saber por qué. Hoy vivimos en sociedades donde se nos incita a consumir cosas con la promesa que nos harán nuestras vidas más fáciles y felices, pero terminan por atraparnos en un círculo vicioso de triste consumo que nos aleja de la Tierra.

El concepto del tiempo que posee el hombre occidental también está en la mira de los seres autóctonos americanos. Para estos los cristianos están también atrapados por una noción del tiempo que vertebra su existencia, haciéndoles pensar que el presente es el combustible del futuro. Esta invectiva nos invita traer a colación el famoso aforismo de Leonardo Da Vinci, quien en unos de sus cuadernos anotó con suma sabiduría: "El hombre es víctima de una soberana demencia que lo hace sufrir

siempre, en la esperanza de no sufrir más; y la vida le escapa mientras espera gozar de los bienes que ha adquirido al precio de grandes esfuerzos" (Da Vinci, 1980, p. 112).[3]

Cuando el lector se aventura en la lectura de *Daimón* y *Los perros del paraíso* puede avizorar que mantienen hoy su frescura y actualidad debido a la pluralidad de temas y problemáticas que abordan. Tal es así que aunque estas novelas hayan sido publicadas hace más de cuarenta años, cuando se avecinaba el Quinto Centenario del llamado Descubrimiento de América (1492-1992), advierten al lector que las preguntas e inquietudes que se desprenden de ellas siguen vigentes. Y esto es así tanto cuando fueron publicadas, así como en el presente clima político ensombrecido por la presencia de discursos patrióticos y nacionalistas europeos que añoran la gesta colonial de los grandes poderes imperialistas.

Poco después de la muerte del caudillo Francisco Franco (1895-1975), importantes historiadores españoles persistían con un relato ideológico que elogiaba la actuación imperial española desde La Reconquista. En 1983 el prestigioso medievalista español, Claudio Sánchez-Albornoz, afirmaba rotundamente, que el protagónico papel histórico que España había jugado en la expansión mundial, tanto del catolicismo como de la civilización occidental, habían sido consagrados por un destino manifiesto. Así justificó la Conquista de América: "Sin La Reconquista, nuestra historia moderna sería inexplica-

ble. Porque esa gran aventura afirmó nuestro talante nacional, conquistamos América y fuimos espada de Dios en la tierra” (Sánchez-Albornoz, pp. 13-14).

Quisiéramos detener nuestra atención en aquello de “fuimos espada de Dios en la tierra”. Esta imagen simbólica representa justamente ese catolicismo imperial que tenía muy poco de cristiano, pues esa espada de Dios encarna la brutal violencia de una religión militante que condujo a la descalificación de pueblos enteros y a su esclavización.

Este relato imperialista nacionalcatólico no ha dejado de tener adeptos hoy en España y está en decidido avance en este último tiempo en el país ibérico. A medida que España se ha venido empantanando en crisis económicas y sociales, políticas y culturales de larga incubación (exacerbadas por la crisis financiera de 2008), intelectuales, historiadores, partidos políticos y comentaristas han dado renovado vigor a nostalgias y añoranzas nacionalistas, patrióticas e imperiales, al dar credo a invectivas y bulos que tienen el efecto de airear hostilidades y odios (y menos de afrontar los problemas apremiantes de la población). Tal es el caso de un movimiento ultranacionalista que ha venido ganando terreno electoral en España. A las características ideológicas del partido que lo encabeza, *Vox*, las detalla minuciosamente Juan Luis Cebrián:

Lo de neo[franquista] me parece un exceso de benevolencia, porque todo huele a viejuno en su ideología. A

mi ver, más bien representa al franquismo sociológico, que todavía tiene un peso sustancial entre nosotros. Ese resucitar franquista es en realidad una manifestación que al parecer nunca muere en la historia de España. No se trata de una imposición, sino de la expresión del integrista nacionalcatólico, la voluntad de imperio y la pasión identitaria de una considerable parte de nuestra sociedad. (Cebrián, 2022).

Todo esto viene al caso porque Nuestra América, aunque haya obtenido su independencia y roto con la península hace más de doscientos años, la historia del continente americano y la de España continúan siendo una palestra de disputas y polémicas. Esto se debe a los relatos de la modernidad occidental que son perpetuamente reciclados, persistiendo con sus supuestas creenciales de superioridad que escamotean las atrocidades cometidas durante la época colonial.

Por lo tanto, Abel Posse afirmó con claridad cuál era, a su modo de ver, el objetivo en el empleo de la historia en ese subgénero de la nueva novela histórica latinoamericana:

La historia se repite, y la literatura en general, y la de América Latina en lo que nos ocupa, es la conciencia del hombre y de la historia. En nuestro caso, no hemos acudido al pasado para escribir obras brillantes utilizando la gesta histórica, sino para decir que ese pasado es com- presente, tal y como diría Ortega, para dar noticia de que

el imperialismo vive y que el imperio de hoy en día es un monstruo más indirecto... (Sáinz de Medrano, p. 85)

Con estas palabras del autor de *Los perros del paraíso*, damos fin a este escrito. Hemos planteado a lo largo de este trabajo que las novelas analizadas poseen un alto vuelo lingüístico que tienen el efecto de liberar la imaginación del lector. Esta liberación abre la posibilidad en el lector a reinterpretar y cuestionar el discurso de la Historia Oficial, porque su discurso, se equipara al relato de la modernidad occidental, por su continua descalificación del hombre americano, y elogia la gesta del Descubrimiento y la Conquista de América como hazañas que salvaron al continente americano de la barbarie de sus creencias, ritos y tipo de vida. Pues la liberación de la imaginación es el primer acto en el camino hacia un pensamiento crítico liberador.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICAS

Cebrián, J. L. (2022, abril 23) 'VOX S.A.': El olor de viejuno del franquismo sociológico. *El País*: <https://elpais.com/babelia/2022-04-23/vox-sa-el-olor-a-viejuno-del-franquismo-sociologico.html>

Da Vinci, L. (1980) *The Notebooks of Leonardo Da Vinci*. Oxford, OUP.

Fernández Retamar, R. (2016) *Caliban*, en Roberto Fernández Retamar. *Pensamiento anticolonial de nuestra América*. Buenos Aires, CLACSO.

Fuentes, C. (1976) *Cervantes o la crítica de la locura*. México, Joaquín Moritz.

Hernández, D. L. (1996) "La novela es generosa. Una conversación con Abel Posse", *La Página*, nº21-22, año VII, pp.121-137.

Kusch, R. (1962) *América Profunda*. Buenos Aires: Hachette.

Kusch, R. (2008) *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Las cuarenta.

Mentón, S. (1993) *La Nueva Novela Histórica de la America Latina*. México, FCE.

Næss, Arne (1973) 'The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement.' *Inquiry* 16: 95-100. En línea: <https://iseethics.files.wordpress.com/2013/02/naess-arne-the-shallow-and-the-deep-long-range-ecology-movement.pdf>

Posse, A. (1978/2011) *Daimón*. Buenos Aires, Emece.

Posse, A. (1983/1995) *Los perros del paraíso*. Buenos Aires, Emecé.

Posse, A. (2005) "Novela y crónica", *En letra grande*. Buenos Aires: Emecé.

Posse, A. (1989) "La Cosmovisión del Mundo Precolombino y sus proyecciones actuales", *La gnosis o el conocimiento de lo oculto* dirigido por Fernando Sanchez Dragó (Serie Cursos de Verano El Escorial). Madrid: Editorial Complutense.

Sáinz de Medrano, Luis. (1997) *Abel Posse, Semana de Autor*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, Ediciones de Cultura Hispánica.

Sánchez-Albornoz, Claudio. (1983) "Veleidades islamizantes en Andalucía. Reconquista de la Reconquista", *De la Andalucía islámica a la de hoy*, 13-26. Madrid: Rialp.

NOTAS

[1] El autor es docente e investigador en la cátedra de español y estudios latinoamericanos, Escuela de Lenguas y Culturas, University of Queensland, Brisbane, Australia.

[2] Invitamos al lector a consultar la página web de Abel Posse: <http://abelposse.com/>

[3] La traducción es nuestra.

5

ARTURO ANDRÉS ROIG: APORTES PARA EL PENSAMIENTO LIBERADOR

María Luisa Rubinelli^[1]

RESUMEN

Arturo A. Roig, filósofo mendocino que vivió el exilio impuesto por la dictadura, reflexiona sobre la producción de discursos cotidianos de los sujetos sociales de Latinoamérica. Suscitan su atención especialmente los discursos no académicos, aunque valora y considera críticamente la producción científico-filosófica.

Su creación de categorías de análisis como: "universo discursivo", "sintaxis de la cotidianidad" y en relación con la misma la consideración de la cotidianidad como positiva o negativa provoca una ampliación de la tarea filosófica, incluyendo en la misma el análisis de múltiples expresiones en distintos lenguajes de los pueblos (entre los que incluye los artísticos) y permitiendo visibilizar distintos posicionamientos político - axiológicos que afirma

siempre presentes en la conflictividad de la cotidianidad historizada. Con esa conflictividad se vincula la irrupción periódica de moralidades que emergen y resisten al orden hegemónico señalando momentos importantes y fundantes del pensar latinoamericano.

Es preciso explorar sus "huellas dispersas" en todos los sentidos posibles, como parte de un proceso continuo de reclamo de reconocimiento de dignidad por parte de las voces que requieren ser escuchadas, entre las cuales las de los pueblos indígenas revisten especial significación. Así, en la historia de las ideas adquiere importancia y visibilidad el sujeto social y sus mediaciones.

PALABRAS CLAVE

Roig, universo discursivo, sintaxis de la cotidianidad, reconocimiento.

INTRODUCCIÓN

Nos proponemos indagar la riqueza de perspectivas de análisis que ofrecen categorías como "universo discursivo", "sintaxis de la cotidianidad", "moralidades emergentes" y otras que constituyen, a nuestro entender, uno de los aportes más significativos del pensamiento de Arturo A. Roig a las luchas latinoamericanas por la liberación de los pueblos.

Destacamos que estos instrumentos de análisis son elaborados y aplicados por el autor atendiendo a la necesidad de considerar todo texto en relación con su contexto, en sentido amplio: socio-económico- político- cultural, y a la dinámica impresa por la conflictividad de una cotidianidad concebida como el suelo natural de la vida del sujeto empírico y social.

Es desde ese posicionamiento - siempre presente en el autor- que intentaremos nuestro análisis.

Al ocuparse del tema de la identidad, A.A. Roig la concibe como un proceso y, por tanto, dinámica, no esencializada. No es entonces un bien adquirido que se mantendría inmutable, como tampoco excluyente de toda similaridad con las identidades de otros pueblos.

Es así que los pueblos de Abya Yala han estado en contacto entre sí desde épocas antiguas, por necesidades de provisión e intercambio de recursos indispensables para la vida humana y de los animales (alimentos, prácticas terapéuticas, etc), por relaciones simbólicas y otras. Las fronteras nacionales impusieron divisiones donde existía comunicación. Roig lo señala al aclarar que los pueblos indígenas "mantienen sentimiento de unidad territorial" (Roig, 2005: 330) ya que, nos dice, "la expresión 'Nuestra América' tiene en boca de un indígena una extensión total (...) abarca la totalidad de las naciones y sus territorios anteriores a la llegada del europeo en el siglo XV". (Ibidem: 327). Las "identidades regionales se ponen de manifiesto de modo importante en los puntos

tangenciales en los que se cortan y a su vez se anudan los diversos circuitos puestos en movimiento por los sectores de poder político y económico. [Por lo que] no se trata (...) exclusivamente de un espacio con características físicas o naturales diferenciables, sino de una realidad historizada" (Roig, 1996: 9).

Al respecto, en sintonía con lo afirmado, y expresando los sentidos de la profunda relación con el territorio, testimonios recientes de integrantes de distintos pueblos indígenas de nuestro País, sostienen:

"(...) Para nosotros el territorio es todo, el cielo, el aire, el agua, la lluvia, la tierra... todos somos parte de eso (...) (Villarreal, Lucía, pueblo comechingón, cit. por Pedraza, G. y Durán, Y. 2020: 29)

"(...) Pertener a una comunidad indígena (...) es ser consciente de que existen múltiples lazos con el territorio, que por esta lucha dieron su vida (...) ancestros que siguen (...) en nuestra memoria, en cada ceremonia y en cada soplo del viento. Sus voces me llegan como flechas (...) a mi corazón. La identidad no se elige, es un regalo (...)" (Tulian, Mariela, ibídem :46)

"(...) El territorio no nos pertenece, lo ocupamos mientras vivimos (...) "(Galián, Agustina, pueblo kolla, ibídem: 110)

"La tierra para nosotros no es un valor material...Somos mapuce, gente de la tierra, pero no sentimos que vamos a acorralar la tierra, sin cercarla, ni quitarla a los demás. Cuando voy a cruzar el río pedimos permiso para

hacerlo, sin causar daño. Lo mismo cuando vamos a cosechar piñón” (Chico, Luisa. Pueblo mapuce, ibídem: 154)

“El cerro Heujepen es (...) sagrado (...) de donde solían bajar los guanacos (...) Y nadie subía (...) Ese era uno de los cerros pariente del lago y los árboles eran sus hijos (...) porque en tiempos pasados (...) siempre dijeron que nuestros ancestros se habían convertido en árboles, en lagos, en montañas” (Maldonado, Margarita, pueblo selk’nam. Ibídem:194)

“La naturaleza (...) nos da todo. Por eso la cuidamos” (Ibídem: 209)

En el Manifiesto Wichi, del 1º de setiembre de 2009, se lee: “(...) Nuestra desunión ha sido causa de que miremos sin ver cómo el opresor destruye nuestro monte y escupe nuestra tierra para enriquecerse solo, sin importarle el futuro de las generaciones que aún no han nacido (...)

Decimos basta. Hoy decimos (...) Unión para que perdure el monte al que le debemos nuestra vida, fuente inagotable de nuestros alimentos tradicionales. Unión para que el monte sea reserva y vida para todos los hombres y mujeres del futuro (...)” (Ibídem: 240)

“(...) El concepto de “propiedad comunitaria” (...) [es] un elemento conceptual fundamental y (...) ha recibido también la denominación de “territorialidad”. Todo pueblo (...) se presenta como comunidad diferenciada frente a otras por ciertos rasgos culturales, [y] también

por su relación con un espacio geográfico o territorio al que no se lo concibe como un conjunto de espacios dispersos (...) sino propiamente como territorio (...) (Roig, 2005: 333).

Ese territorio abarca el monte, el bosque, la selva, donde encuentran alimento, medicinas, expresiones de la espiritualidad que se manifiesta en los rituales y celebraciones. En el caso de los pueblos con prácticas agrícola-ganaderas, incluye los trayectos concretados con el ganado, que es trasladado según las épocas de año, en busca de alimento y agua.

Esos recorridos realizados anualmente se constituyen en mapa de la memoria de la historia e identidad grupales, que incluyen la construcción y consolidación periódica de relaciones con otros grupos. "Los pastoreos se presentan como un "hervidero" de lugares (...), como una suma de espacios cargados de alta significación para los grupos domésticos. (...) [Su] recorrido (...) implica una construcción, significación y actualización de la memoria del grupo a partir de estos espacios.

La movilidad entre los lugares se presenta como una puesta en relación de espacios, pero también de momentos dentro de una temporalidad doméstica (...) [y] el fortalecimiento de los vínculos presentes y pasados" (Tomasi, 2014: 281). Sin territorios, si ellos son divididos, interrumpiéndose su continuidad por la apropiación privada, que aplicará el cercado, este proceso de la cría de ganado, asociada al mantenimiento y la actualización de

la memoria colectiva, que conforma identidades, se torna imposible, discontinuándose.

Podemos incluir en estas consideraciones a pueblos indígenas diversos. Solo por mencionar algunos: quechuas, aymaras, guaraníes, mapuches, que han sido divididos por las fronteras nacionales y que, como consecuencia de enfrentamientos entre naciones limítrofes - como fue la situación vivida por los habitantes de la zona Sur-Oeste de la Puna jujeña, que sucesivamente fueron bolivianos, chilenos y argentinos- han sido sometidos a cambios de nacionalidad.

A pesar de la vigencia de la legislación nacional y de los acuerdos internacionales suscriptos por el País, es de conocimiento público su incumplimiento por parte de gobiernos provinciales y nacional, cómplices de intereses de sectores poderosos generalmente transnacionales.

Adriana Arpini, siguiendo a Roig, afirma que la vida es "un hacerse y un gestarse del hombre que solamente puede ser entendido en su naturaleza desde la estructura y dinámicas sociales" (Roig, 2011a:105). Y "(...) la filosofía es una función de la vida porque es un hecho social que muestra los caracteres de la realidad, en especial la conflictividad; es decir las luchas a través de las cuales se desarrolla la vida humana". (Arpini,2013: 89)

La consideración de la dimensión histórica dinamiza la del espacio territorial, que se comprende como gestado por los sujetos sociales que lo habitaron en el pasado y el presente y lo han cargado no solo de significación

productiva sino también simbólica, espiritual, en estrecha vinculación con la continuidad de la vida grupal.

En la Declaración de San José de Costa Rica de 1981 que, en nuestro País, reviste estatus constitucional, se dice: “para los pueblos indios la tierra no es solo un objeto de posesión y de producción. Constituye la base de su existencia en los aspectos físico y espiritual, en tanto que entidad autónoma. El espacio territorial es el fundamento y la razón de su relación con el universo y el sustento de su cosmovisión” (cit. por Roig, 2005: 331).

La relación de los pueblos indígenas con sus territorios no puede ser subsumida en el derecho de propiedad individual, porque “exigen la incorporación de mecanismos legales adecuados que reflejen y respeten su identidad cultural” (CELS et al 2012: 3). Tanto la Constitución Nacional, como los acuerdos internacionales suscritos por la Argentina obligan a consultar a los Pueblos Indígenas a través de sus instituciones representativas sobre aspectos que puedan afectar los intereses del conjunto de pueblos y culturas para que determinada norma resulte válida. Pero ese paso es generalmente obviado desde las instancias de gobierno, reemplazándola por información orientada a desestimar cualquier tipo de impacto ambiental negativo de autorizaciones de explotaciones ya concedidas.

Según la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) el deber de consulta debe aplicarse “desde las primeras etapas del plan de desarrollo o inversión y no

únicamente cuando surja la necesidad de obtener la aprobación de una comunidad” (CELS et al 2012: 3), lo que implica la manifestación colectiva de los pueblos originarios de decidir acerca de la utilización, administración y conservación de los bienes y recursos naturales en territorio indígena, respetando valores, tiempos y características culturales de los pueblos indígenas. Por ello, se avanza hacia la necesidad de que cualquier emprendimiento que afecte a una comunidad indígena, cuente con el acuerdo explícito de la misma para hacerse efectivo (Karin Pedraza, A, 2020).

En una cultura indígena la vinculación con el territorio es decisiva para su pervivencia, entendido este término en sentido amplio. Ese territorio, en todas sus diversas manifestaciones o aspectos, es considerado como un ser viviente que alberga, una morada que brinda sus riquezas a la vida humana, a condición de ser respetado y preservado, como bien colectivo.

Es la dimensión de la territorialidad así entendida, la que junto a una “decisión más o menos consciente de (...) convivir respetando (...) pautas jurídicas principalmente, pero también morales y políticas hace posible identificar a “‘pueblos indígenas’ (...) [como] una población con un cierto grado de determinación y de libertad de determinación dentro del marco de las funciones del Estado (...) y hablar de ‘naciones indígenas’(...) [en referencia] a entes colectivos en (...) que priman sus referentes culturales identitarios” (Roig, 2005: 332, 333).

Ello no implica, en el pensamiento de Roig, que la identidad del sujeto indígena sea determinada por una relación estática y pasiva con la tierra, aunque se identifique como criatura criada por ella. Afirmar un tipo de arraigo esencialista y ontologizado implicaría dar lugar a un telurismo, que Roig considera una deformación ideológica, utilizado para privar de su proceso histórico, dolorosamente transitado por integrantes de los pueblos indígenas, concibiéndolos como objetos peyorativamente racializados que, para ser reconocidos como 'auténticos indígenas' deberían permanecer al margen del mundo contemporáneo, fijados en un supuesto pasado atemporal e inmutable.

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), en octubre de 2005 sancionó la "Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones culturales. Allí asume la diversidad cultural, que se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de las identidades y en las expresiones culturales de los pueblos y sociedades que forman la humanidad, como un patrimonio común de la humanidad que debe valorarse y preservarse, en tanto acrecienta las posibilidades y nutre las capacidades y los valores humanos, en un marco de democracia, tolerancia, justicia social y respeto mutuo entre los pueblos y las culturas. Sostiene el paradigma ético de la "diversidad en diálogo".

Destaca la importancia de los sistemas de conocimiento de los pueblos autóctonos y su contribución positiva al desarrollo sostenible, así como la necesidad de garantizar su protección y promoción.

En la organización de la Nación argentina las élites políticas e intelectuales, asumidas como blancas, definieron al otro como problema, así fueron formulados el "problema indígena", del negro, del inmigrante. (Ansaldi W y Giordano V, 2012: 544). El otro, caracterizado como portador del riesgo de la transgresión y el desorden, define - por diferencia- una identidad nacional en cuyo territorio se gestan fronteras interiores. Desde allí se construyó una ideología racialisista oligárquica, que proyectó su discurso sobre la sociedad y logró que se naturalizara como sentido común en amplios sectores sociales.

Es necesario por tanto la consideración de las etapas del proceso histórico en que los sectores hegemónicos agro ganaderos que lideraron la conformación de la actual nación argentina, procuraron la des-integración y desaparición de los pueblos indígenas, resultado añorado de las campañas de exterminio.

A comienzos del siglo XX, durante el proceso de organización nacional, los principios de orden y progreso guiaron la construcción de una sociedad fuertemente jerarquizada y sometida a la hegemonía de los sectores oligárquicos, que implementaron un sistema de aprovechamiento de mano de obra de bajo costo o gratuita, proveniente de poblaciones indígenas sometidas o de

migrantes que, bajo mecanismos diversos de control, fueron disciplinados para fungir como fuerza de trabajo.

“(...) No solo se llevó a cabo la destrucción de poblaciones humanas o su sometimiento, sino también la destrucción sistemática de enormes regiones naturales, lo que ha significado pérdidas irremediabiles. A su vez las demarcaciones de límites entre las nuevas naciones (...) terminó por barrer las antiguas divisiones territoriales que respondían al asentamiento de los pueblos indígenas, eliminando así su unidad territorial (...) de este modo, los mapuces quedaron escindidos en chilenos y argentinos (...)” (Roig, 2005: 330).

Las modalidades adoptadas para dar continuidad a los reclamos de identidades sociales diferentes que se reconocen como indígenas, pensadas como expresiones de resistencias de larga duración que irrumpen periódicamente, contribuyen a manifestar la presencia de “moralidades de la protesta” frente al injusto orden estatal.

La “moral de la emergencia” (Roig, 2002b) reconoce variedad de manifestaciones y lenguajes, en acontecimientos discontinuos insertos en un proceso de siglos en reclamo de reconocimiento de la dignidad de la vida humana y de la naturaleza.

La emergencia de sujetos que exigen su reconocimiento visibiliza, a través de los conflictos, la injusticia e irracionalidad de los criterios que sustentan el orden social y político, y procuran naturalizar la desigualdad, que entre fines del s. XIX y primeras décadas del s. XX, el

darwinismo social referenciaba a la lucha por la supervivencia de las especies, en la naturaleza.

En su libro *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Roig - oponiéndose a la concepción hegeliana del Estado, afirma: "sostuvimos la necesidad de (...) una "inversión" de las relaciones entre "eticidad y moralidad", apoyándonos en el hecho irrefutable de la existencia de formas "éticas" perversas y, frente a ellas la realidad de expresiones o casos de "moralidad emergente". ¿Podemos tener la seguridad, ante la maldad de los seres humanos, que lo "ético" tiene un contenido que es por sí necesario y que es una realidad dada por encima de la opinión y el capricho, es decir, lo subjetivo? (...) Es posible pensar en épocas en las que quienes pretenden estar apoyados en lo absoluto, se topan con formas subjetivas emergentes de alto contenido moral" (Roig, 2011b: 49).

Como una expresión de moralidades emergentes pueden ser consideradas, en Jujuy, -entre otras- las anuales marchas y jornadas en defensa de la vida y el agua.

Ejemplo de ello es la "Caminata por el agua y la vida" en que cada año, desde La Quiaca a la capital provincial, los participantes recorren 285 km. durante 9 días y 8 noches para visibilizar y denunciar los problemas de subsistencia que enfrentan sus comunidades. Durante el desarrollo se detienen y celebran asambleas con los habitantes de cada localidad, compartiendo penurias y posibilidades organizativas.

La marcha es autogestionaria y se sostiene en el apoyo solidario que reciben. Las denuncias y reclamos al gobierno nacional, especialmente al provincial y a algunos municipales que se escuchan se relacionan con: falta de provisión de servicios elementales (electricidad, agua, gas) a comunidades que se encuentran en cercanías de poblados que cuentan con ellos y, en algunos casos han sufrido pérdida de territorio, usurpado por el gobierno para establecer fuentes generadoras de energía, como la planta de paneles solares de Cauchari, en la Puna.

En otros casos el pretexto ha sido el del desarrollo de emprendimientos educativos, turísticos y de protección de especies silvestres. Otros problemas identificados son: contaminación producida por emprendimientos mineros anteriores y actuales, intentos de apropiarse de fuentes de agua para abastecer producciones ajenas a las comunidades, apertura inconsulta de caminos que atraviesan territorios comunitarios impidiendo las habituales actividades productivas (pastoreo y otras), destrucción de sitios sagrados, apropiación -mediante violentas represiones del gobierno provincial-, de lugares construidos por comunidades, que revisten importancia simbólica para las mismas.

En el pensamiento roigeano, estas modalidades de visibilización de los ataques a la dignidad de los integrantes de comunidades indígenas son incluidas como expresiones de moralidades emergentes, que procuran

la modificación de la "eticidad" del poder en pos de justicia y reconocimiento.

"En el nivel discursivo, la conflictividad está presente en los procesos de codificación, recodificación y decodificación que se dan muchas veces de manera espontánea en la vida cotidiana.

Para alcanzar una mejor comprensión de la función crítica de la filosofía, Roig introduce una distinción entre "significado" y "sentido" del discurso filosófico. Mientras el significado es la textura teórica o significativa del discurso que expresa una determinada concepción filosófica, el sentido no proviene del nivel discursivo, sino que implica decisiones axiológicas previas" (Arpini, 2013: 89, 92)

En todo discurso se encuentra presente el aspecto axiológico así como el político, expresado en los lenguajes de una comunidad dada, entendiendo a lo político como "una toma de posición en relación con las diversas manifestaciones conflictivas sobre las que se organizan las relaciones humanas" (Roig, 1993:109). Surge la necesidad de indagar las ideologías en que se sustentan los textos, sean informales o formales.

Pero también está presente en los discursos científicos y filosóficos, no sólo en relación con sus contenidos, sino en la interrelación de éstos con la estructura organizadora del texto de que se trate. Nuestro autor denuncia la ideologización que desde la filosofía se opera, cuando se pretende universalizar la validez de postulados, sin

considerar sus relaciones dialécticas con las dimensiones históricas, políticas, económicas y sociales de su gestación y vigencia. Por otra parte, toda filosofía encierra la posibilidad de rebasar la función ideológica, en tanto capaz de transformarla en objeto de análisis, sometién-dola a la sospecha y la crítica, pasando de las prácticas de "ocultamiento-justificación" a las de "manifestación-denuncia" (Roig, 2008: 241,242).

Al ser la cultura una mediación social, fundamentalmente expresada en el lenguaje, los discursos en sus diversas formas cobran especial relevancia como objeto de análisis en relación con las conflictividades sociales que en ellos se hacen presentes, sea por manifestación como por ocultamiento.

El conflicto es intrínseco a la condición humana, que es social e histórica. Las ideas son entendidas como formas de manifestación de esas dimensiones de la condición humana, por lo que no se las aborda solo desde su validación al interior del sistema filosófico que se considere. Por ello - destaca Arpini- uno de los presupuestos de una historia de las ideas latinoamericanas concebida de la manera en que Roig lo hace, es la puesta en juego del esfuerzo de análisis de las formas de emergencias sociales de ideas liberadoras, surgidas en las fisuras del ejercicio de los poderes hegemónicos.

El desarrollo de la historia de las ideas, tal como es concebida por nuestro autor, no estará motivado por el afán de dilucidar las influencias ejercidas por escuelas o

por corrientes europeas o estadounidenses en nuestro pensamiento y por la acogida que en el mismo hayan logrado sus producciones, sino por la comprensión de las tensiones dialécticas que han motivado esas interrelaciones, en vinculación con las sociedades en que ellas se produjeron. En ese sentido afirma:

“la caracterización del “discurso opresor” y la del “discurso liberador”, como formas universales y la función de la filosofía puesta por encima de todo esto como un saber crítico, no al modo de la crítica que únicamente se mueve...desde *a-prioris* formales, es (...) la vía para abrirnos hacia lo otro, para romper con la circularidad opresiva de los universales ideológicos” (Roig, 1993: 43).

En el seno de la cultura en que nos formamos, recibimos - en principio- pasivamente un lenguaje, una de las vías de nuestra objetivación y forma de mediación con la realidad. “Se nos presenta como el lugar del encuentro y el desencuentro, de la comunicación y la inco-municación, reflejo (...) de la naturaleza misma de los signos” (Roig, 1993: 108) El lenguaje es, en la concepción roigeana, histórico, en tanto “manifestación de una sociedad dada (...) Es un ‘reflejo’^[2] que contiene, de manera mediatizada, la realidad social misma” (Ibidem: 108) Es el lenguaje de la cotidianidad, ella misma histórica. Aunque considera el lenguaje verbal, expresado mediante la palabra, no solo escrita sino oral, también incluye -en estrecha relación con ella- las expresiones artísticas y los metalenguajes científicos.

“La presencia del discurso filosófico en el discurso político es fácil de entrever cuando el discurso filosófico juega un papel de justificación o de denuncia. El discurso academicista se ubica [supuestamente] más allá de la demanda social. Sin embargo, las decisiones que adopta el filósofo no se desenvuelven simplemente sobre el plano filosófico sino sobre el suelo social.

La filosofía es una toma de posición frente a una realidad vigente que le es *anterior* y de la cual ella surge para confirmarla o para hacer su crítica” (Roig, 1993: 99 cit. por Pérez Zavala C, 2013: 64,65).

La noción de universo discursivo propuesta por Roig, reclama, para ser entendida en forma más acabada, la de universo de lo real. Ello implica, sin embargo, considerar que los hechos de la vida cotidiana -sociales, políticos, económicos, religiosos- “(...) se presentan siempre mediados por el lenguaje. Es decir que no existen los hechos desnudos sino asumidos en formas discursivas organizadas en sistemas codales marcados valorativamente (...) Cabe aclarar que la vida cotidiana y el saber cotidiano constituyen el suelo donde arraigan las llamadas formas superiores del saber. Está integrada por el conjunto de actividades a través de las cuales los hombres reproducen su vida particular, pero también incluye aquellas actividades, que crean nuevas posibilidades de producción y reproducción social. De ahí que el tiempo de la cotidianidad no sea meramente repetitivo (...)” (Arpini, 2017: 353, 354)^[3]

En cada texto/caso indagado es necesario considerar las referencias múltiples de un texto a los otros, dentro de un *universo discursivo*, definido como “totalidad actual o posible de los discursos correspondientes a un determinado grupo humano en una época dada (sincrónicamente) o a lo largo de un cierto período (diacrónicamente) y sobre cuya base se establece, para esa misma comunidad, el complejo mundo de la intercomunicación”.

Se refiere a la totalidad discursiva posible de una comunidad humana concreta, totalidad de la que no es consciente esa comunidad, “como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de analizar” (Roig, 1984: 5 y 1993: 111).

Mediante diversas estrategias, se va construyendo una trama de relatos (intertextualidad), entre los cuales se incluye a los relatos populares, los discursos políticos, los textos poéticos, en que la referencialidad (lo que Roig, siguiendo a Voloshinov denomina “discursos referidos”) permite la vinculación con el resto del patrimonio de un grupo, constituyendo parte de los procesos de autorreconocimiento grupal que, en tanto dinámicos, se encuentran en permanente construcción. Alude entonces Roig a la importancia y necesidad de considerar la dimensión macrodiscursiva, en cuanto posibilita la captación de sentido de las producciones discursivas de un grupo o de una comunidad, que invariablemente apare-

ce caracterizada por la diversidad y por modos propios de referencialidad discursiva. Pero es imprescindible tener presente que la discursividad no remite a sí misma, sino a la cotidianidad, en tanto expresión de la totalidad social en que es producida (Roig, 1993: 131).

El esfuerzo de indagación y de interpretación de un universo discursivo se presenta como inagotable, en tanto los avances siempre tendrán carácter de aproximaciones. Por eso Roig propone y realiza una pre-tarea de selección de textos de rica "densidad discursiva", los que "a través de su múltiple referencialidad a las otras formas discursivas de la época" (Roig. 1993: 133) permitan la reconstrucción de un universo discursivo dado, en que el análisis de los juegos de alusión, elusión e ilusión presentes en ese conjunto de textos, permitirán avanzar en la reconstrucción del universo discursivo en el cual se encontrarían insertos. Y suele ocurrir que los discursos que, en un nivel micro parecen no reunir mayor significatividad, la adquieren al ser puestos en referencia a los otros textos de ese universo discursivo (Roig. 1993: 133).

Serán textos que impliquen "momentos de densidad discursiva" aquéllos en que el autor tome posición en relación con el "reconocimiento" (sea auto o heterorreconocimiento en relación con la sociedad total) y en que se justifique, se fundamente desde lo específicamente filosófico, ese reconocimiento (Roig, 2008:249, 250).

Partiendo de la información con que en cada caso se cuente sobre el tema/pensador a investigar, se procede a

identificar las huellas que refieran a aspectos que vayan perfilándose como fecundos para su indagación. En ese proceso se recurre a obras literarias de la época, textos pedagógicos, históricos, filosóficos, políticos, a la producción de pensadores históricamente anteriores que presentan afinidad con las ideas presentes en los discursos de quien es objetivo de la investigación, tratando de reconstruir (hacia el pasado) una cadena de significaciones en que no queden vacíos importantes. En tal sentido, Roig postula que “los momentos de “emergencia”, de “consolidación” y de “crisis” del liberalismo constituyen períodos claramente perfilables, que condicionan de modo visible al discurso filosófico de cada época” (Roig, 1993:42). La búsqueda de huellas en el pasado es asumida de manera crítica y creativa, recurriéndose también a otras fuentes: artículos periodísticos, y documentación variada, como programas de materias dictadas (en caso de un académico), planes de gestión (en caso de haber ejercido alguna función institucional), bibliografía habitualmente consultada, correspondencia, anotaciones, etc.

También habrá que recurrir a investigaciones afines realizadas por equipos de instituciones dedicadas al tema, sea en el País o en el extranjero. Va surgiendo así “una historia que (...) nos permite juzgar ideológicamente los sistemas que, según una óptica académica tradicional, parecían moverse por encima [desprendidos] de sus propias raíces históricas” (Roig, 2008:21) [\[4\]](#).

La referida ampliación produce una notoria apertura a la consideración filosófica del conjunto de la producción social, en la que incluirá los relatos populares tradicionales, los míticos, los textos periodísticos, las expresiones artísticas, entre otros, siempre frutos de un sujeto social, que "está 'por detrás' de la narración, y al mismo tiempo 'dentro' de ella" (Ibidem: 16). El relato adquiere así "naturaleza metafórica" (Ibidem: 58).

Esta propuesta metodológico- epistemológica abre la posibilidad de su aplicación al análisis de textos de la narrativa popular así como a otras expresiones de manifestaciones de ese pensamiento popular, una de las fuentes más fértiles para indagar el discurso y pensamiento de grupos, sectores sociales, comunidades, entre las que reconocemos las de los pueblos indígenas de Nuestra América.

Al desarrollar las bases de la por él denominada ampliación metodológica, que se le planteara como necesaria para poder diferenciar la tarea de la historia de las ideas de una historiografía filosófica encerrada en la academia, Roig formula - entre otros- cuatro postulados fundamentales:

- superar el límite del ámbito nacional, avanzando hacia una dimensión continental;
- rechazar la concepción de la filosofía como quehacer exclusivo de filósofos, mostrando -en especial- la ambigüedad de la filosofía académica;

- enriquecer el análisis de las ideas mediante la indagación de su relación con las estructuras en que se producen y la comprensión de las mismas;
- ampliar los recursos documentales, explorando la dimensión ideológica del discurso filosófico, en tanto la ideología, al encontrarse tan presente en el discurso filosófico como en el cotidiano, entra dentro del campo de investigación filosófica (Roig, 1993: 41).

Ese esfuerzo requiere una actitud de permanente búsqueda de las “huellas dispersas” de un filosofar dentro del pensamiento latinoamericano. Huellas rastreables en lo historiado oficialmente, en las formas académicas del filosofar, pero no únicamente allí, sino también “en la historia no escrita del pensar de nuestros pueblos y aún en aquellos actos conductuales significantes que implican formas discursivas potenciales” (Roig, 1994:122).

No es posible dejar fuera de esa tarea indagatoria a los “mitos de origen [de nuestros pueblos indígenas], más cercanos, muchas veces, de la problemática de la historicidad que de la mera historiografía”, en tanto en ellos se manifiesta la “experiencia originaria del hombre como un hacerse y un gestarse”. La actitud de búsqueda y la sospecha debidamente ejercitada deberán también permitirnos evitar asignar una dimensión puramente óptica al hombre común y su vida cotidiana (Roig, 1981: 42,43, 204).

En *Los hijos del Suquía*, publicación del Centro de Investigaciones del Instituto de Culturas Aborígenes de Córdoba, se afirma: "El mito es la (...) memoria de la comunidad y la correcta interpretación de la vida (...) El mito constituye su memoria y su historia. Lo envuelve, sustenta, orienta, protege y educa (...) Es la memoria colectiva (...) "(cit. por Pedraza, G. y Durán, Y. 2020: 31)

Por otra parte, el ocultamiento del sujeto tras el hecho, el acontecimiento, la situación o la estructura hacen que su consideración aparezca como prescindible o superflua, con lo que se cae en otra trampa, la de su ontologización, en la que son abarcados también los discursos, que quedan así privados de su dimensión histórica contextualizada en la cotidianidad.

Pero, la ampliación del campo de análisis de la tarea filosófica operada aumenta, cuando al referirse a la cultura del antiguo pueblo huarpe, Roig propone considerar como muestra de la continuidad de su existencia no ya tan sólo la producción de narrativa en su propia lengua (el millcayac) -no hablada actualmente como consecuencia de las múltiples formas de sometimiento y explotación que ese pueblo sufrió desde la conquista española-, o en castellano, sino otra forma de expresión identitaria. El tejido de cestería, en que, mediante la práctica de cuidadas técnicas, las expertas integran diferentes elementos, como "motas de lana coloreadas", lo que implica la continuidad de la práctica de un lenguaje simbólico que, afín a la característica de lengua aglutinante del millca-

yac, es capaz de expresar aspectos de la memoria comunitaria (Roig,2011b :50).

Afirma: "las artesanías pueden legítimamente (...) ser consideradas un lenguaje: el de las manos, reconocido como tal desde muy antiguo (...) La artesanía es el 'lenguaje' de una tradición que (...) posee continuidad histórica, a pesar de los tiempos y las situaciones". De esta manera supera la paradójica contradicción que implica el desconocimiento de identidades indígenas que han perdido su idioma, luego de haber sido sometidas durante siglos, desde las instituciones del Estado argentino, a la prohibición de su uso.

Situaciones similares ocurren, por ejemplo, en la zona noroeste del País, y en el resto de la región andina, con el lenguaje simbólico expresado en las diversas formas de manifestaciones artísticas.

Sostiene Roig: "(...) mientras haya una conciencia grupal, la identidad no se pierde, sino que el grupo, sin dejar de serlo, adquiere nuevas formas identitarias, se transforma, como respuesta dinámica a las circunstancias. Lo contrario sería afirmar la existencia de una identidad primitiva ahistórica (...)" (Roig, 2005: 339). Podríamos agregar que se trata de situaciones tan dinámicas, que en algunos casos sectores de jóvenes, acudiendo a los testimonios de ancianos y a documentación, reconstruyen trabajosamente sus pertenencias grupales y sus identidades.

“La situación de *opresión* vivida por esos pueblos no puede ser situada en lejanas épocas, lo que podría ser tranquilizador, sino que atraviesa toda la historia latinoamericana llegando hasta el presente, a pesar de que hubo momentos de reconocimiento de su dignidad como pueblos que -de todos modos- no lograron quebrar la concreción del proceso de sometimiento, exterminio y devastación de los territorios en que habitaron”. (Ibidem: 328)

Una historia que está lejos de haber sido de pasiva sumisión de los indígenas a civilizaciones “superiores”, sino caracterizada por prácticas de formas de resistencia que, según lo afirmado -entre otros autores- por Oliva de Coll (1991, citada en Roig, 2005: 329) se evidenciaron, por ejemplo, en “la huida a las montañas (...); los abortos que las mujeres desesperadas se provocaban ante la esclavitud y el hambre que esperaba a sus hijos (...); los suicidios de millares de personas convencidas de su impotencia para sacudirse el yugo; (...) la lucha armada constante (...)” (Ibidem: 329).

Pero también en la persistencia de creencias y rituales, tecnologías y modalidades organizativas que, aunque modificadas, se diferencian de las occidentalizadas.

Desplegando la categoría de “universo discursivo”, a su interior la consideración de la “sintaxis de la cotidianidad” posibilita el análisis de la conflictividad cotidiana que en variadas formas se expresa - la mayor parte de las veces de manera implícita- en los discursos. El análisis de

esa sintaxis tiende a “restablecer la (...) conciencia de lo complejo del mundo social, tanto en su facticidad como en los (...) niveles discursivo- comunicativos a través de los cuales se manifiesta” (Roig, 1984:6).

Un ejemplo de ello son las narraciones populares “fantásticas” que, a pesar de la denominación empleada por Propp para aludir a ellas, refieren a acontecimientos de la vida cotidiana. Esa referencialidad del relato a la cotidianidad, y el carácter de emergentes de sus personajes puesto de manifiesto por Roig nos muestra no sólo a esos personajes, sino también al narrante (quien a través de su voz y de su relato expresa a un grupo o a una comunidad) y a los oyentes - sean miembros del grupo en cuestión o externos a él-, como sujetos plenamente activos.

Así se favorece la recuperación de la riqueza metafórica del texto, también explorada desde el análisis de la comunicación por autoras como María Inés Palleiro, quien afirma que “en la construcción de los relatos [llamados] folklóricos intervienen elementos íntimamente vinculados con la experiencia histórica del grupo en que el relato se genera, y con el conjunto de creencias que le otorga su particularidad cultural, reelaboradas en un espacio de ficción (...) El texto [se elabora] a partir de conexiones intertextuales (...) [conformando] una red interdiscursiva en la cual se plasman los elementos constitutivos de la identidad del grupo” (Palleiro, 1992:41).

Si bien la coherencia de sentido es inmanente al discurso, éste -mediante las referencias- expresa el movimiento en que el lenguaje se trasciende a sí mismo, en vinculación con el contexto, haciendo aparecer a los sujetos interactuantes. Para Ricoeur, al producirse en el texto una relación dialéctica entre significado y referencia que posibilita su interpretación (Ricoeur, 2000: 34), corresponde a la filosofía explicitar las relaciones del lenguaje y quienes lo hablan, con las dimensiones humanas que lo trascienden y al mismo tiempo le confieren sentido:

“la filosofía tiene la tarea principal de volver a abrir el camino del lenguaje hacia la realidad (...) [en tanto que] las ciencias del lenguaje tienden a (...) abolir el vínculo entre el signo y la cosa. A esta tarea se añaden (...) dos complementarias: volver a abrir el camino del lenguaje hacia...la persona concreta, en la medida en que las ciencias del lenguaje privilegian, a expensas del habla viva, los sistemas (...) y (...) volver a abrir el camino del lenguaje hacia la comunidad humana” (Ricoeur, 1999:41, 45).

Roig, al considerar el sujeto que cumple funciones al interior de esos textos, que los narra o que los oye, posibilita reinstalar en ellos las dimensiones histórico-sociales, con lo que el conflicto que aparece como dinamizador de las narraciones no es sólo un recurso en el relato, sino que es expresión metafórica de conflictos en que se encuentran involucrados los portadores de aquél.

De esta manera, algunos de ellos ponen en cuestión el orden comunitario rutinario, explicitando desacuerdos respecto a valores vigentes hasta entonces incuestionados, produciéndose diferentes alternativas de respuestas, abriendo así posibilidades de des-encubrimiento, de emergencia de las distintas voces involucradas, y de tratamiento de distintos posicionamientos ideológicos.

Narrando y escuchando sus historias, las comunidades recuperan y recrean distintos aspectos de sí y de su concepción de la realidad, reafirmando y reafirmandose a través de las transformaciones, transitando procesos nunca lineales sino conflictivos y hasta contradictorios.

En lo dicho por los relatos existe coherencia no sólo en relación con contextos de producción lejanos en el tiempo, sino que, en muchos casos, han sido los mismos relatos un instrumento empleado por las comunidades para la conservación y transmisión de su memoria.

En relación con ello, dice Roig: "los que podríamos llamar `personajes interiores´ de la narración, se encuentran apoyados en el `sujeto narrador´ que funciona como `personaje exterior´ (...) está por `detrás´ pero también `dentro´ de la narración (...) [De él] depende la vigencia de la narración [y] es el resultante de un código, (...) se trata de un sujeto que actúa desde una determinada forma de conciencia social" (Roig,1984:18).

Recordemos que está hablando de un sujeto social, por lo que el apoyo y la actualización son tareas cumplidas por la comunidad misma.

Complementando perspectivas intra e intertextuales con análisis contextuales, se accede a niveles integradores de sentido de lo expresado en los textos, que muestran no sólo la dinámica de las resignificaciones continuamente producidas desde las comunidades narrantes, sino también que en ellas operan lógicas diferenciadas, mucho más complejas que las que habitualmente les son asignadas.

La plurivocidad que así aparece, torna a los relatos contradictorios y paradójicos, y por eso más ricos y sugestivos. En el convencimiento de que sólo es posible interpretarlos a partir del conocimiento de sus códigos, y de que esto demanda su análisis contextualizado, la tarea responde al desafío de indagar tanto a partir de la aproximación a lo que desde el interior de los relatos mismos se dice, como de establecer relaciones posibles entre los textos y sus contextos de producción a través de las múltiples referencias, indicios o marcas que develan sus relaciones intertextuales y contextuales, tanto en sus dimensiones sincrónicas como diacrónicas. Y ello requiere de una apertura a diferentes perspectivas culturales, en tanto las mismas se sustentan en concepciones antropológicas, éticas y epistemológicas diversas que, si bien han sido consideradas excluyentes entre sí, no necesariamente tienen que serlo.

Sin la aparición del conflicto, desencadenado por el accionar de un agresor (sea interno o externo) que transgrede el orden sancionado y legitimado, el relato sería monótona reiteración de una temporalidad instalada en la rutina, ocultadora de la diversidad de imágenes que de una sociedad se forjan sus actores.

Generalmente, las miradas simplificadoras acerca de lo cotidiano, confinan este tipo de textos al campo de lo folk, presentándolo como eterna repetición de lo ya dicho, cayendo de esa manera en una perspectiva - en este aspecto-, similar a la de Propp al considerarlos como residuos degradados y fragmentados de antiguas concepciones que han perdido vigencia.

Sin embargo, difícilmente podamos hallar sujetos que vean limitadas sus capacidades a la pasiva reproducción de lo heredado. Siempre -sostiene Roig- seleccionan, adoptan o desechan pautas, creencias, costumbres, valores; muchas veces los transforman y producen trasmutaciones de valores. Pero este ejercicio creativo es desconocido, negado, desde posicionamientos que resultan beneficiarios del desplazamiento e invisibilización del sujeto concreto, al que -en sus discursos- convierten en mero repetidor.

Recuperados como plenos de sentidos, estos relatos muestran la diversidad que va configurando de manera conflictiva la identidad de los sujetos hacia el interior y el exterior de su comunidad de pertenencia. Se trata de procesos que encierran gran complejidad por implicar

diversos y a veces contradictorios sistemas de jerarquización de valores puestos en juego por los sujetos participantes del universo cultural en cuestión. Entonces, abordar estas narrativas desde metodologías y perspectivas que permitan leerlas como expresión viva de conflictos vigentes, posibilita acceder a la explicitación de pautas axiológicas organizadoras del imaginario social que las sostiene y recrea (Roig, 1981).

En el caso de los relatos populares tradicionales, los personajes se muestran implicados en formas cotidianas de organización de la existencia social, en las que el conflicto, generado - muchas veces- por un miembro de la misma comunidad, sea consciente o inconscientemente, desnuda la transgresión de un orden habitual y por tanto naturalizado, acarreando consecuencias que requieren la toma de posición y consiguiente actuación del grupo. La definición en sentido positivo de la cotidianidad alterada movería así, al afán de restaurar el orden transgredido por alguno de los personajes; en tanto que una valoración negativa de esa misma cotidianidad por sus actores, promovería la búsqueda de su transformación.

Mediante sus propios relatos una comunidad construye y expresa su identidad, su subjetividad.

Como afirma Barthes, "el relato está presente en todos los tiempos, en todos los lugares, en todas las sociedades (...) no hay ni ha habido jamás en parte alguna un pueblo sin relatos (...) El relato está allí, como la vida" (Barthes R, 1977: 65).

En esos relatos, elaborados socialmente, es preciso considerar varios aspectos: sus estructuras, sus contenidos, personajes, funciones, lo que se dice, lo aludido, pero también lo eludido, lo silenciado pero presente.

En el análisis del cuento ecuatoriano “¿Te acordás, patito ingrato?” que desarrolla en *Narrativa y cotidianidad*, Roig aborda, con la mirada puesta en la “sintaxis de la cotidianidad”, las maneras en que se expresan las formas de conflicto presentes en la comunidad que narra el cuento. Tratándose de un relato folklórico, aplica en su análisis su propuesta de ampliación metodológico - epistemológica^[5] de interpretación del universo discursivo. Ello le posibilita introducir la dimensión de la historicidad en el análisis, considerando la concepción de una cotidianidad como positiva (CP) o como negativa (CN) por parte de distintos sectores de la comunidad en cuestión. Ante la generalización y homogeneización operados por la universalización de un solo discurso hegemónico (CP) en una sociedad dada, explicita cómo desde un discurso dominante se simplifican los “procesos sobre los que se ejerce el desconocimiento del ‘otro’. La noción de ‘sintaxis de la cotidianidad’ tendería (...) [así] a restablecer la (...) conciencia de lo complejo del mundo social, tanto en su facticidad como en los diversos niveles discursivos-comunicativos a través de los cuales se manifiesta” (Roig, 1984:6).

Desde una CN, asumida como tal por algunos integrantes de la comunidad aparece un discurso contrario a

la homogeneización, que puede plantearse tan solo como "anti-discurso" basado en valores contrapuestos a los del discurso universalizante pero sin una crítica suficientemente sólida, por lo que tendrá escasas posibilidades de gestar cambios; o como "discurso contrario" desde el que podrían promoverse cambios/resistencias, ejerciéndose un "discurso liberador" (Ibidem: 15).

Con la ampliación del campo filosófico propuesta, Roig explicita - y denuncia- una impresionante tarea pendiente de la filosofía, que poco ha avanzado aún por esos caminos.

En consonancia con lo dicho, considerando Roig dos textos que relatan la creación de los seres humanos: la fábula de Cura por una parte, y el relato del Popol Vuh por otra, identifica diferencias fundamentales entre las concepciones que ambos expresan sobre la condición humana.

Señala Roig que en el mito creacionista incluido por Heidegger en *El ser y el tiempo* (1968: 218, 219) el disgregamiento del hombre en cuerpo y espíritu -entidades de diferente jerarquía, que se separan con la muerte-, su carácter de pasivo receptor de la vida otorgada por una divinidad creadora exterior al hombre, y la final disolución del cuerpo de éste, favorecen la comprensión del ser humano como ser para la muerte.

En la concepción maya, expresada en el relato creacionista del Popol Vuh, los dioses, luego de varios intentos fallidos, encuentran en el maíz un principio con vida

propia, del que surge la humanidad. Es un principio capaz de autoformación y de autotransformación, en tanto "el ser humano es creado creándose a sí mismo (...) El hacerse y gestarse resulta radicado, no en la espera de la muerte sino en el trabajo del cual surge la vida (...) Nuestro ser depende de la creación de la cultura (...) simbolizado (...) en la producción del alimento como (...) en la tenencia y goce de los bienes (...) "(Roig, 2002^a: 216, 217), en la continua renovación de la vida en tanto se trata de un ser que produce su alimento mediante el cultivo de la naturaleza, que es -al mismo tiempo- de sí, en tanto trabajador y creador de cultura.

Acercándonos a los Andes del sur, hallamos una crónica en que se narra la versión quechua, en que el hombre nace (Arguedas, J, 1975, 106) a la vida, en el fruto de la quinoa. Nace de la misma vida que la naturaleza, fecundada por la sangre-lluvia del universo, principio fertilizante de la vida y, al morir, sigue viviendo en ella y alimentando a la comunidad.

Mientras en el relato de Cura el hombre aparece creado como resultado del soplo infundido a la arcilla modelada por un dios, en forma individual, en los relatos americanos -tanto en el analizado por Roig como en los del sur-andino-, no se trata de la aparición de un sujeto individual, que tampoco es creado por dioses únicos. Se trata de pueblos enteros, cuyos integrantes no conciben como posible la vida en soledad.

Para Roig, mientras en el relato de Cura se narra la creación del hombre mediante un proceso analítico, en que la diferenciación alma-cuerpo (espiritualidad-corporeidad) otorga al segundo el peso de lo negativo y preanuncia su disgregación; en el relato del Popol Vuh, el método creacionista es sintético, la materia que forma al ser humano no es pasiva, sino “principio de la totalidad del ser humano” con vida propia (Roig, 1981: 204, 205).

“El cuerpo ha quedado incorporado como condición del ser humano y, a su vez, éste, como condición de sí mismo desde aquella corporeidad rescatada e integrada en relación con una praxis. No se analizan partes, se describe una totalidad desde sus huellas, las que van quedando de ese su hacer mediante el cual se hace (...) para la vida, no para la muerte” (Ibidem: 217).

El ser humano así entendido se relaciona con la totalidad de la naturaleza, tanto en sentido material como espiritual y su concepción de la vida expresa esa permanente dinámica interrelación, que exige al humano un continuo esforzarse para el logro de una armonía que siempre es inestable. Se trata de fuerzas a veces contradictorias y en tensión que, por ello, requieren de la adecuada intervención humana, que es parte integrante de esa misma naturaleza.

La manifiesta potencialidad de la ampliación roigeano conduce a “filosofar a partir de un reconocimiento de las hablas comunes” (Ceruti Guldborg H, 2009: 116).

En ese contexto, la supervivencia y recreación de las narrativas populares pueden ser consideradas una práctica de estrategias de resistencia, dinámicas expresiones del plurilingüismo “orientado, de manera paródica y polémica, contra los lenguajes oficiales, de la contemporaneidad” que protagoniza el “proceso de descentralización y separación”, contracara del de “centralización ideológico-verbal” (Bajtin M, 1991, 90, 91)

Dice Roig: “previo (...) a una confrontación de aspectos de la ‘realidad’ con sus correlativos ‘contenidos’ dentro del discurso, se hace necesaria una confrontación entre el sistema de relaciones sociales y los sistemas de códigos de los cuales depende todo discurso, cuya estructura última se enuncia fundamentalmente en juicios de valor, a los que quedan supeditados los juicios de realidad. Momento investigativo (...) en el que se dará siempre una mediación, por cuanto el sistema de relaciones sociales no lo captaremos nunca en bruto, pero abre las puertas para dar el paso del lenguaje cotidiano (...) al lenguaje científico, al colocarnos en la fuente donde se organiza el mundo de significados” (Roig, 1981: 42), relacionado con el “mundo de vida” de los hermeneutas, que no es único y homogéneo sino plural y diverso tal como lo destaca Salas Astraín desde una perspectiva crítica latinoamericana, al afirmar que “la principal innovación de la hermenéutica latinoamericana radica en la asunción positiva de los valores de mundo de vida (...) base de las culturas autóctonas y populares , para dar

cuenta de otros estilos existenciales , diferentes de la racionalidad predominante. Esta lógica subyacente integra la búsqueda permanente de nuestras identidades plurales y mestizas” (Biagini, Roig, 2008: 256).

Roig sostiene que “una comunidad indígena puede experimentar modificaciones muy profundas (...) pero continuar con una fuerte cohesión interna y con un ejercicio vigoroso de auto y hererorreconocimiento” (Roig, 2005: 336). Aludiendo específicamente a grupos indígenas que han perdido el uso de su lengua, reconoce como una forma de identidad de los mismos “las modalidades propias con las que se habla la lengua castellana” (Ibidem: 334)^[6], cuestión sumamente importante y vigente en el Noroeste andino argentino, en que el español hablado reconoce expresiones, concordancias, onomatopeyas, tiempo verbales, toponimias, provenientes de antiguas lenguas indígenas.

Historizando la categoría homogeneizante de naturaleza entendida como conjunto de objetos-recursos, y colocando por sobre ello la demanda de su reconocimiento en tanto necesaria dimensión de nuestra humanidad, Roig practica lo que denomina una forma de “discurso verdaderamente contrario” y alternativo al de los sectores dominantes, que pretenden validez universal exclusiva para los suyos, intentado silenciar los antitéticos.

El potencial liberador del posicionamiento roigeano, viniendo a coincidir -desde la filosofía crítica - con una demanda largamente sostenida por las organizaciones

indígenas de Nuestra América en sus luchas-, visibiliza y denuncia formas de opresión desde los discursos político- económico dominantes, y reconoce esas luchas como expresión de moralidades emergentes que, desde posiciones y prácticas éticas alternativas, cuestionan un orden que pretende imponerse como natural. Los principios de esas moralidades emergentes “son fruto de una praxis que (...) se ha expresado fundamentalmente como proyecto de liberación (...) [buscando nuestros pueblos] afianzar y consolidar su autonomía social, política y cultural (...) [Pero también tienen] relación directa con la concentración mundial del poder tecnológico e industrial, en medio de un proceso de irracionalidad creciente” (Roig, 2002b: 78).

Advierte la continuidad histórica del proyecto moderno europeo del *ego cogito*, otra de cuyas caras es la del *ego conqueror*, dominador de hombres y naturaleza (Roig, 1994:40), pero -al mismo tiempo- la historización de esas categorías de pensamiento pretendidamente universales, permite hacer explícita su contingencia, puesta en evidencia por las demandas de sujetos sociales que por momentos imponen su presencia, haciendo visibles las contradicciones, conflictos y fisuras de sociedades en que se pretende silenciarlos. Una muestra de ello ya se explicitó en el análisis los relatos míticos creacionistas.

Sus lecturas de esos relatos van más allá del interés científico, ya que, en las interpretaciones resultantes de

esas lecturas, propone categorías de análisis propias de una antropología de la emergencia de los sujetos implicados en su narración y recreación.

Roig concibe a la *cultura* como “todas las formas posibles de objetivación” (Ibidem:333) relacionadas con características consideradas identitarias, cohesionadoras y diferenciadoras. Como lo hemos mencionado, en tanto la identidad tiene carácter histórico, implica “un proceso constante [de identificación] (...) sometido a cambios”. Por ello rechaza posiciones esencialistas, fundamentalistas, así como racistas, teluristas y tradicionalistas. (Ibidem: 335).

La identidad y autovaloración de todo ser humano, constituyéndose desde sistemas de códigos de origen histórico- social, desde instituciones, sistemas y modalidades organizativas socio- económicas y políticas, desde imaginarios sociales, discursos, valores, prácticas y actitudes cotidianas, y dando expresión a una necesidad de autoafirmación, está estrechamente vinculada a la posibilidad de emergencia de sus reclamos de reconocimiento de la legitimidad de sus concepciones y de la vigencia de sus derechos.

Esas irrupciones discontinuas de moralidades emergentes contestatarias forman parte -sin embargo- de la continuidad de la lucha de los pueblos latinoamericanos por su propia dignidad, lo que Roig expresa con la categoría de “dialéctica discontinua” (Roig, 1994: 119), cuya fuerza radica en la búsqueda de alternativas liberadoras.

Esa emergencia de sujetos que exigen su reconocimiento visibiliza, para el autor, a través de los conflictos, la injusticia e irracionalidad de los criterios que sustentan el orden social y político, naturalizando la desigualdad.

La dialéctica discontinua en que se expresan las moralidades emergentes, requerirá la tarea filosófica de búsqueda y análisis de sus "huellas dispersas" en diversas fuentes preservadas por la escritura, pero también - recordemos- "en la historia no escrita del pensar de nuestros pueblos y aun en aquellos actos conductuales significantes que implican formas discursivas potenciales" (Roig, 1994: 122).

Dice Adriana Arpini: "como lo demuestra Roig, la filosofía es una función de vida ya que, como hecho social, muestra el carácter conflictivo de la realidad en que se desarrolla la vida de cada hombre, incluso la del mismo filósofo. Las decisiones filosóficas, expresadas en la mediación del lenguaje, arraigan en el polvoriento y a veces barroso terreno de lo social.

Un filosofar que asume la ambigüedad de su inserción socio-histórica y no rehuye el reto de preocuparse por el "sentido del mundo", antes que pretender alcanzar un "mundo de sentido" congruente pero separado de la contradictoria realidad.

(...) La aspiración a un saber universal es constitutiva del quehacer filosófico, [pero] sólo es posible acceder a lo universal desde la propia incompletitud y temporal-

dad. Razón por la cual la nuestra es una filosofía *de América, es decir desde y sobre América*". (Arpini, 2013: 94)

Pero también en la persistencia de creencias y rituales, tecnologías y modalidades organizativas que, aunque modificadas, se diferencian de las occidentalizadas.

Arturo Roig, que enfoca su atención en el sujeto que, en tanto activo, gesta su historicidad desde América Latina, al abordar la dimensión histórica de las narrativas, en tanto remite y se apoya en lo que se mantiene vigente del legado de las generaciones anteriores, explicita el dinamismo que los sujetos confieren a las tradiciones y las culturas.

Pero ello requiere escapar a los límites de un formalismo que lleva a Propp a entender los relatos fantásticos como residuos de formas organizacionales históricamente superadas, no pudiendo explicar las razones de su vigencia. En cambio, su inserción en la cotidianidad historizada que propone y practica Arturo Roig, posibilita interpretarlos como creaciones comunitarias mediante las cuales metafóricamente se verbaliza la propia necesidad de autoafirmación, así como los problemas, conflictos y valores que preocupan.

Tanto los "personajes narrativos" como el narrador ponen de manifiesto el dinamismo de estos textos, en tanto los personajes sufren cambios de funciones y de características durante el desarrollo de la acción, y quien narra va incorporando y actualizando datos contextuales que se insertan en el texto, renovando su vigencia. Reto-

mando parte del legado tradicional, los textos son transformados al incorporar permanentemente expresiones actualizadas del contexto socio-cultural de relevante significación para narradores y auditorio, lo que facilita la recreación, interpretación y mantenimiento de la vigencia y, simultáneamente, su actualización.

Es mediante ese ininterrumpido proceso de recreación que los relatos populares mantienen su vigencia, porque no pierden su significación y valor para quienes los escuchan y para quienes los relatan. Se constituyen en una modalidad de identificación dinámica comunitaria, en la cual, la interpretación de las significaciones de las metáforas presentes en los relatos, vinculadas a la vida cotidiana del grupo, es de importancia relevante.

Las narraciones populares tradicionales, por más fantásticas que parezcan, finalmente refieren a acontecimientos de la vida cotidiana, en tanto expresión de la totalidad social en que son producidas. Esa referencialidad del relato a la cotidianidad, y el carácter de emergentes de sus personajes -para Roig- permite advertir en ellos a sujetos plenamente activos que se encuentran muy lejos de repetir eternamente lo ya dicho tal como fue dicho.

La potencialidad de los instrumentos categoriales elaborados por Arturo A. Roig nos permite resignificar la relevancia histórica de relatos que poco son valorados académicamente como expresiones del pensamiento de los pueblos, aunque ofrecen una enorme complejidad, que es ignorada, y amerita su consideración.

La "sintaxis de la cotidianidad", considerada inserta en el "universo discursivo" de que se trate, promueve las interpretaciones y el análisis de la complejidad de la dialéctica histórica en que los textos - inmersos en la intertextualidad de ese universo- han sido producidos. El conflicto, asumido como elemento continuamente presente en toda relación social, se aprecia en la producción de equilibrios siempre inestables, en que los factores de poder pergeñan contingencias que pregonan como única alternativa posible.

Para Roig, al contrario, las irrupciones de moralidades emergentes que cuestionan las eticidades impuestas, forman parte de procesos en que, como "huellas dispersas", es preciso registrarlas e interpretarlas como demandas alternativas, constituyéndose por tanto en momentos destacados de aquellos mismos procesos sociales y no en acontecimientos esporádicos sin proyección futura.

Es -además- de destacar la confluencia del pensamiento roigeano con el de los pueblos indígenas, al que reconoce, precisamente, como expresión de moralidades emergentes alternativas que es preciso atender ante la irracionalidad de la concentración de riquezas y de la destrucción de la naturaleza operadas en el mundo actual, lo que produce irremediablemente la degradación de la humanidad.

La incansable labor desarrollada por Arturo Roig desafía e impulsa a seguir transitando ese camino. Elisabeth -su hija- quien realizó la tarea de reunir en una pu-

blicación la obra de su padre y la de quienes transitan el camino abierto por él, eligió para esa obra un título que refleja la actitud de vida de Arturo Andrés Roig, caracterizándolo como *Empecinado filósofo de la esperanza*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta, Yamandú 2013 "Prólogo" en María Luisa Rubinelli (Comp.) *Nosotros los latinoamericanos. Identidad y diversidad. Homenaje a Arturo A. Roig*. Jujuy. EdiUnju.

Anónimo. 1975 *Dioses y hombres de Huarochirí*. Trad. de J. M. Arguedas. México. Siglo XXI.

Ansaldi, Waldo y Giordano, Verónica. 2012 *América Latina. La construcción del orden*. T. I. Buenos Aires Ariel.

Arpini, Adriana. 2013. "La filosofía latinoamericana como saber de vida y sus formas de saber histórico en textos de Arturo Andrés Roig" En Rubinelli, M.L. (Comp.) *Nosotros los latinoamericanos. Identidad y diversidad. Homenaje a A. A. Roig*. Jujuy. EdiUnju

2017. "Hecho en el exilio. Etapas en el proceso de "ampliación metodológica" propuesta por Arturo A. Roig". En Arpini, A. (Comp.) *Fragmentos y episodios*. Mendoza. Qellqasqa Ed.

Bajtín Mijail. 1991. *Teoría y estética de la novela*. Madrid. Taurus.

Barthes, Roland 1977. *Introducción al análisis estructural de los relatos*. En https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/37036089/BARTHES_ROLAND

Ceruti Gulberg, Horacio. 2009. *Filosofando y con el mazo dando*, México, UNAM.

Glessner, Adriana. (Directora) *Los hijos del Suquia*. Córdoba. Cit. por Pedraza, Graciela- Durán, Yaraví, 2020. *Mujeres indígenas. Las que bajaron del cielo*.s/d.

Guzmán, Flora 1997. "Silencio, oralidad y creencia", en Guzmán, F. y otros. *El lenguaje es memoria*. Jujuy. Universidad Nacional de Jujuy.

Heidegger, Martín 1968. *El ser y el tiempo*. México. FCE.

Karin Pedraza, Alejandro. "Reflexiones marginales para una fundamentación contrahegemónica de los derechos humanos". En: Blanca Estela Melgarito Rocha; Daniel Sandoval Cervantes; Alma Guadalupe Melgarito Rocha (editores) *Crítica del derecho y del estado frente a la reconfiguración del capital: pensamiento y praxis*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Curitiba: CEPEDIS; Ciudad de México: ANEICJ, 2021.

Palleiro, María Inés. 1992. *Nuevos estudios de narrativa folklórica*. Buenos Aires. Rundi Nuskin.

Pedraza, Graciela- Durán, Yaraví, 2020. *Mujeres indígenas. Las que bajaron del cielo*. Córdoba. s/d.e.

Pérez Zavala, Carlos. 1997. Arturo A. Roig. *La filosofía latinoamericana como compromiso*. Río Cuarto. Universidad Nacional de Río Cuarto- ICALA.

Ricoeur, Paul 1999. *Historia y narratividad*. Barcelona. Paidós - Universidad Autónoma de Barcelona.

2000. *Tiempo y narración*. T. I. México. Siglo XXI.

Roig A. A., 1981 *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México. FCE.

1984. *Narrativa y cotidianidad*. Quito. Cuadernos del Chasqui.

1993. *Historia de las ideas, Teoría del discurso y Pensamiento latinoamericano*. Bogotá. Universidad Santo Tomás de Aquino.

1994. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

1996. "La peregrina historia de la provincia de Cuyo. Región, territorio, país y paisaje desde el punto de vista de las categorías sociales y del problema de la identidad". *Crónicas del terruño*. Revista del Centro de Integración Territorial. Mendoza. No.1.

(2002^a) "La condición humana" en *Revista UNIVERSUM*. N° 17. Talca. Universidad de Talca. Chile.

(2002b) *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza. EDIUNC.

(2004) "Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana" en Forner Betancourt, R. *Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual*. Madrid. Trotta.

2005. *Mendoza en sus letras y sus ideas*. 2^a edic. Mendoza, Ed. Culturales de Mendoza.

2008. *Para una lectura filosófica de nuestro siglo XIX*. Mendoza. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

2011^a. *Rostros y filosofía de América Latina*. Buenos Aires. Una Ventana.

2011b. "Los Huarpes Millcayac" en Tornello, Pablo J. y otros. *Introducción al Millcayac. Idioma de los huarpes de Mendoza*. Mendoza. Zeta Editores.

Rubinelli, María L. (Comp.) *Nosotros los latinoamericanos. Identidad y diversidad. Homenaje a A. A. Roig*. Jujuy. EdiUnju

2014. *Los relatos populares andinos, expresión de conflictos*. Buenos Aires. Biblos.

2015 "Políticas identitarias" En Biagini, H. *Diccionario del pensamiento alternativo. Adenda*. Buenos Aires. Biblos.

Salas Astràin, Ricardo- 2008. "Hermenéutica" En Biagini, Hugo, Roig, A.A., *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires. UNLa- Biblos.

Tomasi, Jorge. 2014 "De los pastoreos a la casa. Espacialidades y arquitecturas domésticas entre los pastores altoandinos (Susques, provincia de Jujuy)" en A. Benedetti y J. Tomasi (comp.) *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina*. T. II. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. UBA.

Documentos

CELS. (2012). *Derechos humanos en Argentina. Informe 2012*. Buenos Aires. Siglo XXI

Constitución Nacional Argentina.

Convenio 169. OIT.

Ley 26.206/06. Ley de Educación Nacional.

Ley 23.302/1985.

NOTAS

[1] Docente Investigadora Jubilada

[2] Acerca de su concepción como reflejo, alerta sobre el riesgo de caer en la ingenuidad de afirmarlo de manera directa y mecánica.

[3] En el caso de los textos de Adriana Arpini que se incorporan en este trabajo, si bien todos respetan sus ideas, algunos no son citados de manera absolutamente textual, por lo cual no han sido entrecomillados.

[4] La traducción del francés es nuestra. El texto reproduce el Posface d' Arturo Andrés Roig a *Le rêve démocratique de la philosophie d' un rive à l' autre de l' Atlantique*, publicado por Patrice Vermeren en París, Ed. L'Harmattan, s/f.

[5] Expresión que reconoce dos autores. Mientras A. A. Roig, conforme a su presentación en el Encuentro de Morelia, denominaba a su propuesta una ampliación metodológica, Yamandú Acosta - con quien coincidimos- propone considerarla una transformación epistemológica con consecuencias metodológicas. (Acosta, 2013:8).

[6] Guzmán afirma que una de las características del habla de la región surandina es que "los arcaísmos son especialmente abundantes. [En] su perfil lingüístico (...) pesa tanto la oralidad como el silencio, la sobrevivencia del sustrato kechuwa y el apego a una lengua más tradicional y conservadora" (Guzmán F, 1997: 50).

6

APUNTES HISTÓRICO-CONCEPTUALES SOBRE ECOSOFÍA INTERCULTURAL

Alcira Beatriz Bonilla^[1]

RESUMEN

esta contribución se plantea desde un *locus enuntiationis* poco habitual: una ecosofía intercultural nuestroamericana liberadora. En la "Introducción" se la presenta como una variante particular de la corriente filosófica intercultural contemporánea. Seguidamente, y con carácter propedéutico a la temática, se desarrollan algunos aspectos contextuales, históricos y teóricos: 1. fenomenología sucinta de una época truculenta; 2. el silencio como síntoma; 3. otras ontologías; 4. 1972, hacia otra política y otro derecho; 5. por una ecología política; 6. contribuciones contemporáneas. El trabajo concluye con la propuesta de algunas bases programáticas para el despliegue teórico y ético político de una ecosofía intercultural nuestroamericana liberadora.

PALABRAS CLAVE

Ecosofía intercultural nuestroamericana liberadora, fenomenología de época, ontologías alternativas, hitos históricos, bases programáticas

INTRODUCCIÓN

Como autora de esta contribución, aclaro desde el comienzo que mi lugar de enunciación permanente de es el de una filosofía intercultural, no meramente concebida a secas, sino como ecofilosofía intercultural nuestroamericana liberadora. La pertinencia en el título de la palabra "ecosofía" en vez de "ecofilosofía", alude a la vez a una diferencia aparente en la práctica personal y a un enriquecimiento de la experiencia dialógica y ha de quedar debidamente justificada al término del texto en razón de la argumentación desplegada en el mismo.

En este desarrollo teórico se reconoce un vínculo con la corriente de Filosofía Intercultural liderada por el filósofo cubano-alemán Raúl Fornet-Betancourt que data de la última década del siglo pasado y, por tanto, la influencia de las ideas y métodos de trabajo desarrollados por éste y su grupo de investigación radicado en sus comienzos en el instituto de investigación *Missio* de la ciudad de Aquisgrán, Alemania.

La colaboración intelectual sostenida con ellos, a través de la participación periódica en Congresos, publicaciones y otras actividades académicas realizadas en diversas universidades e instituciones académicas del mundo, se vio reforzada desde noviembre de 2017 con la creación de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural (EIFI) y mi integración al núcleo fundador.

Durante una conferencia pronunciada el año pasado Fernet-Betancourt alertó a sus oyentes sobre la situación de que vivimos en una “encrucijada civilizatoria” que se manifiesta, no como “lugar en donde se cruzan dos o más calles o caminos” (según establece el *Diccionario de la RAE*, versión 23.5, para la primera acepción de esta palabra), sino, ateniéndose a la segunda acepción del término^[2], como “una emboscada civilizatoria”, puesto que la imposición hegemónica del modelo civilizatorio monocultural, patriarcal, antropocéntrico, androcéntrico y capitalista neoliberal produce un verdadero “robo de mundo”. Por eso estimaba de importancia mayor la denuncia sin eufemismos de esta emboscada y su lucha contra ella (Fernet-Betancourt 2021a).

Entre los temas clave de la agenda que permitiría superar la “emboscada civilizatoria”, figuran: profundizar la crítica de la epistemología hegemónica haciendo manifiestos “sus mecanismos de reducción de la diversidad cognitiva de la humanidad”; kuschianamente, “volver a la barbarie”, con el fin de mostrar las formas de sustitución “del mundo real como paraje de lugares de diferencias”;

“despertar las cosmologías del mundo” y relanzar un diálogo entre ellas; replantear la cuestión antropológica desde las memorias históricas de los pueblos frente a los intentos de “posthumanización” o “transhumanización” con su ideología de la “descorporalización” del ser humano y del campo social; “desfilosofar la filosofía”, para fomentar el diálogo entre “las múltiples culturas del filosofar o sabidurías”; “desculturizar” la idea de “cultura” y “desteoretizar” las culturas, porque el diálogo entre culturas debe darse entre “culturas vividas”.

Así, en el cumplimiento de estas tareas la filosofía intercultural “nuestroamericana” -como prefiere llamarla la autora de esta contribución- se situaría efectivamente en los tiempos presentes, al asumir “(...) una clara posición ética a favor de la vida digna de todos en equilibrio y paz con la naturaleza, para articularse así orgánicamente con las memorias de liberación y de bondad de los pueblos” (Fornet-Betancourt 2021b: 42). Desde esta perspectiva, señalo que puse la palabra “ecosofía” y no “ecofilosofía” en el título en un sentido intercultural específico que piensa el trabajo dialógico intercultural como: “diálogos con las memorias de las sabidurías del mundo”, no siempre contenidas por soportes escritos y en el formato de las ciencias de origen europeo.

Ante la imposibilidad de exponer de modo amplio las ideas que deseo transmitir en esta conferencia, la he estructurado como un gran argumento que se desarrolla a través de seis pasos o, mejor, estampas en las que se

muestran algunos aspectos contextuales, históricos y teóricos relevantes: 1. fenomenología sucinta de una época truculenta; 2. el silencio como síntoma; 3. otras ontologías; 4. 1972, hacia otra política y otro derecho; 5. por una ecología política; 6. contribuciones contemporáneas. Parafraseando al gran Søren Kierkegaard, el texto concluye de manera propositiva con algunas bases programáticas asumiendo el riesgo de parecer demasiado “edificante”

FENOMENOLOGÍA SUCINTA DE UNA ÉPOCA TRUCULENTA

Aclarado esto paso a reconocer que el título de la introducción “Fenomenología sucinta de una época truculenta”, quizá parezca algo exagerado. El adjetivo “truculento, -a”, es definido por el *Diccionario* de la RAE como aquello “que asusta o produce horror por su excesiva crueldad o dramatismo”. A mi entender, empero, estimo pertinente este adjetivo para calificar la “sindemia”, o conjunto de males que se han adensado en los últimos años, sobre todo a partir del desencadenamiento de la “coronacrisis” provocada por la pandemia agobiante de Covid-19, todavía sin término, sus efectos deletéreos y el añadido tremendo de la guerra en el Este europeo, que suma a otras ya instaladas, y también con secuelas impredecibles por ahora.

En abril del 2020 Ignacio Ramonet en “La pandemia y el sistema mundo”, señalaba que “La humanidad está viviendo -con miedo, sufrimiento y perplejidad- una experiencia inaugural”. Meses más tarde, en *Un virus demasiado humano*, aclaraba Jean-Luc Nancy que “toda experiencia es experiencia de una incertidumbre”; y, por consiguiente, nos lleva fuera de toda programación, nos hace perder el control, suscita un sujeto nuevo, otro “nosotros” (2020: 60). Justamente, a la sensación de perplejidad que provocó y provoca la pandemia ahora sumamos la de la guerra (tanto la real, con su secuela de muertes y horrores, como la mediática, que torna virtuosas la desinformación y la falsificación de los hechos).

Debidas ambas a la carencia de soluciones inmediatas para hacerles frente, ocasionan, además, desaliento. No cabe duda alguna de que esta situación tiene dimensiones insospechadas y alcanzará otras que escapan a nuestra limitada imaginación todavía aferrada a hábitos anteriores, e incidirá por completo en nuestras subjetividades, en nuestros imaginarios y en nuestros modos y mundos de vida.

Sin negar el carácter de “experiencia inaugural” que adjudica Ramonet a esta coronacrisis, a la que se suman las guerras, como dijimos, resulta sólo el emergente y agravamiento de crisis más profundas y antiguas, estructurales, entre las que destaco, entre otras, la crisis ecológica, ambiental y climática, el expolio de los bienes comunes (mal llamados “recursos naturales”), la crisis mi-

gratoria, el exterminio o descuido sistemático de poblaciones indígenas, afrodescendientes u otras minorizadas y la profundización de las desigualdades y del hambre en diversas regiones de la tierra. Nuevamente con Nancy puede afirmarse que este virus “demasiado humano” y producto de la mundialización sólo es síntoma: “La pandemia de la Covid-19 no es más que el síntoma de una enfermedad más grave, que alcanza a la humanidad en su respiración esencial, en su capacidad de hablar y de pensar más allá de la información y del cálculo” (2020:10).

Aún careciendo del don de profecía, la magnitud de lo que está pasando permite inferir que el mundo del futuro próximo será muy diferente de aquél en el que estábamos hace apenas tres años atrás. Por eso que en las “disputas” que genera y debe generar pensar la coronacrisis y la guerra se juega una intensa parte de nuestra supervivencia como especie, pero también de nuestra lucha por el imaginario cultural, vale decir, por nuestro desiderátum de humanidad.

EL SILENCIO COMO SÍNTOMA

El título de este acápite ha sido pensado como referencia y tardío homenaje a *Primavera silenciosa*, texto fundamental del movimiento ecologista. Escrito hace 60 años por la bióloga norteamericana Raquel Luisa Carson (1907-1964) es una temprana denuncia de la devastación

causada por el empleo del DDT. En su primer epígrafe, tomado del poeta inglés John Keats (1795-1831), dice: "Los juncos se han marchitado en el lago, y ningún pájaro canta".

La "Fábula para el día de mañana" del primero de los diecisiete capítulos, escrita en forma de un bello cuento para niños no tiene desperdicio y revela la intención de su autora. Imitando la técnica impresionista, a continuación se reproducen algunos fragmentos de la misma, puesto que la prosa de Carson resulta más elocuente para pintar el contraste entre el antes y el después del empleo del plaguicida fatídico que cuanto pueda decir una síntesis de la misma:

"Había una vez una ciudad en el corazón de Norteamérica donde toda existencia parecía vivir en armonía con lo que la rodeaba. La ciudad estaba enclavada en el centro de un tablero de ajedrez de prósperas granjas, con campos de cereales y huertos donde, en primavera, blancas nubes de flores sobresalían por encima de los verdes campos. (...) La comarca era famosa por la abundancia y variedad de sus pájaros y cuando la riada de las aves migratorias se derramaba sobre ella en primavera y en otoño, la gente llegaba desde grandes distancias para contemplarla. (...) Entonces un extraño agostamiento se extendió por la comarca y todo empezó a cambiar. Algún maleficio se había adueñado del lugar; misteriosas enfermedades destruyeron las aves de corral; los ovinos y las cabras en-

flaquecieron y murieron. Por todas partes se extendió una sombra de muerte. Los campesinos hablaron de muchos males que aquejaban a sus familias. En la ciudad, los médicos se encontraron más y más confusos por nuevas clases de afecciones que aparecían entre sus pacientes. Hubo muchas muertes repentinas e inexplicables, no sólo entre los adultos, sino incluso entre los niños que, de pronto, eran atacados por el mal mientras jugaban, y morían a las pocas horas. Se produjo una extraña quietud. Los pájaros, por ejemplo..., ¿dónde se habían ido? Mucha gente hablaba de ellos, confusa y preocupada. Los corrales estaban vacíos. Las pocas aves que se veían se hallaban moribundas: temblaban violentamente y no podían volar. Era una primavera sin voces. En las madrugadas que antaño fueron perturbadas por el coro de gorriónes, golondrinas, palomos, arrendajos, y petirrojos y otra multitud de gorjeos, no se percibía un solo rumor; sólo el silencio se extendía sobre los campos, los bosques y las marismas. (...) Un ceñudo espectro se ha deslizado entre nosotros casi sin notarse, y esta imaginaria tragedia podría fácilmente convertirse en completa realidad que todos nosotros conoceríamos. ¿Qué es lo que ha silenciado las voces de la primavera en incontables ciudades de Norteamérica? Este libro trata de explicarlo" (Carson 2005: 8-9).

"Un elixir de muerte", se responde la autora a su pregunta y, a lo largo del libro, Carson pone en evidencia los efectos deletéreos causados por el desarrollo de la in-

ductria química de plaguicidas, sobre todo a partir de la producción en gran escala del DDT (diclorodifenil-tricloroetano), cuyas propiedades como plaguicida fueron descubiertas en 1939 y recomendado su empleo por las autoridades estadounidenses en 1957.

Al silencio de esta primavera luctuosa evocada en la obra, siguieron otros similares durante las décadas posteriores hasta el presente, amplificados por el añadido de la complicidad de autoridades, académicos y empresas que engañaron a la sociedad mintiendo sobre los efectos de los productos químicos cuyo uso promocionaban.

A éstos silencios debemos añadir varios más, igualmente cómplices, entre los que cabe mencionar los silencios actuales respecto de las grandes crisis que nos agobian: el hambre, el agostamiento de los bienes comunes, la criminal distribución de la riqueza, la perversión de la democracia en representaciones carentes de legitimidad y el menosprecio de la participación popular, la injusticia social generalizada que cobra sus víctimas especialmente en los más vulnerables: los seres humanos más débiles, los seres vivos no humanos y el ambiente, etc.

OTRAS ONTOLOGÍAS

Para introducir este tema puede ayudar un ejercicio de memoria que nos remonte al 12 de octubre de 1492, fecha del pretendido “descubrimiento de América”, y considerar este acontecimiento como condensación de los “descubrimientos del otro” realizados por los europeos en los comienzos de la Modernidad.

Con expresión acertada, Boaventura de Sousa Santos los ha denominado “descubrimientos imperiales” e indica los tres principales: el “otro” como “diferente” (Oriente), el “otro” como “inferior” (salvaje, bárbaro: los pobladores originarios de América y de África subsahariana), el “otro” como “exterioridad” (la naturaleza). A este modo de considerar “otro” (diferente, bárbaro, externo) todo lo no “mismo” europeoonoramericano^[3], debe sumarse el “imperativo” comtiano, de nítida raigambre cartesiana: *Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir* ^[4].

Tal dispositivo categorial europeoonoramericano impregnó por completo el imaginario moderno y, da razón de la ontología naturalista vigente en gran parte del mundo, así como de las ideologías racistas, científicas y tecnocráticas aún hegemónicas, que, culminando en el neoliberalismo globalizado, han conducido a la crisis ecológica y ambiental actual y precipitado la pandemia de Covid-19.

Entre múltiples textos que tratan este tema, el filósofo Enrique Dussel en un artículo publicado casi al comienzo

de la pandemia (4-4- 2020) en *La Jornada* de México, recordaba la fecha mencionada antes como la de la inauguración del sistema capitalista que, con su ideología moderna eurocéntrica, colonial y patriarcal, fue constituyendo a Europa como centro del sistema-mundo gracias a la violencia conquistadora de sus ejércitos, para culminar, en la producción de la revolución científica en el siglo XVII y de la revolución tecnológica en el XVIII.

En consecuencia, señala Dussel, “el europeo se situó como explotador sin límite de la naturaleza”, -algo que conocemos bien-, despreciando el valor cualitativo de la misma y, en especial, “su nota constitutiva suprema: el ser una ‘cosa viva’, orgánica, no meramente maquínica” (Dussel 2020: 88); no mera cosa extensa y cuantificable.

Hoy, cuando todavía estamos en pandemia y sus efectos deletéreos se ven agravados por los males que acarrea la guerra, resulta más vigente aún, lo que Dussel escribe allí: “La naturaleza no es un mero *objeto* de conocimiento, sino que es el Todo (la Totalidad) dentro del cual existimos como seres humanos”. En consecuencia, el principio fundante de la ética (de las acciones humanas responsables) es el de la afirmación de la Vida en general y de la vida humana “como su gloria”, subraya, porque la Vida (que el filósofo escribe con mayúscula) “(...) es condición de posibilidad absoluta y universal de todo el resto; de la civilización, de la existencia cotidiana, de la felicidad, de la ciencia, de la tecnología y hasta de la religión” (Dussel 2020: 89).

Este modo de entender la *hybris* de la Modernidad ayuda a esclarecer el presente, puesto que, según dice seguidamente, la epidemia de Covid -19 podría interpretarse "(...) como si fuera un bumerán que la modernidad lanzó contra la naturaleza (...) y que regresa contra ella en la forma de un virus de los laboratorios o de la tecnología terapéutica" (Dussel 2020: 89). Para Dussel, esta lectura densa de la experiencia de la necro-cultura en la que la Humanidad se ha visto sumergida durante los últimos cinco siglos no redundará en desesperanza. Por el contrario, apuesta a que ella abra camino para pensar "en una nueva edad del mundo", en la cual la afirmación de la Vida se imponga "(...) por sobre el capital, por sobre el colonialismo, por sobre el patriarcalismo y por sobre muchas otras limitaciones que destruyen las condiciones universales de la reproducción de esa vida en la Tierra" (Dussel 2020: 90).

Ampliando la propuesta liberacionista de Dussel, para realizar esta búsqueda de modo intercultural, necesariamente hemos de volver nuestra mirada hacia las otras ontologías que el pensamiento moderno desplazó y dejó en el olvido, como las analógicas, o intentó aniquilar, como al animismo, por ejemplo. En ellas, de modo inverso a la moderna, está supuesta la relacionalidad estrecha de los seres humanos con los demás seres vivos e, incluso, con sus paisajes, hábitats y con los elementos (tierra, agua, aire, fuego), tal como con erudición antropológica se ve reflejada en los trabajos de Philippe Des-

cola (2012), Eduardo Viveiros de Castro (2010) y Florencia Tola (2012).

Todo esto significa un giro radical desde la orgullosa razón instrumental moderna al mundo de la vida y a las memorias sapienciales de los pueblos y grupos humanos, para tratar de reaprender en el diálogo con saberes que no tienen necesariamente las formas de la ciencia occidental, pero que quizá encierren claves para que nuestro relacionamiento con los seres humanos y los demás seres vivos sea más positivo y feliz.

1972: HACIA OTRA POLÍTICA Y OTRO DERECHO

El año 1972 guarda una significatividad especial para la ecosofía. Del 5 al 16 de junio se celebró en Estocolmo la primera "Cumbre de la Tierra", organizada por el gobierno de Suecia y la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Su denominación original fue "Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano". El cambio de nombre se debió tanto a la presencia masiva de representantes de 113 países, 19 organismos internacionales y más de 400 organizaciones no gubernamentales, como a su relevancia política, cultural y científica, dado que por primera vez en el ámbito público internacional se planteó la cuestión de la crisis ecológica y ambiental y se debatieron medidas y políticas para contrarrestarla.

Los temas tratados y las propuestas de políticas ecológicas y ambientales de la Cumbre de 1972 no surgieron en el vacío, sino que ella producto de una toma de conciencia internacional sobre la problemática en la que decantaron movimientos, denuncias e iniciativas anteriores. Aquí, a modo de ejemplo, sólo hacemos referencia a dos documentos previos de ese mismo año^[5].

El primero, menos conocido y en ese momento de influencia menor, fue el "Mensaje ambiental a los Pueblos y Gobiernos del Mundo" de Juan Domingo Perón, del 21 de febrero de 1972. Ex Presidente de la República Argentina, derrocado por un golpe y exiliado en Madrid, Perón no dejaba de tener autoridad como autor de la "tercera posición" ("en defensa de la soberanía y autodeterminación de las pequeñas naciones") y uno de los gestores del Tercer Mundo.

Por eso se adelanta en unos meses a la conferencia de la ONU y en el documento subraya la necesidad de plantear los problemas internacionales "más allá de lo estrictamente político", porque ellos "(...) entran en la esfera de las relaciones de la humanidad con la naturaleza (Perón 1975: 7).

Consciente del estado de destrucción de los bienes comunes (agua y aire, ante todo), del despilfarro de los países más avanzados en detrimento de los más pobres (aunque ricos en recursos naturales) y del derecho a la supervivencia de todo lo viviente, señala que la transformación necesaria sólo puede realizarse a través de las

acciones de los dirigentes políticos, para concluir: “La humanidad debe ponerse en pie de guerra en defensa de sí misma^[6]” (Perón 1975: 12)^[7].

Días más tarde se publicó *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la Humanidad*, obra encomendada por el denominado Club de Roma^[8] -actualmente existente- a un equipo de diecisiete científicos del Grupo sobre Dinámica de Sistemas perteneciente al Instituto Tecnológico de Massachusetts, dirigido por el Dr. Dennis L. Meadows.

De gran resonancia en ámbitos científicos, ambientalistas y políticos, el libro, que estudia problemas complejos interrelacionados que afectan a la totalidad del planeta (crecimiento demográfico, producción alimenticia, industrialización, agotamiento de los recursos naturales y contaminación), no estuvo exento de críticas sobre todo por el modo en el que se encaraba el crecimiento demográfico.

No es casual que los integrantes del Club de Roma que firmaron la “Presentación” en la edición original, declaren que las conclusiones del estudio “(...) indican que la Humanidad no puede proliferarse a una tasa acelerada y considerar el desarrollo material como su principal objetivo” y que estamos ante una alternativa: “(...) buscar nuevos objetivos para tomar nuestro destino en nuestras propias manos o someternos a las consecuencias inevitablemente más crueles del crecimiento irrestricto” (Meadows *et alii* 1973: 21-22). A cincuenta años de esta

publicación, un nuevo informe del pasado mes de setiembre reafirma los principios y conclusiones de hace medio siglo, acentuando el dramatismo de la situación actual (Dixson-Declève *et alii* 2022).

A la “Cumbre de la Tierra” de Estocolmo siguieron otras dos “Cumbres” notables, la de Río de Janeiro en 1992, con la presencia de 172 países, y la de Johannesburgo en 2002, a la que asistieron representantes de unos 180 gobiernos, celebrándose en 2012 la “Cumbre Río+20”. La conferencia más reciente, del 6 al 18 de noviembre de este año, fue la CAP 27 sobre cambio climático realizada de modo mixto (presencial y virtual) en Sharm el-Sheij, Egipto, que contó con la participación de unas 33.000 personas.

Es larga la lista de las conferencias internacionales que en estos cincuenta años se centraron en estos temas, principalmente sobre del clima. Sus resultados, empero, más allá de documentos sobre consensos mínimos, distan de ser los esperables. Es de justicia señalar que hay numerosas legislaciones locales que hacen lugar a derechos especiales de los animales, del ambiente, etc., y, no olvidar las Constituciones Nacionales de Bolivia (2009) y Ecuador (2008). Sin embargo, la “Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra” de 2010 todavía no ha sido todavía adoptada por la ONU, a pesar de la recomendación de Evo Morales en 2012.

Todo indica que las crisis a las que intentaron hacer frente estas conferencias se han ido agravando en el

transcurso del tiempo y, agudizadas durante la pandemia, parecen conducir a una catástrofe en el corto plazo. Entre las voces más autorizadas para señalarlo, elijo la del investigador uruguayo Eduardo Gudynas, perteneciente al Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES), de quien cito, a modo de ilustración, un párrafo truculento (para emplear el adjetivo del primer acápite:

“Bajo la pandemia tampoco se revertieron los problemas planetarios. Las emisiones de gases invernadero y el cambio climático siguen su marcha poniendo en riesgo a todos los ecosistemas, y desencadenando alteraciones, por ejemplo en regímenes de lluvia o en la temperatura, que ponen en cuestión la viabilidad de nuestra especie. La antropización de los ambientes naturales afecta a todos los rincones del planeta; al menos un millón de especies de fauna y flora enfrentan la extinción. Se sigue promoviendo una agropecuaria intensiva, que utiliza agroquímicos, y que multiplica los impactos ambientales. Cambios en unas dinámicas ecológicas pueden encadenar consecuencias catastróficas en otras, algunas irreversibles, a medida que se rebasan los puntos de inflexión ecológica. En resumen: el planeta está muriendo” (Gudynas 2021: 109).

POR UNA ECOLOGÍA POLÍTICA

Como en una contribución breve resulta muy difícil siquiera esquematizar la intensa producción textual vinculada con los debates sobre cuestiones ecológicas y ambientales, así como sobre el espinoso tema del desarrollo sostenible y las políticas adecuadas para lograrlo a nivel global, regional y local, de las últimas cinco décadas, en este apartado sólo voy a destacar las principales contribuciones de la "Ecología Política", una de las vertientes más fructíferas de estos debates, que se presenta como versión ecológica de la Economía Política de raíz marxista, asume la crítica de la condición colonial y recurre a una revisión y valorización de los saberes tradicionales negados por la ciencia moderna europea.

Héctor Alimonda, uno de sus mayores representantes en nuestro subcontinente, se sustrae a la tentación de pensar la Ecología Política como nueva disciplina, y, contra la especialización cada vez mayor, la propone "(...) como un espacio de confluencia, de interrogaciones y de alimentación mutua entre diferentes campos del conocimiento científico" (Alimonda 2005: 67), que, a su vez, implica una epistemología política, vale decir, "(...) una reflexión sobre el poder y las racionalidades sociales de vinculación con la naturaleza" (Alimonda 2005: 69).

Según recuerda el autor, el rótulo de *Politische Ökologie* o *Political Ecology* comenzó a emplearse a comienzos de la década de 1970, destacando, entre varios ante-

cedentes valiosos que señala, la fundación en 1991 de la prestigiosa revista *Ecología Política*, dirigida hasta la fecha por el economista catalán Joan Martínez Alier, buen conocedor de América Latina y descubridor de la “Economía Ecológica” como alternativa a la Economía Política. Tras una muy argumentada discusión crítica de las definiciones de Ecología Política de este estudioso y la del colombiano Arturo Escobar, concluye en una de elaboración propia que contiene y supera las dificultades de las anteriores:

“Intentaremos definirla como la articulación compleja y contradictoria entre múltiples prácticas y representaciones (incluyendo diferentes sistemas de conocimiento y dispositivos topológicos), a través de la cual diferentes actores políticos, actuantes en distintas escalas (local, regional, nacional, internacional), se hacen presentes, con efectos pertinentes y con diferentes grados de legitimidad, colaboración y/o conflicto, en la constitución de un territorio y en la gestión de su dotación de recursos naturales” (Alimonda 2005: 76).

Los representantes de la Ecología Política Latinoamericana, además de esclarecer importantes cuestiones teóricas sobre los vínculos entre ambiente, economía y poder, la discusión sobre la viabilidad del capitalismo y de revalorizar saberes y prácticas de comunidades originarias y tradicionales, han realizado estudios valiosos sobre desarrollo sostenible, historia ambiental regional, cultivos

transgénicos, la contaminación del aire y del agua, la pesca, el uso de los bienes comunes, minería, el hambre y la producción de alimentos para exportación, las reservas naturales, etc. (Alimonda 2002, 2006, 2010).

Como ejemplo de lo enunciado, baste señalar que en el artículo citado en primer término, Alimonda no sólo historiza el concepto de Epistemología Política y aborda la cuestión de su delimitación epistemológica, sino que trabaja el caso de las regiones forestales de Brasil como paradigmático de los problemas de apropiación, acceso y uso del recurso forestal, en parte patrimonio colectivo de pueblos indígenas que apelan a sus derechos sobre ellos contemplados por la legislación brasileña.

Entre estos problemas se mencionan: la escasa implantación de mecanismos de certificación forestal que garanticen el manejo forestal en un área determinada, la expansión del "desierto verde" (forestación implantada) que implicó el despojo a comunidades tradicionales y su condena a una vida miserable, la expansión del cultivo de la soja transgénica en el "arco de desmatamento", con iguales consecuencias, además del deterioro ambiental y ecológico y la agonía de las economías y mercados locales y, como remate, la Inicitiva para la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA), trazado de grandes vías de comunicación, que fue aprobado por diez gobiernos sudamericanos y respaldado por el BID; si bien se realizó sólo parcialmente, sus principales víctimas, a entender de Alimonda son la naturaleza sudame-

ricana y los sectores más marginados de sus poblaciones rurales (Alimonda 2005: 77-78).

Apartándonos un poco de la Ecología Política, se puede señalar que uno de los textos pioneros para iniciar la búsqueda de una ampliación ecológica y ambiental del marxismo es, sin duda, *Condiciones de supervivencia de la humanidad* (1985) del gran estudioso de Karl Marx, del marxismo y de la teoría crítica Iring Fetscher, quien rastrea en esas fuentes para mostrar otra forma posible del progreso socialista. A entender de este autor, según la intención de Marx, una sociedad emancipada también lo está del impulso hacia la permanente reproducción y acumulación del capital, que pone en peligro el ambiente y la salud de las personas (Fetscher 1988: 135). Retornando a las discusiones latinoamericanas sobre cuestiones ambientales y ecológicas, se recomienda la lectura del *dossier* sobre *Marxismo ecológico* publicado por la revista *Herramienta* en 2013, que aún conserva actualidad (Castro H. 2013).

En una tónica bastante similar a las anteriores, pero con énfasis en el perfeccionamiento epistemológico, se encuentran las investigaciones del matemático y epistemólogo argentino Silvio Funtowicz, quien, con el matemático británico Jérôme Ravetz, publicó en 1990 en Argentina sus teorías sobre una ciencia posnormal bajo el título *Epistemología política. Ciencia con la gente* (libro posteriormente reeditado), que contemplan la posibilidad de una democratización real de las prácticas científi-

cas, así como la necesaria inclusión de la incertidumbre, el error y los valores en los modelos científicos para que éstos puedan efectivamente hacerse cargo de los mayores problemas de la humanidad actual: “La tarea colectiva más grande que hoy enfrenta la humanidad concierne a los problemas de riesgo ambiental global y a los de la equidad entre los pueblos” (Funtowicz, Ravetz 2000: 21).

CONTRIBUCIONES CONTEMPORÁNEAS

Dos documentos recientes del Papa Francisco y los libros publicados por el Dr. Ricardo Juan Gómez en estos dos últimos años merecen un apartado especial en esta contribución; ambos, por sus aportes teóricos y docentes; y los del Papa, por su enorme proyección y repercusiones internacionales.

Dada la proyección mundial del magisterio del Papa Francisco y la importancia de sus recientes intervenciones en materia ecológica y ambiental, merecen atención particular su carta encíclica *Laudato Si'* del 24 de mayo de 2015 y la exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonia* (12 de febrero 2020).

El título del primer documento pontificio se completa con la frase “sobre el cuidado de la casa común”. Ante el deterioro ambiental global, Francisco propone un “desarrollo sostenible e integral” e intenta con su Encíclica “entrar en diálogo con todos acerca de nuestra casa común”, la Tierra, que califica de hermana y madre, citan-

do el primer verso del grandioso *Cántico de las criaturas* de Francisco de Asís. La apuesta por un “antropocentrismo débil”, profundamente relacional, queda manifiesta en el segundo párrafo del documento, que merece un desglose especial. Comienza subrayando el daño provocado a la tierra por el uso y abuso irresponsable de ella por parte de una humanidad que, olvidando “que nosotros mismos somos tierra”, se creyó propietaria de sus bienes, oprimiéndola y devastándola, y estima que tal violencia se hace evidente “en los síntomas de la enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivos”. Entre los párrafos 3 a 9 relea la doctrina de los Papas precedentes y del Patriarca Bartolomé, para dedicar luego otros tres a la figura de San Francisco de Asís como testimonio de una “ecología integral” (desarrollada en el capítulo cuarto) y exponente de un pensamiento analógico y celebratorio.

En el párrafo 16 se enumeran algunos ejes transversales a los seis capítulos del texto, que bien pueden ser considerados los temas generales más importantes y en los que se advierten sesgos de originalidad respecto de otras formas de encarar estas cuestiones:

“(...) la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta, la convicción de que en el mundo todo está conectado, la crítica al nuevo paradigma y a las formas de poder que derivan de la tecnología, la invitación a buscar otros modos de entender la econo-

mía y el progreso, el valor propio de cada criatura, el sentido humano de la ecología, la necesidad de debates sinceros y honestos, la grave responsabilidad de la política internacional y local, la cultura del descarte y la propuesta de un nuevo estilo de vida" (Francisco 2015: 15).

Entre las expresiones privilegiadas por Francisco en la Encíclica se encuentra la categoría de "bienes comunes", aún en discusión, empleada para designar aquellos bienes que no deberían ser considerados ni privados ni públicos, sino disponibles para el uso común en tanto condicionantes esenciales de la vida (Calvo 2017: 147-160). Implícita en todo el texto, su empleo explícito refuerza el dramatismo con el que en el capítulo primero ("Lo que le está pasando a nuestra casa"), son tratados los problemas contemporáneos del cambio climático, del agua y de la pérdida de biodiversidad, entre otros. En este sentido, el Papa es taxativo. Así dice en el párrafo 23: "El clima es un bien común, de todos y para todos".

Otro de los bienes comunes gravemente amenazado es el agua potable indicándose expresamente dos cuestiones extremas, además de la falta de agua en numerosas regiones: la mala calidad del agua disponible para los pobres y la tendencia a privatizar su uso, convirtiendo a este bien común o recurso natural en mercancía regulada por las leyes del mercado. Si bien el "derecho humano al agua" quedó explicitado ya en noviembre del

2002 en la Observación General N°15 del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, como “indispensable para una vida humana digna” y en 2010 la Asamblea General de la ONU lo reconoció en su Resolución 64/292, en el párrafo 30 de la Encíclica se subraya no sólo su carácter de bien común, sino el de condición para el ejercicio de los demás derechos humanos: *“el acceso al agua potable y segura es un derecho humano básico, fundamental y universal, porque determina la sobrevivencia de las personas, y por lo tanto es condición para el ejercicio de los demás derechos humanos”*. Por consiguiente, negar el derecho al agua a los más pobres, continúa: *“es negarles el derecho a la vida radicado en su dignidad inalienable”*.

Entre los párrafos 32 y 42 se trata la cuestión de la pérdida de la biodiversidad con gran cuidado y solvencia, recurriendo a hechos y argumentos de tipo biológico, económico, estético, social, político y teológico, con tales matices que su desglose y análisis podría llevar muchas páginas. El principio relacional preside estas páginas: *“Porque todas las criaturas están conectadas, cada una debe ser valorada con afecto y admiración, y todos los seres nos necesitamos unos a otros”* (Francisco 2015: 34). Entre otros aspectos notables, se reafirma el valor intrínseco de las especies vegetales y animales, muchas de las cuales desaparecen por una acción humana a la que *“no tenemos derecho”*, así como no tenemos derecho a intervenir tecnológicamente los ecosistemas, pro-

vocando daños irreparables y destruyendo la riqueza y belleza del mundo. También se alerta contra los intentos de internacionalización de las zonas de mayor biodiversidad del mundo, que ponen en riesgo las soberanías nacionales y someten a sus poblaciones.

Esta preocupación por el cuidado del ambiente y de la biodiversidad no va en desmedro del reconocimiento, de raíz teológica, de la dignidad especialísima de las personas, que conduce al Papa a expresar su preocupación por la calidad de vida y la felicidad de los seres humanos más débiles, que "son la mayor parte del planeta". Por eso, como se dice en el párrafo 49: "no podemos dejar de reconocer que *un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social*, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar *tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres*".

Por eso, a la deuda externa de los países pobres contrapone la deuda ecológica que los países ricos tienen con éstos (al menos desde el "descubrimiento" de América, añadimos nosotros, cuando empezó el festín de la "acumulación originaria" que hizo posible el triunfo universal del capitalismo).

En consecuencia, se plantea la existencia de *responsabilidades diversificadas* y la necesidad de crear un sistema normativo con vigencia internacional, para asegurar la existencia de los ecosistemas, "(...) antes de que las nuevas formas de poder derivadas del paradigma tec-

noeconómico terminen arrasando no sólo con la política sino también con la libertad y la justicia” (Francisco 2015: 43).

Entre el 6 y el 27 de octubre de 2020 se celebró en Roma el Sínodo de los obispos para la región Pan-Amazónica que concluyó con el texto *Amazonia: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*. En la Exhortación *Querida Amazonia* el Papa invita a leer el documento conclusivo y elabora una reflexión en la que encarna en la realidad amazónica “una *síntesis* de algunas grandes preocupaciones que ya expresé en mis documentos anteriores” (Francisco 2020:3). Con vuelo utópico y poético, Francisco va enhebrando su pensamiento al hilo de numerosas referencias poéticas de origen amazónico y latinoamericano y lo expresa en forma de cuatro “sueños”: el social de “una Amazonia que integre y promueva a todos sus habitantes para que puedan consolidar un ‘buen vivir’”, el cultural que abra espacio intercultural a los derechos de los pueblos y de sus culturas, el ecológico, articulando saberes ancestrales para salvar, contemplar y celebrar la Amazonia, y el eclesial, que, en actitud de valoración respetuosa de la “mística indígena” [9], implica un cristianismo inculturado en los saberes ancestrales, con una liturgia renovada y profundamente comunitario.

Una mirada atenta a la totalidad de la producción de Ricardo J. Gómez^[10], filósofo argentino destacado en el campo de la filosofía de las ciencias, lo muestra como un

pensador original, que, involucrado en las discusiones del campo teórico de su especialidad, no dejó de percibir y de manifestar los compromisos ético-políticos de las ciencias y de las teorías sobre éstas, así como su cercanía a formas más bien interculturales de la Filosofía de la Liberación (Bonilla 2022: 247-272).

Contra la idea del fin de la historia, cara al Neoliberalismo porque es consistente con la del *status quo* de la economía actual, sostiene Gómez que en América Latina se observan signos de rechazo y cambio (“estamos moviendo su rueda nuevamente”) (Gómez 2020:173). En sus conferencias, clases y escritos más recientes propone que el despliegue de esta agencia se realice bajo la forma de una “ecosofía liberadora radical”. La fundamentación teórica que elabora se asienta en años de crítica epistemológica del modelo neoliberal, en una idea pluralista de las ciencias y en la impronta liberadora; por ello, afirma, esta ecosofía necesariamente “tiene a la filosofía política como parte de ella y a la ética como su centro” (Gómez 2021: 189).

Los aspectos esenciales de tal “ecosofía liberadora radical”, a entender de Gómez, se condensan en ocho principios-normas que se sintetizan aquí del modo siguiente: 1) rechazo a la dicotomía seres humanos/naturaleza “en favor de una imagen relacional totalizadora” (Gómez 2021: 187); 2) igualitarismo biosférico, entendido como igual respeto por todas las formas de vida; 3) defensa de la diversidad, en tanto mejora la capacidad

de supervivencia de nuevas formas de vida, y de la simbiosis, como habilidad para coexistir; 4) defensa del anti-clasismo; 5) eliminación de la polución y de la destrucción de recursos; 6) rechazo del dilema “crecer o morir” como dinámica del desarrollo económico y creación de economías alternativas; 7) aceptación del principio de complejidad en economía, para estatuir la subordinación de las economías complejas a criterios ético-ecológicos y defender la variedad integrada de modos de vida agrícola, industrial, especializado o no especializado, intelectual y manual ; 8) aceptación del principio de autonomía, que enfatiza la autonomía local y la descentralización.

Definida como “(...) filosofía consistente y funcional a una defensa sustentable del medio ambiente en todos sus aspectos y dimensiones” (Gómez 2021: 185), hoy la “ecosofía liberadora radical” se inscribe en y es parte imprescindible de una filosofía liberadora auténticamente nuestroamericana (Gómez 2021: 190). Siguiendo a Enrique Dussel, señala que el principio material de esta ética ecosófica se convierte en el núcleo ético del principio material crítico político: “Debemos en todo actuar de tal manera que la vida del planeta Tierra pueda ser una vida perpetua” (Dussel 2006: 104, *apud* Gómez 2021:191), que debe complementarse con la vigencia de un principio económico normativo que imponga la necesidad de alternativas plurales al paradigma económico reinante para que sea posible efectivizar el principio material crítico político.

“Sureando”, al modo como lo hicieron otros dos grandes filósofos de la Liberación argentinos, Rodolfo Agoglia y Arturo Roig, con los que Gómez colaboró ampliamente, concluye su convocatoria ecosófica ético-política liberadora enarbolándola como propuesta utópica de futuro de liberación integral realizable para América Latina, en primer término, y con extensión planetaria: “La ecosofía es la filosofía para ese lugar utópico; para el lugar de lo que es nuevo en el futuro, requerido por lo que es el presente, al cual queremos superar como condición de nuestra propia supervivencia humana” (Gómez 2021:192).

BASES PARA UNA ECOFILOSOFÍA INTERCULTURAL NUESTROAMERICANA LIBERADORA

Para finalizar esta contribución y tomando en cuenta los momentos y antecedentes referidos, se enlistan los algunos elementos indispensables con el deseo de que ellos contribuyan a la construcción teórica y práctica de una ecofilosofía intercultural nuestroamericana liberadora desde un paradigma relacional que se viene gestando en múltiples instancias teóricas y en las prácticas del buen vivir de nuestros pueblos:

1. Privilegiar prácticas de un “sentipensar” [\[11\]](#) atento a los saberes populares y a las razones del corazón y del hambre, contra el predominio de ciencias y teorías dominadas por la razón monológica (antropo-, andro- y etnocéntrica) instrumental occidental (sin llegar al rechazo absoluto de las mismas, cuando puedan ser empleadas sus conclusiones, habida cuenta de los límites que encierran).

2. Revalorizar las ontologías relacionales de los pueblos originarios y sus posibles aportes a una más rica comprensión de la vida y de la diversidad de sus manifestaciones, relativizando la ontología naturalista prevaleciente en Occidente y sus periferias (Descola 2012).

3. Recuperar las memorias de Humanidad de los pueblos, presentes en sus tradiciones culturales, en la convicción de que éstas “(...) representan caminos recorridos que no podemos obviar si queremos tener acceso a la vida esperanzada acumulada de la humanidad y aprender de ella” (Fornet-Betancourt 2014: 45), y sacar del olvido o del ostracismo sus saberes y lenguajes (incluidos sus saberes simbólicos y rituales, así como sus saberes “del hacer”), para resañar los efectos alienantes de la imposición de epistemologías sesgadas y del epistemicidio,

4. Sostener la primacía de una ética heterónoma de nuevo cuño, sea en la línea dusseliana de la Filosofía de la Liberación (Dussel 1998), o en la línea de una “filosofía del concernimiento” intercultural y del “reconocimiento crítico” (Fornet-Betancourt 2002, 2011), o en la de una lectura en clave intercultural de la ética de la responsabilidad levinasiana (Rabinovich 2017: 7-14), contra éticas de la autonomía o utilitaristas que en varias de sus versiones contemporáneas redundan en posiciones autocentradas, egoístas y racistas.

5. Investigar y promocionar modelos alternativos de economías sostenibles consistentes con el “buen vivir” de los grupos humanos y de los vivientes no humanos, para atenuar los efectos del Neoliberalismo exterminador de bienes comunes y poblaciones enteras en beneficio exclusivo de capitales monopólicos, pero también de formas del desarrollismo que postergan el cuidado de los seres humanos y de los vivientes en aras de un pretendido “saneamiento” de las economías “en desarrollo” y de su crecimiento posterior (nunca alcanzable).

6. Promover culturas de “convivialidad”, vinculantes de los seres humanos en sus prácticas de circulación (incluidas migraciones internas y externas), trabajo, producción y empleo de

los bienes, siguiendo el ejemplo de las culturas comunitarias anteriores y actuales, como antídoto contra las formas estandarizadas de relacionamiento, promovidas activamente por las agencias de medios y propaganda del capitalismo globalizante, que conducen al solipsismo y a la fragmentación de los lazos familiares, comunitarios, sociales y políticos, así como a la separación con los demás seres vivientes.

7. Bregar por una universalidad “de horizonte”, en continua expansión debido a las constantes aspiraciones de verdad y de universalidad de los pueblos (Bonilla 2008: 373-374), que incluye, como parte sustantiva suya, la construcción de una universalidad dialógica y práctica, concebida como paz y hermandad en las diferencias o, para decirlo con palabras de Fornet-Betancourt, “como un método para fundar una convivencia solidaria bajo las condiciones de una humanidad plural” (Fornet-Betancourt 2013: 34). Tratándose, entonces, de una universalidad cualitativamente diferente, se impone, por consiguiente, el rechazo de toda universalidad que tenga pretensiones de *a priori* lógico homogeneizador de la teoría y de las prácticas de buen vivir de las comunidades humanas, cuya cara actual es el Neoliberalismo casi hegemónico.

8. Investigar las bases y alcances de una noción de justicia contextual, intercultural y eco-centrada que reconoce los derechos humanos y, en especial, los derechos culturales y los de todos los seres vivos como “derechos del otro” (víctima, olvidado, expoliado, etc.) y, en razón de ello, universalmente obligantes, vale decir, integrando un sistema de justicia (Fornet 2014: 47-60). Recordando palabras del filósofo chileno Ricardo Salas Astraín, esta justicia intercultural y contextual no es sólo válida para los seres humanos, sino también para todos los seres vivos (Salas 2015: 34-35). Esto significa que tales formas de derecho alternativo al hegemónico en Occidente, como corolario práctico, han de posibilitar el avance “(...) en el proceso de justificación de los derechos por parte de todos los actores y pueblos involucrados” (Salas 2019: 320); vale decir, que han de realizarse acciones para que sea posible la adopción jurídica de tales derechos y su implementación judicial, política y social. En relación con esto, se hace igualmente indispensable bregar por la mayor ampliación posible de la ciudadanía, acabando con formas mostrencas de la misma y dando lugar a las “ciudadanías interculturales emergentes” (Bonilla 2013: 7-38; 2020: 263-276), que reclaman mayor participación en las actuales democracias

elitistas (principalmente grupos constituidos por personas migrantes, de pueblos originarios y afrodescendientes).

9. Al pronunciarse contra todo antropocentrismo, esta ecosofía sólo reconoce como la diferencia característica de los seres humanos respecto del resto de los vivientes la posibilidad de un desarrollo tal del conocimiento, de la sensibilidad y de la voluntad, que los habilita para asumirse como responsables por la vida y el buen vivir de todos los vivientes y la protección del ambiente y de los bienes comunes^[12]. Con esto, no sólo se propicia el reconocimiento legal como derechos intrínsecos e intangibles de los derechos de los seres vivos no humanos y los derechos de la naturaleza en los niveles estatales nacionales (Médici 2020) y en los internacionales, sino que se busca una efectiva deconstrucción de la dicotomía humanidad (cultura) / naturaleza. Con ello se pretende volver la mirada a modos de vida mejor integrados con los animales no humanos y las plantas, así como con los seres inanimados (estilos propios de muchos pueblos originarios y de otras comunidades de Nuestra América), para investigar formas de conocimiento, expresión, relación y comunicación de los seres no humanos entre sí y con los humanos, que permitan lograr polílogos intercultu-

rales amplios y efectivizar mejor la realización de derechos.

10. Por último, abogar por el reconocimiento de los derechos “ecoculturales”, como derechos inalienables propios no de individuos vivientes aislados, sino de las denominadas “identidades ecoculturales”. Dada la novedad del tema, en las conclusiones de este trabajo se esclarecen ambas nociones de derechos ecoculturales y de sus sujetos, las identidades ecoculturales, fuera de la enumeración y como parte conclusiva de la colaboración.

En el estado actual de las investigaciones sobre el tema, ha parecido adecuado recurrir a un trabajo de Mónica Pérez Marín y Sergio Cruz Hernández, quienes sintetizan de modo esclarecedor las nociones de “identidades ecoculturales” y de “derechos ecoculturales”. Para ello, se atienden a algunos lineamientos brindados por el ecofenomenólogo norteamericano David Abram, a su vez discípulo de Maurice Merleau-Ponty. Esto les permite llamar la atención sobre los orígenes y las manifestaciones corporales humanas y no humanas de este tipo de identidades, en tanto los cuerpos se consideran puerta de entrada al campo de la experiencia, a lo común y a lo intersubjetivo.

Así, partiendo de estas bases teóricas, componen la siguiente definición de “identidad ecocultural”: “Por IE

entendemos las interacciones materiales y simbólicas (...) que se presentan a modo de percepciones, entre seres humanos y no humanos, en un contexto situado e históricamente permeado por condiciones de desigualdad y desequilibrio" (Pérez Marín, Cruz Hernández 2020: 295). Lo más interesante de esta definición no es sólo el recurso a la noción de interacción, que denota la participación de más de un agente y de agentes de diversas especies (vale decir, agentes humanos y no humanos), sino su componente cognitivo complejo, igualmente atributo de humanos y no humanos.

En este sentido, la noción se completa con la información de que tales interacciones afectan de manera recíproca tanto el estado físico (material) de los individuos que interactúan, como el sentido y el significado de la interacción misma. Si bien parece obvio, resulta necesario señalar para evitar malentendidos que, cuando se consideran las "identidades ecoculturales" en modo alguno se hace referencia a entidades estáticas, sino a entidades casi siempre en procesos de cambio y de transformación, a veces en circunstancias dramáticas y con amenaza de extinción, sobre todo porque debido al avance de las formas de explotación y/o desarrollo capitalista van cambiando las condiciones materiales y simbólicas en cada lugar. En consecuencia, desde un punto de vista socioecológico, son, indudablemente, "identidades en disputa" en las que se dan dinámicas de resistencia y/o adaptación a los cambios materiales y simbólicos,

tanto relacionados con procesos de privatización, y globalización de los mercados, como con las intervenciones de grupos ambientalistas que, al operar desde ideologías conservacionistas y preservacionistas, eliden el componente social, histórico y cultural de las comunidades (Pérez Marín, Cruz Hernández 2020: 295). A tales procesos cabría sumar las políticas estatales (o su ausencia) y también acciones delictivas de incautación de tierras, persecuciones, robos de bienes, etc., de las que tenemos noticia a diario.

La rica existencia de estas “identidades ecoculturales”, permite afirmar que el nombre de “derechos ecoculturales” parece adecuado para rotular un derecho emergente que garantice la existencia de aquellas comunidades integradas por seres humanos (sean de pueblos originarios, afrodescendientes, u otros) y otros vivientes y no vivientes que han logrado identidades ecoculturales positivas, vale decir formas de “buen vivir” con las que se identifican y por lo tanto aspiran a que el resto de la sociedad las reconozca y respete.

En algunos estudios interculturales se encuentra la denominación de “derechos bioculturales”, (Rodríguez y Morales 2020). Allí se definen los “derechos bioculturales” como aquellos “(...) que conectan las comunidades, la tierra y sus ecosistemas a través de los derechos territoriales de propiedad tradicional” (Bavikatte y Bennett 2015: 15). Según Rodríguez y Morales, tales derechos bioculturales “(...) concilian los derechos de la naturaleza

con los derechos de los pueblos y comunidades a gestionar su territorio de manera sostenible” (Rodríguez y Morales 2020:103).

Si bien compartimos la perspectiva intercultural y el ecocentrismo, la preferencia por la denominación de “derechos ecoculturales” en este trabajo deriva de una consideración atenta a la etimología del neologismo “ecoculturales” y parece más adecuada. Este término proviene de un prefijo de origen griego: “eco”, que evoca el término griego “oikos” (“casa”, “morada”) y, en una mirada actual, connota la Tierra, la “casa común”, y de un segundo elemento, “culturales”, derivado del latín “cultura”, que bien puede ser traducido como “cultivo” o “cuidado”.

De este modo, cuando se habla de derechos “ecoculturales”, se apela al derecho a un “buen vivir” en plenitud, en el cuidado activo de la casa común y de las comunidades de vivientes que la habitan y a la consiguiente responsabilidad por su vigencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alimonda, H. (comp.) (2002). *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía*. Buenos Aires, CLACSO.

_____ (2005). “Paisajes del Volcán de Agua (aproximación a la Ecología Política latinoamericana)”. En, Héctor Alimonda; Clélia Parreira (Org.), *Políticas Públicas Ambientais Latino-Americanas*. Brasília: Flacso-Brasil /Editorial Abaré, pp. 65-80.

_____ (comp.) (2006). *Los tormentos de la materia*. Buenos Aires: CLACSO.

_____ (coord,) (2010). *La naturaleza colonizada. Ecología Política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Ciccus-CLACSO.

Bavikatte, K.; Bennett, T. (2015) "Community stewardship: the foundation of biocultural rights". *Journal of human rights and the environment* 1, pp 7-29.

Bonilla, A. (2008). "El 'Otro': el migrante". En Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.), *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung*, pp. 366- 375. Aquisgrán, Verlagsgruppe Mainz in Aachen.

_____ (2013). "Ciudadanías interculturales emergentes". En Cullen, C., Bonilla, A. (Eds.), *La ciudadanía en jaque, II. Ciudadanía, alteridad y migración*, pp. 7-38. Buenos Aires, La Crujía.

_____ (2020). "La 'hora' de las ciudadanías interculturales emergentes". En M. Maesschalck, et alii, *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*. Santiago de Chile, Ariadna Ed., pp. 263-276.

_____ (2022). "La Filosofía de las Ciencias como Filosofía de la Liberación. Una lectura intercultural nuestroamericana a textos de Ricardo J. Gómez". En Scarano, E. (Compilador), *Racionalidad política de las ciencias y de la tecnología. Ensayos en homenaje a Ricardo J. Gómez*, Buenos Aires / Los Ángeles, Argus-a, pp. 247-272.

Calvo, C. (2017). "Laudato Si' y economía de los bienes comunes". En: Grupo Farrell, *Ladato Si'. Lecturas desde América Latina. Desarrollo, exclusión social y ecología integral*. Buenos Aires, Ciccus, pp. 147-160.

Carson, R. (2005). *Primavera Silenciosa*. Barcelona: Crítica.

Castro H., G. (comp.) (2013). *Lecturas sobre marxismo ecológico. Una lectura parcial para estudiantes y colegas. Herramienta: Marxismo ecológico.* Julio 2013.

Comité de Naciones Unidas de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (2002). *Observación General No. 15. El derecho al agua.* Noviembre de 2002.

Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura.* Buenos Aires: Amorrortu.

Dixson-Declève, S.; G., Owen; Ghosh, J.; Randers, J. et alii (2022). *Earth for all: a survival guide for humanity: a report to the Club of Rome (2022) fifty years after The limits of growth.* Gabriola Island (Ca.): New Society Publishers.

Dussel, E.. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión,* Madrid: Trotta.

_____ (2004) "Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la Filosofía de la Liberación)". En : Fornet-Betancourt, R. (Ed.) *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual,* Madrid: Trotta, pp. 123-160.

_____ (2020). « Cuando la naturaleza jaquea la orgullosa Modernidad ». En: Aguilar, Y. et alii, *Capitalismo y Pandemia.* Filosofía Libre, pp.87-90.

Fals Borda, Osvaldo (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina.* Antología y presentación Víctor Manuel Moncayo. México / Buenos Aires: Siglo XXI / CLACSO.

Fornet-Betancourt, Raúl (2002). *Modele befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte,* Frankfurt a. M. / London: IKO.

_____ (2011). *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento,* Temuco: Ediciones UC Temuco.

_____ (2013) "Introducción. Universalidad como convivencia, o un intento de redefinir la cuestión de la universalidad desde la filosofía intercultural. Tesis". En: Fornet-Betancourt, R.; Schelkshorn, H.; Gmainer-Pranzl, F. (Hrsg.) (2013). *Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität. Philosophische Grundlagen und politische Perspektiven*. Aquisgrán, Wissenschaftsverlag Mainz, pp. 27-35.

_____ (2014). Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.

_____ (2021a). "50 años de filosofía de la liberación". ASOFIL, *Presente y futuro de la Filosofía de la Liberación, 19-09-2021*. Buenos Aires: Ciccus (en prensa).

_____ (2021b). "Historia y tareas de la filosofía intercultural en América Latina". En José Rafael Rosero Morales (comp.). *Desafíos para una filosofía intercultural nuestroamericana*. Popayán : Universidad del Cauca, pp.25-44.

Funtowicz, S.; Ravetz, J. (2000). La ciencia posnormal. Ciencia con la gente. Barcelona: Icaria.

Francisco, Papa (2015) *Encíclica Laudato Si' del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano: Dicastero per la comunicazione, Librería Editrice Vaticana.

_____ (2020) Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia del Santo Padre Francisco al pueblo de Dios y a todas las personas de buena voluntad. Ciudad del Vaticano: Dicastero per la comunicazione, Librería Editrice Vaticana.

Goldsmith, E.; Allen, R.; Allaby, M.; Davoll, J.; Lawrence, S. (1972). "A Blueprint or Survival". *The Ecologist*, v. 2, n. 1, January 1972.

Gómez, R. J. (2020). El fin de la ciencia, la historia y la modernidad. Una mirada crítica. Buenos Aires: Ciccus.

_____ (2021). Tecnología y sociedad. Una filosofía política. Buenos Aires: Ciccus.

Gudynas, E. (2021). "Necropolítica: la política de dejar morir en tiempos de pandemia". *Palabra Salvaje*, N° 22, pp. 100-123.

Jonas, H. (1984) El principio responsabilidad. Barcelona: Herder.

Meadows, D. H.; Meadows, D. L.; Randers, J.; Behrens III, W. (1973). *Los límites del crecimiento*. Prólogo de Víctor L. Urquidí. México: FCE.

Medici, A. (2020). "Alteridades radicales y derechos emergentes: ecológica de la liberación, derechos de la naturaleza", Cuadernos de ASOFIL, Seminario principal 2020: El imaginario cultural, disputas por la construcción de sentido. Séptima reunión. Jornadas de cierre del Seminario de ASOFIL, N° 7, diciembre 2020, pp. 6-8.

Nancy, J.-L. (2020). Un virus demasiado humano. Buenos Aires: La Cebra.

Organización de las Naciones Unidas (2010) Resolución A/RES/64/292. Asamblea General de las Naciones Unidas. Julio de 2010.

Pérez Marín; M.; Cruz Hernández, S. (2020). "Identidades ecoculturales en disputa: una mirada a los conflictos ambientales relacionados con la pesca en México", *KEPES*, Año 17, N° 21, enero-junio 2020, pp. 289-333.

Perón, J. D. (1973). "Mensaje a los pueblos y gobiernos del mundo". *Hechos e Ideas*, Año 1, N° 1, Tercera época, Setiembre 1973, pp. 7-12.

Rabinovich, S. (ed.) (2017). Retornos del Discurso del "Indio" (para Mahmud Darwish), México, UNAM / Apofis.

Ramonet, I. (2020). "Coronavirus: La pandemia y el sistema mundo". *Página 12*, 29 de abril de 2020.

Real Academia Española (2022). *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.5 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [02-12-2022].

Rodríguez Caguana, A.; Morales, V. (2020) "Los derechos de la naturaleza en diálogo intercultural: una mirada a la jurisprudencia sobre los páramos andinos y los glaciares indios". *Deusto Journal of Human Rights*, No. 6, pp. 99-123.

Salas, R. (2015). "Hacia una justicia intercultural para el reconocimiento social y en un medioambiente sustentable", *Justiça do Direito*, v. 29, n. 1, p. 33-48, jan./abr. 2015.

_____ (2019). "Justicia contextual, derechos indígenas y empresas multinacionales en Ngulumapu (Chile)", *Revista nuestraAmérica*, [en línea] 7(14), pp. 315-36. Disponible en: URL.

Santos, B. (2000). "El fin de los descubrimientos imperiales", en *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta, pp.141-150.

Tola, F. (2012). Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino. Prólogo Ph. Descola. Buenos Aires: Biblos.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires: Katz.

NOTAS

[1] Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

[2]

“Ocasión que se aprovecha para hacer daño a alguien, emboscada, asechanza” (Diccionario RAE 23.5).

[3] Se emplea este neologismo, porque se toma en cuenta que el afianzamiento de los Estados Unidos como nación comenzó en la tercera etapa de la Modernidad, siguiendo la periodización de Enrique Dussel (2004: 139-141), y gravitó decisivamente sobre el resto del mundo desde el final del siglo XIX. En sentido amplio, la calificación de “europeonorteamericano” también aplica al Canadá, si bien la constitución política de éste es muy posterior y su influencia, menos relevante.

[4] “Saber para prever; prever para poder”.

[5] Como parte del conjunto de movimientos y publicaciones determinante para la política ambiental del Primer Mundo debe recordarse también la influencia de la revista *The Ecologist* desde 1969 y, sobre todo, la publicación en ella del manifiesto *A Blueprint or Survival* en enero de 1972.

[6] En itálica en el original.

[7] En un artículo reciente, José Miguel Granero brinda un nutrido grupo de fuentes para estudiar el pensamiento ecologista “visionario” de Perón, que muestran sus discrepancias con la Conferencia de Estocolmo, y recuerda que en su tercera presidencia nombró a la Dra. Yolanda Ortiz al frente de la recién creada Secretaría de Recursos Naturales y Ambiente Humano de la Nación.

[8] Fundado en 1968 y actualmente existente.

[9] “Ciertamente hay que valorar esa mística indígena de la interconexión e interdependencia de todo lo creado, mística de gratuidad que ama la vida como don, mística de admiración sagrada ante la naturaleza que nos desborda con tanta vida” (Francisco 2020: 106).

[10] Ricardo J. Gómez nació en Buenos Aires en 1935, Profesor de Matemáticas y Física (1959) y Profesor de Filosofía (1966), tempranamente se dedicó a la Filosofía de las Ciencias ejerciendo el magisterio universitario en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de La Plata, de la que fue también Director del Instituto de Lógica y de Filosofía de las Ciencias y Decano de su Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Perseguido por la dictadura cívico-militar, se exilió en los Estados Unidos, donde concluyó sus estudios de maestría (1978) y doctorado (1982) en la Indiana University, siendo luego profesor asociado y titular en la California State University, además de permanente profesor invitado de la Universidad de Buenos Aires y de numerosas universidades argentinas y extranjeras, formando un extenso discípulo. Desde 1971 a la fecha ha publicado trece libros y gran número de artículos en revistas especializadas y capítulos en obras conjuntas.

[11] El término “sentipensar”, de amplia aceptación actual en América Latina, fue empleado por primera vez de modo académico por el pensador, sociólogo, escritor y músico colombiano Osvaldo Fals Borda (1925-2008), quien lo recibió de pescadores caribeños de San Martín de la Loba que le comunicaron las prácticas de “pensar con el corazón y sentir con la

cabeza" tal como lo señala Víctor M. Moncayo en su presentación de la Antología del autor (Fals Borda 2009: 9).

[12] Sin adjudicar esta posición a Hans Jonas (1903-1993), autor de *El Principio Responsabilidad* (1979), se pueden asumir sus magníficas definiciones que sirvieron como base para institucionalizar los derechos de las generaciones futuras. Así, señala que la responsabilidad es "el deber del poder"; más ampliamente: "responsabilidad es el cuidado, reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en preocupación" (1984: 357).

Pedagogías interculturales y decoloniales:
Interseccionalidades entre política, ética, ecología y
comunidad, se publicó en el otoño de 2023; el diseño y la
maquetación estuvo a cargo de Alexandro Zahara, para la
Editorial Universidad de La Serena. Chile

PEDAGOGÍAS INTERCULTURALES Y DECOLONIALES: INTERSECCIONALIDADES ENTRE POLÍTICA, ÉTICA, ECOLOGÍA Y COMUNIDAD

ROMINA HORTEGANO,
CLAUDIA FALVO,
KATIA MARTÍNEZ
HEREDIA, ROBERTO
ESPOSTO, MARÍA
LUISA RUBINELLI,
ALCIRA BONILLA

ISBN: 978-956-6071-61-7



9 789566 071617



Cátedra Internacional
de Interculturalidad y
Pensamiento Crítico



Universidad
Nacional
de Quilmes